

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS  
UNIDAD ACADÉMICA DE FILOSOFÍA  
UNIDAD ACADÉMICA DE DOCENCIA SUPERIOR  
Doctorado en Filosofía e Historia de las Ideas



Tesis

## **La hermenéutica del sujeto y la hermenéutica del sí.**

Un análisis de dos teorías para interpretarnos a nosotros mismos

Directora de Tesis: Dra. Verónica Murillo Gallegos

Codirector: Dr. Caleb Olvera Romero

Asesor: Dr. Rolando Picos Bovio

Presenta:

J. Trinidad Guerrero Castorena

Aguascalientes, Aguascalientes, 2021

*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.*

Michel Foucault

*Sólo la interpretación que cumple con el mandato del texto, que sigue la "flecha" del sentido y que trata de pensar de manera acorde, da inicio a una nueva autocomprensión. En esta autocomprensión, yo opondría el propio yo, que procede de la comprensión del texto, al ego, que afirma precederlo. Es el texto, con su poder universal de revelación del mundo, lo que le da un auténtico yo al ego.*

Paul Ricoeur

# Índice

<b>Agradecimientos</b> .....	5
<b>Introducción</b> .....	6
<b>Capítulo I. La constitución del sujeto moderno</b> .....	19
1. Sujeto y subjetividad.....	21
1.1. Breve aproximación a la definición de la palabra “subjetividad”.....	21
2. Sujeto y sustancia .....	25
2.1. El equívoco de la sustancia.....	25
2.2. Sujeto y sustancia en Aristóteles.....	28
2.3. Sustancia y esencia.....	34
3. La fundación del sujeto en Descartes.....	38
3.1. El método y el espíritu.....	38
3.2. Las <i>Meditaciones metafísicas</i> y la dualidad.....	40
3.3. Sustancia y subjetividad: <i>Meditaciones metafísicas</i> .....	44
4. El sujeto y el yo en Kant .....	49
4.1. El sujeto trascendental y el giro copernicano.....	50
4.2. El yo moral kantiano.....	53
4.3. La antropología y la tabla de las facultades del alma.....	59
4.4. El sujeto cósmico en la filosofía post-kantiana.....	62
5. Lenguaje y crisis del sujeto .....	66
5.1. Delimitación del giro lingüístico.....	67
5.2. Sujeto y estructuralismo.....	71
5.3. Lenguaje y hermenéutica en Heidegger.....	74
<b>Capítulo II. La hermenéutica del sujeto de Michel Foucault</b> .....	79
1. Muerte del hombre.....	81
1.1. Renacimiento, Clasicismo y Modernidad.....	82
1.2. Antropología kantiana y ciencias humanas.....	84
1.3. El rostro de arena.....	87
2. Hermenéutica, arqueología y genealogía.....	89
2.1. Hermenéutica e interpretación en <i>Las palabras y las cosas</i> .....	89
2.2. Arqueología Vs. Hermenéutica.....	92
3. Arte y literatura .....	98
3.1. Sobre las apariciones del arte en la filosofía de Michel Foucault.....	99
3.2. Ficción, fábula y verdad en Michel Foucault.....	101
3.3. Muerte del autor.....	108
4. Verdad y espiritualidad: La hermenéutica del sujeto .....	110
4.1. Contexto de <i>la hermenéutica del sujeto</i> : la gubernamentalidad.....	111
4.2. <i>Sí mismo, sujeto y subjetividad</i> .....	113
4.3. Verdad en el sujeto griego.....	115

4.4. Filosofía y espiritualidad.....	121
4.5. La hermenéutica del sujeto: exégesis y construcción.....	122
4.6. La confesión.....	125
4.7. La estética de la existencia.....	128
5. Conclusiones: <i>entre el arte y la subjetividad</i> .....	132
<b>Capítulo III. La hermenéutica del sí de Paul Ricoeur</b> .....	136
1. Hermenéutica e interpretación.....	137
1.1. La auto-categorización y la hermenéutica.....	138
1.2. Dios y la exégesis.....	139
1.3. Método y hermenéutica: Gadamer y Ricoeur.....	142
1.4. La fenomenología hermenéutica.....	147
2. El sí mismo.....	155
2.1. Breve justificación del <i>sí mismo</i> .....	155
2.2. La crítica a Descartes.....	158
2.3. Idem e Ipse.....	163
3. Identidad narrativa.....	169
3.1. Símbolo, arte y metáfora.....	169
3.2. La atestación, el carácter y la promesa.....	176
3.3. Ficción, interpretación y constitución de sí: la identidad narrativa.....	181
4. Conclusiones: <i>hacia una poética de sí</i> .....	187
<b>Capítulo IV. Las hermenéuticas de la subjetividad</b> .....	191
1. La verdad de la interpretación .....	192
1.1. Metáfora vs. Ficción .....	193
1.2. Desciframiento y construcción .....	199
1.3. Promesa y parresía .....	206
2. Poéticas de la subjetividad.....	208
2.1. La crítica a la sustancia pensante .....	209
2.2. El sí y la subjetividad .....	213
2.3. Poética de sí.....	217
3. Cómo hablar actualmente desde la primera persona.....	223
3.1. La autopoética en el arte contemporáneo .....	224
3.2. ¿Qué es un performance? .....	229
3.3. La reivindicación política de la primera persona.....	234
<b>Conclusiones</b> .....	238
<b>Fuentes de consulta</b> .....	255

## **Agradecimientos**

Son muchas las personas que formaron parte de esta tesis y que me apoyaron a lo largo de su construcción. En primera instancia agradezco a mis tutores, a la Dra. Verónica, al Dr. Caleb y al Dr. Rolando, pues esta investigación se vio enormemente beneficiada por sus lecturas, críticas y sugerencias.

De igual manera agradezco al DFHI y al Dr. Nelson Guzmán por sus esfuerzos que se reflejaron en la comodidad con la que cursé el mismo. Agradezco a la Universidad Autónoma de Zacatecas, que hasta ahora ha sido la institución educativa donde mejor me han tratado, por la amabilidad y confianza de sus docentes y funcionarios.

Agradezco también a mi compañero, Gustavo Meza, que con sus charlas hizo que el trayecto Aguascalientes-Zacatecas pasara de manera rápida y amable.

Agradezco a mi familia, por todo su apoyo durante el periodo de esta investigación.

Por último, agradezco a Arely por haberme acompañado a lo largo de este periodo, por enriquecer y confrontar cada contenido aquí vertido, por exigirme una estricta congruencia entre la teoría y la práctica, por alentarme y por apoyarme.

## Introducción

De alguna manera este proyecto es la continuación de una tesis que sirvió para dar el grado de maestría de quien esto escribe<sup>1</sup>. En dicha tesis se intentaba tomar los análisis foucaultianos aplicados a la subjetividad o a los procesos de subjetivación y utilizarlos para analizar obras de arte contemporáneo. Hubo varias líneas que quedaron inconclusas y una de las más importantes versaba sobre la *estética de la existencia*, pues en el fondo uno de los problemas del arte contemporáneo es cómo volver a la vida una obra de arte.<sup>2</sup>

La estética de la existencia fue un concepto que Foucault recuperó a partir de la relectura de textos de la antigüedad griega y romana, cuyos análisis propuso en una serie de cursos dictados en 1982 bajo el título de *La hermenéutica del sujeto*. Hasta aquí con dicha tesis de maestría.

Por otro lado, hay un concepto casi homónimo que se encuentra en Paul Ricoeur, que, bajo otro enfoque, teoría y metodología, también plantea que la subjetividad y la identidad han sido construidos *como una obra de arte*. La identidad narrativa, dicho aquí de manera muy esquemática, es esa que construimos cuando nos contamos a nosotros mismos los acontecimientos de nuestra vida de manera literaria, un proceso, entonces, de reescritura constante en el que no sólo interviene el individuo sino también el lenguaje del otro.

A primera vista parecería que no hace falta otra tesis u otro libro sobre Michel Foucault, que quizás el pensamiento del autor más citado en las ciencias sociales está a punto de agotarse y que de aquí en adelante no se hará nada nuevo, sólo se seguirá parafraseando lo ya dicho por sus comentaristas más importantes. En otra medida, lo mismo aplica para con Paul Ricoeur. Una revista francesa lleva el nombre de *Estudios*

---

<sup>1</sup> Cfr. Guerrero, J. Trinidad, *Relación de la subjetividad y la producción artística. Sujeto sujetado y sujeto autoconstituido en el arte contemporáneo mexicano*, Tesis de Maestría para la Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, 2017.

<sup>2</sup> Cuando mencionamos esto pensamos en las propuestas del arte de la segunda mitad del siglo XX tales como las obra de Joseph Beuys y su formulación de que “todo hombre es un artista,” así como con las *derivas situacionistas* de Guy Debord, las propuestas de video Warhol, etc. Obviamente los inicios de estas postulaciones estéticas y éticas ya están en Benjamin, en Baudelaire y en Nietzsche. Recomendamos dos textos de Boris Groys al respecto: *La obligación de auto-diseñarse y El arte en la era de la biopolítica*. Cfr. Groys, Boris, *Antología*, COCOM, México, 2013.

*ricoeurianos*, y pareciese que el campo se agota en sus propios textos, tan acabados y tan analizados por él mismo.

Sin embargo, sobre el primer autor, sobre Foucault, se podría decir que hay toda una nueva serie de textos que apenas desde hace quince años comienzan a editarse en francés, y desde hace unos cinco en español. Sus cursos y conferencias dan muestras de proyectos inacabados por la temprana muerte de nuestro autor. Así, hasta ahora accedemos a toda una serie de textos (y con ellos de ideas) que habían permanecido inaccesibles a no ser que se formara parte de su pequeño círculo de amigos.

La obra de Ricoeur no sólo es inmensamente rica en referencias, sino también en extensión, su obra principal, *Sí mismo como otro*, apareció en 1990, lo cual no es poco, pero tampoco puede compararse a la antigüedad de las obras canónicas de la filosofía, por lo que dicha obra, de treinta y un años de edad, aún tiene mucho que decirnos.

El problema de la identidad y de la construcción de la subjetividad ha sido uno de los más importantes del siglo XX, en el fondo del cual está la crítica a la metafísica (que puede rastrearse desde Kant y Hegel, pero cuyo pináculo son los pensamientos de Nietzsche y las interpretaciones de Heidegger). Lo mismo se puede decir del llamado *giro lingüístico* (o deberíamos decir *giros*) que de distintas formas invierte el problema del lenguaje en relación a la subjetividad y que a veces sugiere que es el primero el que construye a la segunda.

Desde distintos ángulos las teorías alemanas y las francesas han realizado apuestas teóricas para saber cómo es que podríamos interpretarnos<sup>3</sup> a nosotros mismos.

Así, nos proponemos analizar las diferencias y semejanzas entre estas dos hermenéuticas (de Michel Foucault, la *hermenéutica del sujeto* y de Paul Ricoeur *hermenéutica del sí*). Esto porque consideramos que algunos análisis previos que se realizan sobre estos temas no logran comparar efectivamente las dos hermenéuticas, asimismo se han realizado estudios sobre la disolución del sujeto de uno u otro autor, pero nunca una que se pregunte por las teorías de manera simultánea. Si esto se llega a hacer tendremos no sólo un mejor conocimiento de las teorías de las que cada uno de nuestros autores forma parte, sino también un acercamiento a una forma más estructurada

---

<sup>3</sup> Cabe decir que también la misma noción o definición de *interpretación* es diferente para estas tradiciones. Por esto será necesario definir la interpretación de manera puntual en nuestros autores.

de comprendernos a nosotros mismos. Podríamos ayudar a diluir la “y” que separa el título de este trabajo.

La identidad narrativa de Ricoeur plantea una subjetividad unida a partir de su lectura *a posteriori* que encuentra su sentido cuando se la relata como la literatura. En *Sí mismo como otro* el propio Ricoeur nos advierte que su enfoque es el de la hermenéutica y que dicha teoría es heredera de las técnicas de exégesis bíblicas que fueron desarrolladas sobre todo en la época medieval. Ricoeur divide los tipos de identidad en *idem*, como mismidad, y el *ipse*, como identidad narrativa. El problema principal aquí es cómo es que alguien, a pesar de que el tiempo pase, puede seguir siendo él mismo (sí mismo) y sobre todo cómo puede ser su relación con los otros<sup>4</sup>. Ricoeur para solucionar esto propone la identidad narrativa, dicha identidad, nos dice, puede analizarse a partir de varios elementos: las metodologías de interpretación literaria, la construcción del carácter de los personajes, la tragedia nietzscheana y a partir de los supuestos de la poética aristotélica. Nuestra identidad, entonces, puede verse como construida a partir de dichos elementos, así, nuestra identidad es trágica, somos agentes y sufrientes.<sup>5</sup>

La construcción del sujeto en Foucault se realiza cuando el sujeto comienza a aplicar una serie de técnicas para gobernarse a sí mismo, para construirse a sí mismo en una vida-obra. La última etapa de pensamiento de Foucault aparece en la década de los años ochenta, dicho autor se pone a releer una serie de textos de la antigüedad griega y romana. A partir de esto propone una división entre los axiomas de los gobiernos democráticos: *conócete a ti mismo* y *cuídate a ti mismo*. Foucault nos dice que triunfó el primer axioma y que se volvió el canon cristiano que nos obliga no sólo a decir la verdad sino a confesarnos, a descifrarnos y a construirnos. Foucault le llama a las técnicas y tecnologías cristianas que hacen que alguien se descifre a sí mismo *hermenéutica del sujeto* y las distingue de las griegas, va a llamar a estas últimas *tecnologías del yo*. Nuestro autor nos dice: “‘Confiesa a tu guía espiritual cada uno de tus pensamientos’. Esta transformación tiene cierta importancia en la genealogía de la subjetividad moderna.

---

<sup>4</sup> “Al «como», quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación –sí mismo semejante a otro– sino de una ampliación: sí mismo en cuanto...otro.” Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. XIV.

<sup>5</sup>Vid. “Interludio. Lo trágico de la acción” en Ricoeur, Paul, *Op. Cit.*, p. 258.

Con esta transformación comienza lo que podríamos llamar hermenéutica del sí<sup>6</sup>, así, Foucault dedica sus últimos cuatro años de vida a realizar una historia de dicha hermenéutica.

Cabe resaltar que tanto Ricoeur como Foucault rechazan intencionalmente las *filosofías del sujeto*,<sup>7</sup> por esto no se refieren al yo, sino que se refieren al *sujeto* o al *sí*. El sujeto, como ya lo sabemos, para Foucault *está sujetado*, es decir, es el sustantivo de un verbo (sujetar) y lo que intenta es realizar una hermenéutica de cómo es que estamos sujetados, sus mecanismos, sus técnicas, y las tecnologías de dominio, control y gobierno de los cuerpos. Ricoeur utiliza el *sí*, el cual opone al yo y lo define como: “pronombre reflexivo [...] de la tercera persona (él, ella, ellos).”<sup>8</sup> Esto lo hace, nuevamente, para distinguirse de la herencia filosófica que supone al ego cartesiano de manera neutral. El *sí* mismo, no sólo es algo diferente al yo, sino que también se inserta de una manera contundente en relación al otro. Nuevamente lo que se quiere analizar no es al yo, sino la identificación, la certeza que tenemos de ser nosotros mismos, cómo es que nosotros sabemos lo que somos, cómo es que cada quien asegura ser él y no otro.

Ambas hermenéuticas plantean, no solamente un acercamiento cognoscitivo a la identidad o subjetividad, sino que también (como ya se apunta más arriba) apuntan un problema ético con el otro. Pues cuando lo que soy es definido y construido pasamos inmediatamente al dilema ético. Foucault y Ricoeur tienen sus propuestas éticas que responden a este problema, las cuales también trataremos de abordar aquí.

\*\*\*

El estado de la cuestión y los antecedentes sobre lo que se ha comentado de la hermenéutica del sujeto y de la hermenéutica del sí se podrían dividir en tres partes. Por un lado, los textos que se han escrito sobre la hermenéutica del sujeto en Foucault, por otro lado, los textos sobre la hermenéutica del sí en Ricoeur y por último los textos que se

---

<sup>6</sup> Foucault, Michel, *El origen de la hermenéutica de sí*, p. 46.

<sup>7</sup>Ricoeur, Paul, *Op. Cit.*, p. XV. Asimismo, véase la crítica que Foucault hace de lo que él llama el *momento cartesiano* en *La hermenéutica del sujeto*, p. 32.

<sup>8</sup> Ricoeur, Paul, *Op. Cit.*, p. XI.

han escrito sobre el análisis de ambos autores. Para los dos primeros tipos de textos, dada la extensión, nos limitamos a realizar una selección de lo más representativo, así como de los textos que más se apeguen a nuestras líneas de investigación. A continuación desglosamos lo encontrado.

*Sobre la hermenéutica del sujeto en Foucault* están libros de Miguel Morey *Lectura de Foucault* y *Escritos sobre Foucault*, éstos tienen la ventaja de ser sumamente didácticos y con estudios de puntos muy específicos sobre diversos temas. El primero fue parte de la tesis de licenciatura de Morey y es contemporáneo al mismo Foucault quien de hecho conocía el texto, ahora bien, la desventaja de dicho libro es que se aboca solamente a los textos publicados hasta ese momento por Foucault, la última obra que ese libro aborda es el primer tomo de la Historia de la Sexualidad, por lo que la lectura de Foucault es solamente de las etapas arqueológica y genealógica, sin abordar o decir gran cosas sobre sus cursos en el Collège de France, los cuales aún no se publicaban. El libro *Escritos sobre Foucault* ya se aboca a temas de la última etapa de pensamiento de Foucault y hace un estudio muy bueno de ciertos aspectos, es ahí donde se re-edita el popular prólogo a *Tecnologías del yo*, el cual cita y analiza fragmentos de textos de Foucault que fueron publicados hasta épocas muy recientes, por todo esto ese libro será importante para esta investigación.

Asimismo, el libro de Paul Veyne, *Foucault pensamiento y vida*, será un paso fundamental para nosotros, pues además de contar con información de textos no publicados y de conversaciones que aclaran ciertos puntos el libro de Veyne es particularmente lucido sobre la actividad intelectual de Foucault en la década de 1980. Paul Veyne es un historiador dedicado al estudio de la antigüedad griega y romana y fue a él a quien Foucault se acercó para despejar ciertas dudas sobre dichos temas, pues el autor de *Vigilar y Castigar* en varias ocasiones reconoció no ser un experto en la antigüedad.

La lectura obligada del *Foucault* de Gilles Deleuze, es fundamental para entender ciertos aspectos del pensador francés, ahora bien, la lectura de Deleuze tiende también a las etapas arqueológica y genealógica y poco dice sobre sus cursos del Collège de France, los cuales son el punto fundamental de esta investigación.

El libro *Michel Foucault, Filósofo*, es sumamente importante pues fue realizado a partir de un encuentro de varios pensadores de distintas partes del mundo que se reunieron para hablar de la herencia de Foucault, dicho encuentro fue realizado en 1988 y perseguía los fines de realizar un instituto dedicado al autor de *La arqueología del saber*. En dicho libro participa el propio Deleuze con un texto sobre el dispositivo. Ahora bien, sobre el tema que nos ocupa el artículo contenido en ese libro titulado *Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y en Foucault*, escrito por Hubert L. Dreyfus será particularmente significativo.

Christian Jambet escribe ahí mismo *Constitución del sujeto y práctica espiritual. Observaciones sobre la Historia de la sexualidad*. También aparece en ese mismo libro el artículo *Estética de la existencia. Moral posconvencional y teoría del poder en Michel Foucault* escrito por Rainer Rochlitz. Dichos textos serán fundamentales para la investigación que se realizará.

El libro de Giorgio Agamben titulado *¿Qué es un dispositivo?* Será sumamente importante pues parte de la noción de que no hay conceptos universales en Michel Foucault pero también nos dice que “[...] esto no significa que en su pensamiento no haya conceptos operativos de carácter general. Los dispositivos son, precisamente, aquello que ocupa el lugar de los universales en la estrategia foucaultiana.”<sup>9</sup> A pesar de ser un texto enfocado en la etapa genealógica de Foucault, algunos comentarios de Agamben, como el citado, serán de suma utilidad a la hora de abordarlo.

De la misma manera los diccionarios sobre Foucault serán consultados para datar y acceder a las referencias de nuestro autor, el primer *Diccionario Foucault* es el de Judith Revel y el segundo, del mismo título es de Edgardo Castro. El libro *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* escrito por Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow será sumamente importante, pues además de contener los estudios de los autores mencionados se incluye material del propio Michel Foucault.

Será importante revisar el artículo de Nègre Fabien titulado *L'esthétique de l'existence dans le dernier Foucault*. De igual manera el extenso análisis que de Rolando Picos Bovio realiza en su tesis doctoral titulada *Amistad y verdad; estética de la*

---

<sup>9</sup> Agamben, Giorgio, *¿Qué es un dispositivo?*, p. 16.

*existencia y construcción de la subjetividad moderna* será una importante referencia a tomar a la hora de considerar la estética de la existencia, concepto que Foucault opone a la hermenéutica del sujeto y que de alguna manera dejará inconclusa, los análisis de Rolando Picos Bovio y de Nègre Fabien serán importantes para esto. La lectura de Rolando Picos Bovio tiene la ventaja de recopilar las propias fuentes de Foucault para releerlas y contraponerlas con otros investigadores que presentan dicho tema paralelamente, como Pierre Hadot. De esta forma la tesis doctoral mencionada no se vuelve tan monográfica como el artículo de Fabien.

De igual manera la tesis doctoral titulada *El nacimiento de la subjetividad y la re-invencción del cuerpo. Un estudio de Michel Foucault*, presentada por Viviane Bagiotto Botton en 2015 será complementaria para el capítulo dedicado a Foucault que se presenta en este trabajo, ahí a una de las conclusiones a las que se llega es que “[...] la subjetividad está marcada por esta existencia material del cuerpo”<sup>10</sup> dicha conclusión va en sintonía con lo que pretende demostrar este trabajo, pues diremos que Foucault contempla una idea de sujeto que poco tiene que ver con la tradición metafísica sustancialista.

En el mismo capítulo de este trabajo también se revisará la tesis *Implicaciones éticas y políticas en torno al problema del sujeto en la filosofía de Michel Foucault* de Juan Carlos Sánchez Antonio (2016) y *La ontología del presente como posibilidad de reinvencción política y ética en el pensamiento de Michel Foucault: crítica al sujeto moderno y prácticas de subjetivación contemporánea* de Ignacio Bárcenas Monroy de 2019.

*Sobre la hermenéutica del sí de Paul Ricoeur* es abordada por Caleb Olvera Romero en *Las disoluciones de la primera persona*, dicha obra realiza un recorrido desde diversos puntos para plantear las diversas críticas a la noción de yo sustancial. El proyecto se mantiene en un paralelismo con *Sí mismo como otro* intentando mostrar la preeminencia de la identidad narrativa sobre la mismidad. Su lectura fue influencia para este trabajo y su relectura será también importante, pues nos permitiremos tomar cierta

---

<sup>10</sup> Bagiotto Botton, Viviane, *El nacimiento de la subjetividad y la re-invencción del cuerpo. Un estudio de Michel Foucault*, p. 249.

distancia del análisis e Olvera en la medida en que a nosotros nos importa la perspectiva de la *construcción* y no tanto de la *disolución* del yo.

Un libro importante sobre los estudios de Ricoeur es el de Francois Dosse titulado *Paul Ricoeur: los sentidos de una vida*, que es una biografía intelectual, la cual no se reduce a los meros datos curriculares y personales de Ricoeur, sino que intenta llevar de la mano al lector al contexto de la obra de Ricoeur para entender en qué situación emerge y con quienes debate.

Existe igualmente una tesis doctoral titulada *Une ontologie de la liberté dans l'oeuvre de Paul Ricoeur* realizada por Quan Kuang presentada en 2016 que tiene un apartado titulado *Les discussions relatives à l'être du soi*, el cual será muy importante pues relaciona el proyecto de *Sí mismo como otro* con el proyecto original de Ricoeur que es guiar su hermenéutica hacia la ontología. En el mismo tenor va el artículo *Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi* publicado por Marc-Antoine Vallée.

*Sobre Foucault y Ricoeur*: una comparación entre otros dos conceptos de nuestros autores se realiza en el artículo *Hétérotopie et utopie pratique : comparaison entre Foucault et Ricoeur*, escrito por Sébastien Roman en 2016 y que compara la utopía con la hererotopía. Asimismo, el libro de Johann Michel, *Ricoeur y sus contemporáneos*, en donde se podrá dar contexto al pensamiento de Ricoeur y en donde se confronta frontalmente su pensamiento con el de Derrida, Deleuze Bourdieu y Foucault. Este libro nos dará varias pistas sobre la forma en que se podría hacer una lectura foucaultiana del sí mismo de Ricoeur. El capítulo dedicado a ello no es muy extenso pero la revisión de los argumentos y la bibliografía serán muy útiles para nosotros.

Un texto que podría parecerse mucho al propuesto en este proyecto titulado *Paul Ricoeur y Michel Foucault: la hermenéutica del sujeto* que es una conferencia dada en 2014 por el maestro Roque Diómedes Santos Cueto, este texto va rastreando algunas de las líneas argumentativas que se podrían proponer. Sin embargo, el propio conferencista nos advierte de su carácter esquemático y periférico, por lo que se queda con una visión muy superficial del tema. En dicho texto, sin embargo, se advierten líneas muy importantes, por ejemplo, se menciona que la filosofía de Foucault podría completar la hermenéutica del sí de Ricoeur, pues ésta última va en relación al sí mismo como lectura,

como recepción, mientras que Foucault propone un sí mismo que se escribe (sobre todo en un breve artículo titulado *La escritura de sí*). Por la propia extensión del trabajo solamente se sugiere la relación entre los conceptos extraídos del cristianismo que ambos autores toman, pero no se ahonda en la relación del sí mismo como obra de arte que propone la hipótesis de este proyecto.

Un texto que será fundamental para nosotros sobre la comparación de Foucault con Ricoeur será el de Annie Barthélémy titulado *Herméneutiques croisées. Conversation imaginaire entre Ricœur et Foucault*, publicado en la revista *Études Ricœuriennes*, en 2010. Este texto compara a los dos pensadores franceses y a partir de ahí obtendremos algunas conclusiones críticas referentes a las actitudes activistas de los filósofos, intentaremos pensar, a partir de ahí, cómo es posible integrar sus pensamientos a las acciones que realizan.

Un documento muy importante que se realizó de manera muy afín a este proyecto es la tesis doctoral *Entre Histoire et Vérité : Paul Ricoeur et Michel Foucault. Généalogie du sujet, herméneutique du soi et anthropologie* escrita por Simon Bourgoin-Castonguay en la que se compara la hermenéutica del sí y la genealogía del sujeto, la tesis tiene como propósito articular de manera hermenéutica la lectura de dichos autores aunque no se concentra específicamente en el concepto de hermenéutica del sí, pero de alguna manera llega a él en las conclusiones, al hablar del cuidado de sí y el conócete a ti mismo. De alguna manera nuestro proyecto daría continuidad a este trabajo y se nutriría de él. De la misma manera, el autor de la tesis antes comentada, Simon Bourgoin-Castonguay, escribe un artículo titulado *Paul Ricoeur et Michel Foucault : l'aveu aux sources de l'herméneutique* el cual se acerca mucho más al propósito específico de este proyecto. En dicho proyecto se aborda la comparación y el análisis de las hermenéuticas de Foucault y de Ricoeur, centrándose en el papel de la confesión, sin embargo, se deja de lado el enfoque del arte y la poética en los que este trabajo quiere concentrar su especificidad.

Evidentemente, además de todo lo anterior, será fundamental la lectura de los autores mismos, su análisis y revisión crítica. Con ello intentaremos construir la línea argumentativa que guiará esta investigación.

\*\*\*

Dicho todo esto, la pregunta principal que guía este trabajo es: ¿Existe un punto en común entre la *hermenéutica del sujeto* y la *hermenéutica del sí* (de Foucault y de Ricoeur respectivamente) en relación al problema de la construcción de la subjetividad? Y nuestra hipótesis propuesta sería afirmativa, pues la diferencia entre la hermenéutica del sujeto y hermenéutica del sí es que parten de marcos teóricos y de perspectivas distintas, y la semejanza es que ambas teorías hacen una crítica a la noción de sujeto-sustancia. La hermenéutica del sujeto criticando la noción kantiana de sujeto trascendental y oponiendo la *estética de la existencia* al imperativo categórico. Por otro lado, en la hermenéutica del sí se deshace la identidad *idem* (mismidad) y se le opone la identidad *ipse* (como identidad narrativa). La confluencia principal en ambos planteamientos es que ambas entienden a la subjetividad construida *como* una obra de arte, es decir, como una *poética de sí*<sup>11</sup>.

Si la hipótesis anterior resulta positiva se deducirían algunas consecuencias. Por ejemplo, se pensaría la poética, como el trabajo elaboración de una obra de arte, como un trabajo ético, racional y político que, visto desde la poética de sí, construye al sujeto desde las partes anteriormente planteadas. Así, las distinciones kantianas de la razón pura, la razón práctica y el discernimiento estético quedarían diluidas, pues todas estas facultades se dan de manera simultánea. Estética, política, lógica y ética aparecerían a un mismo nivel conceptual en la poética de sí y para pensar en ello podríamos proponer en el ejemplo del arte del performance. La valoración de un performance, el juicio estético que se hace de éste, nunca puede estar divorciado de las circunstancias éticas y políticas que lo atraviesan, no puede ser desinteresado como quisiera Kant.

Si lo pensamos desde esta perspectiva, tanto Foucault como Ricoeur proponen una ética-estética, cuya base es el pensamiento griego (entre muchas otras cosas nuestros autores rescatan de éste las técnicas de sí, la estética de la existencia, la tragedia y la multivocidad aristotélica) mismo que según Thomas McEvelley es el origen del performance.

---

<sup>11</sup> Si entendemos por *poética* el conjunto de reglas y elementos que preceden a la obra de arte, es decir, la perspectiva que piensa a la obra de arte desde su producción. *Vid. Infra*, p. 218.

\*\*\*

Para realizar este recorrido desde la pregunta anteriormente planteada hasta la hipótesis (recorrido que busca el punto en común entre las hermenéuticas de Foucault y de Ricoeur) tendremos que problematizar el término mismo de subjetividad, tarea que realizaremos en el capítulo primero. Así se analizarán las definiciones de subjetividad, primero desde la gramática, luego como una posible identificación con la categoría de sustancia (*ousía*) aristotélica, para luego pensar en la subjetividad cartesiana y kantiana. Además de esto se dejan abiertos ciertos problemas en torno a argumentos del lenguaje que también problematizan la subjetividad. Estos serán delimitados al estructuralismo y a la hermenéutica, ambos de fuerte influencia en nuestros autores franceses.

En el capítulo segundo se dedica a analizar la hermenéutica del sujeto propuesta por Michel Foucault. Se comienza con una breve contextualización metodológica de lo que para él puede significar hermenéutica, así como su contraposición con la arqueología. Se analizan ambas formas de análisis y se concluye que Foucault intentó anteponer la arqueología como una forma de distinguirse de las otras perspectivas de su contexto, incluyendo la hermenéutica. Después de esto se habla de su relación con el arte y la literatura, pues es ahí de donde podremos comprender su posición interpretativa al contraponer la verdad con la ficción y así asumirse como nietzscheano.

En el mismo segundo capítulo, se habla de la hermenéutica del sujeto. Esto se realiza contextualizando los cursos en los que Foucault se dedica a hablar de ella, para luego continuar con la importante distinción entre los preceptos griegos “cuidado de sí” (*epimeleia heautou*) y el “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*). Veremos cómo Foucault considera que el segundo triunfó sobre el primero y se imprimió en el cristianismo. Éste último generó todo un nuevo sistema de técnicas de desciframiento de sí mismo que Foucault llama hermenéutica del sujeto y al que le opone la estética de la existencia.

El tercer capítulo estará completamente dedicado a Paul Ricoeur y a rastrear la hermenéutica del sí. Comenzamos, al igual que con Foucault, preguntándonos por el papel que tiene la hermenéutica y la subjetividad en su propuesta filosófica. Veremos que

la hermenéutica que él nos propone está influida por Heidegger y por Husserl y que él la llama hermenéutica fenomenológica. Asimismo, se verá que Ricoeur concibe la hermenéutica y la interpretación como herederas de la exegesis bíblica, con lo cual apuntaremos a extraer su perspectiva interpretativa.

Así, después de este recorrido general nos centraremos en su obra que principalmente nos ocupa para nuestro tema, en donde se propone la hermenéutica del sí, la cual es *Sí mismo como otro*. Analizaremos ciertas partes de manera puntual que nos permitirán no sólo extraer una historia y una crítica de la subjetividad moderna (véase el apartado dedicado a Descartes) sino también su propuesta de la identidad narrativa. Para esto la diferencia entre los tipos de identidades (identidad *idem*, como mismidad e identidad *ipse* como identidad narrativa) será fundamental.

En un cuarto capítulo examinaremos las semejanzas y diferencias entre las dos hermenéuticas y entre las propuestas de los autores que se extraen de ellas, es decir: pensaremos en las definiciones de interpretación de ambos autores así como en la importancia que ambos dan al arte, la metáfora y la ficción dentro de sus propuestas filosóficas. Luego pensaremos en las diferencias y semejanzas entre los términos “sí mismo” y “subjetividad”. Encontraremos que bajo ambas hermenéuticas subyace una raíz heideggeriana que intenta aproximarse a la identidad del Dasein como *Selbtheit* (ipseidad), la cual se opone a la identidad sustancial. Dicho trabajo no va tan encaminado a conciliar dichas propuestas sino, más bien, a emparentar los problemas de los que parten, los cuales, son las hermenéuticas, es decir: cómo descifrar la subjetividad. Finalmente, en el mismo capítulo, pensaremos en lo qué ha pasado con la subjetividad contemporánea después de los argumentos de Ricoeur y de Foucault, veremos que dichos argumentos pueden ser aplicados para pensarnos como una obra de arte contemporáneo desde el performance.

Después de las disoluciones del sujeto dadas en el siglo XX, de todas sus muertes y decadencias, veremos que es posible, válido e incluso necesario hablar desde la primera persona (desde la subjetividad). Que hablar desde el yo es un recurso político necesario en nuestros días siempre y cuando no se olvide que ese sujeto que habla no es más que el resultado de una poética (narración y ficción) y no sustancia. Este es el mayor punto de confluencia entre los dos autores, uno de los hallazgos de esta investigación, Foucault y

Ricoeur parecen muy unidos a la hora de manifestar un compromiso activo con la situación política de sus contextos. Sin embargo, también se vuelve necesario decir que en gran parte de sus obras algunas de sus opiniones políticas se diluyen entre la teoría por darle énfasis a un academicismo objetivo y erudito.

Consideramos que la teoría realizada desde una subjetividad ética-estética, tendría que mantener un compromiso activo con ella misma. Quizás tengamos que olvidarnos de la filosofía enmascarada de Michel Foucault, de la teoría despersonalizada y de ciertas posturas agnósticas que Ricoeur quiere mantener para con sus obras. La filosofía producida a partir de la poética de sí, desde la subjetividad ética-estética, tendría que reivindicar políticamente al individuo y ser una incitación a la actividad. En este sentido, Judith Butler, Michel Onfray y Ernesto Castro podrían funcionar como ejemplos de filosofías producidas en este siglo que parten de pensar en un compromiso activo, que además se desenvuelven en otros medios a los de la filosofía tradicional del siglo XX y que consideran a la estética de manera simultánea a la ética.

por último, ofreceremos al lector las conclusiones de esta investigación e intentaremos dejar claras las diferentes líneas de lectura que se desprenden de los análisis que aquí se proponen.

# **Capítulo I**

## **La constitución del sujeto moderno**

*La lengua que yo tengo”, dice Cortés,  
en sus Cartas, sin sospechar en qué medida  
es la “lengua” la que lo tiene a él. Y no  
sólo a él, sino también a Moctecuhzoma  
y a los desconcertados aztecas.*

Bolívar Echeverría

La tradición de la historia de la filosofía nos ha mostrado que la problemática de la distinción entre el sujeto y el objeto es completamente moderna. Sería interesante plantear una aproximación o una investigación que realizara una historia o una genealogía de dichos conceptos desde sus etimologías hasta su significado actual. De hecho, una historia similar puede ser leída a través de los autores que se analizan en esta tesis, es decir, en Paul Ricoeur y en Michel Foucault.

Ellos, siguiendo la tradición han situado el problema de la subjetividad en la modernidad filosófica, localizándola en el pensamiento de René Descartes y ambos han seguido apuntalándolo en Immanuel Kant. Por esto mismo, realizaremos el mismo recorrido que ellos y plantaremos una lectura minuciosa principalmente de las *Meditaciones* y de algunas obras kantianas importantes para nuestros autores. Sin embargo, para realizar esta tarea de la lectura de las obras canónicas de la subjetividad moderna (Descartes y Kant) es necesario un preámbulo en el que problematizaremos la palabra misma de subjetividad y sus implicaciones conceptuales, aunado a un apartado dedicado a pensar en la subjetividad con relación a las categorías aristotélicas de esencia y sustancia.

Resulta importante mencionar que no hay propiamente una hipótesis a demostrar en este capítulo y simplemente se problematiza la constitución del sujeto moderno a partir de Descartes y Kant. Así, metodológicamente, este primer capítulo se presenta como una primera lectura e introducción de nuestro problema, para luego examinar las posibles soluciones que ofrecen Paul Ricoeur y Michel Foucault. Éstas se ofrecerán como sus respectivas hermenéuticas de la subjetividad.

En primer lugar presentamos un apartado dedicado a reflexionar sobre la relación entre el sujeto y la subjetividad, en dicho apartado pensamos nuestros conceptos

meramente en términos de la gramática. Luego de esto ofrecemos la comparación del término subjetividad, antes visto, con las categorías sustancia y esencia. Después pasamos a la lectura de la obra de Descartes para reflexionar sobre cómo es que sus argumentos funcionan para fundar el pensamiento moderno sobre la subjetividad. En seguida se encuentra el apartado dedicado al pensamiento de Immanuel Kant y cómo es que éste crítica duramente los postulados cartesianos para dar el giro copernicano de la filosofía, veremos su idea de sujeto y de subjetividad sobre todo desde la primera *Crítica*.

Por último se ofrece otro apartado que reflexiona brevemente sobre el lenguaje en el pensamiento de la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX. Particularmente se piensa en las influencias que tuvieron tanto Michel Foucault como Paul Ricoeur, para problematizar brevemente el inicio de sus propuestas hermenéuticas.

## 1.

### Sujeto y subjetividad

#### 1.1.- Breve aproximación a la definición de la palabra “subjetividad”

Comenzaremos este apartado dedicando unas cuantas palabras a la definición más elemental de subjetividad. Esto nos funcionará para retomarla y pensarla en el contexto filosófico junto con nuestros autores. El vocablo *sujeto* proviene del latín y en los lenguajes contemporáneos tiene varios significados. Por esto nos permitimos comenzar citando la Real Academia de la Lengua Española<sup>12</sup>, la cual nos da distintas acepciones, así nos dice:

##### **sujeto, ta**

Del lat. subiectus, part. pas. de subiicere 'poner debajo', 'someter'.

1. adj. Que está sujetado. La carga iba bien sujeta.

---

<sup>12</sup> Comenzar una tesis doctoral apelando a una serie de definiciones tan básicas como las que puede proveer un diccionario (y sobre todo con término tan importante como la subjetividad) puede parecer poco profundo y superficial. Sin embargo, se toma esta decisión tomando como base metodológica muchos de los análisis de Paul Ricoeur que también apelan a los diccionarios. Lo que aquí se cuida y se pretende con un análisis gramatical de la subjetividad es saber cuál es su lugar efectivo en el lenguaje para no presentar dicho concepto como algo evidentemente dado.

2. adj. Expuesto o propenso a algo.
  3. m. Persona cuyo nombre se ignora o no se quiere decir.
  4. m. cult. Asunto o materia sobre que se habla o escribe.
  5. m. Fil. Soporte de las vivencias, sensaciones y representaciones del ser individual.
  6. m. Fil. Ser del cual se predica o enuncia algo.
  7. m. Gram. Función sintáctica desempeñada por un sintagma nominal que concuerda en número y persona con el verbo, o por una oración subordinada sustantiva que requiere un verbo en tercera persona.
  8. m. Gram. Expresión nominal que designa la entidad de la que se predica algo.
  9. m. R. Dom. Persona despreciable, gente de poca monta.
- sujeto agente
1. m. Gram. sujeto de un verbo en voz activa.
- sujeto paciente
1. m. Gram. sujeto de un verbo en voz pasiva.
- sujeto pasivo
1. m. Der. Parte obligada en una relación jurídica.
  2. m. Der. En materia de tributos, persona obligada a su pago según la ley.

Así, podríamos comenzar nuestro desciframiento del sentido de la palabra sujeto en nuestro idioma y en nuestro contexto descartando varias de las definiciones aquí dadas. Por ejemplo, tendremos que dejar de lado la definición concerniente a la Gramática, en la que el sujeto es el centro o tema del enunciado, aunque dicha acepción tiene que ver con ciertas cualidades de lo que se denomina sujeto en filosofía (como agente), también se confunde con el objeto sobre el que recae la acción<sup>13</sup> y por ello dejaremos en pausa por ahora.

La etimología ofrecida por la Real Academia de la Lengua Española tiene mucha relación con la primera definición que se ofrece ahí mismo. Lo sometido y lo sujetado son nociones importantes para ver la definición de sujeto, por ejemplo en Michel Foucault, pues éste dirá que hay un *sujeto sujetado*: “Habría que precisar además en qué campo el sujeto es sujeto y de qué (del discurso, del deseo, del proceso económico, etc.).

---

<sup>13</sup> Por ejemplo en el enunciado “La mesa es blanca”, mesa es el sujeto gramatical por ser el objeto que realiza la acción de ser blanca, pero una mesa no podría ser considerada como un sujeto filosófico en la modernidad.

No hay sujeto absoluto.”<sup>14</sup> Recuérdese también que en el francés la palabra sujeto (*sujet*) es la misma que la palabra súbdito, así en dicho idioma esta idea de *sujeto sujetado* es más inmediata y más clara.<sup>15</sup>

Otra definición dada por la RAE es la de “Persona cuyo nombre se ignora o no se quiere decir.” Dicha noción es importante también porque al utilizar la palabra sujeto se despersonalizan las frases. La siguiente noción que merece ser pensada es la de: “Soporte de las vivencias, sensaciones y representaciones del ser individual.” Esta definición y la siguiente: “Ser del cual se predica o enuncia algo” son las que más atañen a nuestro proyecto, en ambas se presenta al sujeto en una relación de realización del ser, es decir, el sujeto es o un soporte del ser o un ser del que se predica.

Es importante hacer notar que nunca se define al sujeto por oposición al objeto y, como se verá más adelante, es ahí donde a este trabajo apunta para definir la subjetividad. Pensemos ahora en la definición de lo subjetivo en donde sí aparece lo objetivo, en el mismo diccionario se apunta:

**subjetivo, va**

Del lat. *subiectivus*.

1. adj. Perteneciente o relativo al sujeto, considerado en oposición al mundo externo.
2. adj. Perteneciente o relativo al modo de pensar o de sentir del sujeto, y no al objeto en sí mismo.
3. adj. Cinem. Que adopta la perspectiva de un personaje. Plano subjetivo, cámara subjetiva.
4. adj. Gram. Perteneciente o relativo al sujeto o al agente. De los romanos es un complemento subjetivo en el ataque de los romanos.

Las dos primeras acepciones son las que más interesa tomar para los argumentos que estamos realizando. La idea de la “oposición al mundo externo” y del modo de pensar relativo al sujeto y “no al objeto en sí mismo” nos plantea la distinción preexistente entre el sujeto y el objeto. Es decir, se nos propone un mundo y un sistema de conocimiento (una ontología en la primera definición y una epistemología en la segunda) que se dividen en dos: sujeto-objeto, los cuales son opuestos.

---

<sup>14</sup> Foucault, Michel, *¿Qué es un autor?*, p. 53.

<sup>15</sup> Cfr. Foucault, Michel, *El orden del discurso*.

Lo subjetivo se define por oposición a lo objetivo y así podemos situar a lo subjetivo como un adjetivo que reúne un conjunto de características que no son objetivas. Pensemos que las características reunidas bajo este adjetivo son cosas como la libertad, el amor, el arte, etc., problemas que la tradición ha dado en tomar como subjetivos, es decir que no son propensos del análisis de lo objetivo. Éste último se ha asociado con lo directamente real, lo científico, lo comprobable, etc., dominios en los que el papel o la perspectiva del individuo que mide, ve o comprueba, no importa.

Revisemos la última definición ofrecida:

**subjetividad**

1. f. Cualidad de subjetivo.

Es así como la subjetividad aparece como una cualidad, es decir como una palabra que utilizamos para calificar objetos, situaciones, imágenes, etc. Podríamos aplicar para la subjetividad el mismo argumento que Caleb Olvera aplica a la sustancia y decir que: “El problema de los universales nace de otro error lingüístico: el de transportar adjetivos a expresiones sustantivas.”<sup>16</sup> Así, nosotros evitaremos caer en dicho error y a lo largo de este trabajo se evitará sustantivizar la subjetividad.

*Conclusiones:* desde su etimología hasta su connotación filosófica, la palabra sujeto tiene implicaciones de *sujetado* o de *sometido* (de súbdito en francés) por esto mismo dichas características son fuertemente determinantes del término. Por otro lado siempre que se habla de sujeto, de subjetivo o de subjetividad se tiene que pensar en esos conceptos en relación a los conceptos de objeto, de objetivo o de objetividad, dicha relación es de oposición. Por último, no se tiene que perder de vista que *subjetivo* y *subjetividad* son adjetivos que se utilizan para calificar objetos, situaciones, imágenes, sensaciones, etc., y se tiene que evitar caer en las sustantivaciones.

Así, después de este análisis gramatical de la palabra sujeto en nuestro idioma pasamos a continuación a revisar ciertos argumentos sobre el parecido de la palabra sujeto con las categorías filosóficas de la esencia y la sustancia, esto nos dará pie a la

---

<sup>16</sup> Olvera, Caleb, *Las disoluciones de la primera persona*, p. 27.

posterior revisión de dichas categorías utilizadas por Descartes para sus *Meditaciones metafísicas* que, como ya sabemos, la tradición de la historia de la filosofía tomará como fundadora de las filosofías del sujeto y de la modernidad. Se vuelve importante, entonces, continuar con el análisis de la subjetividad (comparado con las categorías de esencia y sustancia) y revisar los preámbulos del pensamiento cartesiano.

## 2.

### **Sujeto, esencia y sustancia**

Este apartado se dedica a buscar las definiciones de las palabras *sujeto*, *sustancia* y *esencia*, la razón de esto es porque consideramos que las aportaciones cartesianas son una respuesta a determinada concepción del alma y de la sustancia por lo que resulta pertinente revisar con quien discute Descartes antes de ver lo que de hecho dice. Así, nos dedicaremos primero a revisar la categoría de sustancia [*ousía*] y sus equívocos. Para luego pasar a las definiciones y categorías de Aristóteles sobre la sustancia o entidad [*ousía*] y su relación con el sujeto [*hypokeimenon*]. Después de esto cerraremos el apartado dedicando algunas palabras a la esencia [*ti esti*] y también a sus equívocos originados por las posteriores traducciones e interpretaciones.

Recordamos al lector que todo este capítulo no intenta demostrar ninguna hipótesis en sí misma sino que problematiza los conceptos que posteriormente serán retomados por Foucault y por Ricoeur. Así, somos conscientes de que todo trabajo de esquematización es también de reducción, estos equívocos son en sí mismos parte importante de la tradición filosófica y muy poco podremos solucionar aquí. Sin embargo, por lo mismo, es un paso necesario para comprender mejor los argumentos posteriores.

#### **2.1.- El equívoco de la sustancia**

Antes que nada, sería conveniente situar el problema de la equivocidad del término sustancia en el terreno filosófico en general, así este apartado puede situarse como una continuación del anterior. El filósofo francés Jean Wahl<sup>17</sup> nos dice al respecto:

Basta con que consideremos la palabra misma de sustancia para que nos formemos una idea de los problemas que plantea esta concepción. La sustancia es lo que se encuentra debajo de las apariencias. La idea de *stare* indica la permanencia de la sustancia; la idea de *sub* indica que esta permanencia está debajo de las cualidades que se consideran cambiantes. Es, pues, la conjunción de estas dos ideas: de fundamento, indicada por *sub*, y de permanencia, indicada por *stare*, la que constituye la idea de sustancia. Vemos desde ahora que esta idea implica una relación con algo que no es ella. Está *debajo* de ciertas cosas; por tanto hay otras cosas además de la sustancia. Esta relación es una relación entre dos clases de cosas: entre la sustancia y las cualidades, atributos o fenómenos. Tenemos, pues, una dicotomía, o para decirlo con la palabra de Whitehead, una bifurcación que opera el espíritu. No hay sustancia más que en relación con cosas que no son sustancia.<sup>18</sup>

Dichas afirmaciones son muy similares a las que inicialmente se realizaron en el apartado anterior dedicadas a investigar el problema del término *subjetividad* en nuestro idioma. Se presenta a la sustancia como algo que está debajo, que yace, en contraposición a algo que está arriba, como la mencionada bifurcación o como lo veremos con Descartes, como una dualidad. Ahora bien, esto con respecto a la etimología proveniente del latín, respecto al término griego el mismo Wahl apunta:

Podemos definir la sustancia como una esencia que es. En griego el término *ousía* significa a la vez, como hemos visto, esencia y sustancia. La idea de sustancia puede traducirse ya por *ousía*, ya por *hypokeimenon* o hipóstasis. La idea moderna de sustancia es la unión de lo que los griegos expresaban estas dos palabras: *ousía* e *hypokeimenon*, esencia y sustancia.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> En los análisis siguientes referentes a las ideas de sustancia y esencia se notará que nos guiaremos básicamente por la lectura que Jean Wahl realiza de las ideas mencionadas. Dicha elección no es arbitraria sino que obedece a la cercanía de sus enfoques con los que aquí se sostienen, además de esto se lo toma como un punto de congruencia pues fue contemporáneo de Michel Foucault y de Paul Ricoeur, además de ser amigo personal de este último.

<sup>18</sup> Wahl, Jean, *Tratado de metafísica*, p. 53.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 53-54.

Por ahora lo que nos interesa es rastrear el equívoco que se origina en la palabra griega *ousía*. Wahl nos dice que la idea de sustancia es una idea de relación,<sup>20</sup> lo cual podría ser un rasgo que la emparenta originalmente con el término de subjetividad, pues éste último es una cualidad, lo que quiere decir que ni sustancia ni subjetividad son cosas en sí mismas. Ahora bien, Jean Wahl también apunta a que la sustancia [*ousía*] es algo que es independiente a sus propiedades o atributos, y sobre esto continúa:

Y esto no nos parece imposible: hay dependencia de los atributos respecto de la sustancia, que es independiente de ellos. No obstante, vemos que ella depende de ellos, por lo menos en el sentido de que no podemos hablar de sustancia si no hay atributos.<sup>21</sup>

Hasta aquí se habla en un tono general de la sustancia [*ousía*] para los griegos sin aterrizar todavía específicamente sobre algún filósofo en particular. Wahl nos dice que en la Grecia Clásica los filósofos se dividieron en escuelas y que cada una planteaba un tipo de sustancia como la primaria u original.<sup>22</sup> Curiosamente los contenidos abstractos aquí expresados tenían referentes o formas de manifestarse que son materiales, físicas y cotidianas: ciertos filósofos, nos dice Wahl, planteaban al fuego, al aire o al agua como las sustancias primordiales.

En el mismo *Tratado de metafísica* se menciona que en *El sofista* de Platón se enumeran varios tipos de teorías de la sustancia, y en este diálogo Wahl también nos dice que:

Hay dos concepciones de la sustancia que por primera vez se distinguen: la concepción espiritual y la concepción de aquellos que no reconocen más que lo que puede tocarse con las manos, la concepción de los materialistas.<sup>23</sup>

Continuando con esto Wahl nos dice que para Platón “La sustancia es la idea. El alma es pariente de ella. Vemos aquí, por primera vez, la idea de una sustancia espiritual.”<sup>24</sup> Esta

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>21</sup> *Id.*

<sup>22</sup> *Id.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 55.

sustancia espiritual es sumamente importante para el tema que nos atañe, pues de alguna manera se muestra aquí su parentesco con la subjetividad, sobre todo la crítica que Aristóteles realiza a Platón sobre esto, Wahl lo pone de la siguiente manera:

Por ejemplo, puedo atribuir muchas cualidades a Sócrates, pero no puedo atribuir Sócrates a ningún otro; me debo detener en Sócrates. Es el sujeto, y para Aristóteles es la sustancia. Según la interpretación de Aristóteles, el error de Platón consiste en haber dicho que lo bueno y lo justo eran sustancias, siendo que la verdadera sustancia es el individuo. Hay, pues, que distinguir universales y sustancias. Estas últimas se designan mediante nombres. La sustancia es algo que podemos señalar con el dedo, en tanto que lo universal es tal o cual cualidad: indica la especie de la cosa, pero no la cosa particular misma. Un universal no es una sustancia. La sustancia de cada cosa, dice Aristóteles, es lo que le es particular, lo que no pertenece a ninguna otra; pero lo universal pertenece a más de una cosa.<sup>25</sup>

Es así que, de dichas críticas se desprende una nueva teoría de la sustancia [*ousía*] propuesta por Aristóteles. Aquí podemos interrumpir esta parte para continuar con la teoría de la sustancia aristotélica en el siguiente subapartado.

*Conclusiones:* la palabra *sustancia* comparte muchos rasgos con la palabra *subjetividad*, ambas provienen del latín y en sus etimologías significan algo así como “poner debajo” o “yacer”. La idea de sustancia es un equívoco generado por la traducción y el significado de la palabra *ousía*, la cual se tradujo también como *sustancia* y *ente*. En la filosofía presocrática las teorías de la sustancia son asociadas a fenómenos directamente físicos o materiales, es hasta con Platón que la sustancia [*ousía*] adquiere un carácter espiritual. Algunas de las ideas referentes a la teoría de la sustancia platónica son criticadas duramente por Aristóteles, quien propondrá la suya y que veremos a continuación.

## **2.2.- Sujeto y sustancia en Aristóteles**

En esta parte nos dedicaremos a reflexionar sobre las ideas de sujeto y sustancia en Aristóteles, cabe decir que aunque ya se refieren dichas categorías a un solo autor sigue

---

<sup>24</sup> *Id.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 56.

habiendo muchos equívocos. Comencemos hablando de la categoría de sustancia que mencionamos antes. Por ejemplo, las traducciones de Aristóteles que tomaremos<sup>26</sup> en español traducen *ousía* como *entidad* y no como *sustancia*, algo que Paul Ricoeur también prefería, por lo que en este apartado se hablará de *sustancia* y de *entidad* de manera indistinta<sup>27</sup> y se pondrá [*ousía*] cuando corresponda para evitar posibles equívocos (cosa que también haremos con la *esencia* y *quididad* [*ti esti*]). ¿Cuál es la razón de esto? Nos permitimos recordar al lector que el objetivo de este apartado no es dar una definición (clara y distinta) de la *ousía*, sino simplemente dejar en claro cuáles han sido los principales equívocos en su interpretación que perfilaron la *sustancia pensante* cartesiana y su posterior vínculo con la subjetividad moderna. A la discusión filológica de la *ousía* y de la *substantia* nada aportaremos.

Comencemos citando un pasaje de *Las categorías*:

Cada una de las cosas que se dicen fuera de toda combinación, o bien significa una *entidad*, o bien un *cuanto*, o un *cual*, o un *respecto a algo*, o un *donde*, o un *cuando*, o un *hallarse situado*, o un *estar*, o un *hacer*, o un *padecer*. Es entidad –para decirlo con un ejemplo–: *hombre, caballo*; [...] Ninguna de estas expresiones, por sí misma, da lugar a afirmación alguna, pero de su mutua combinación surge la afirmación: en efecto, toda afirmación es, al parecer, verdadera o falsa, mientras que ninguna de las cosas dichas al margen de toda combinación es ni verdadera ni falsa, como, lo por ejemplo, *hombre, blanco, corre, vence*.<sup>28</sup>

Así, tenemos que para el estagirita la *ousía* es algo en cuanto dicho y que cobra significado con su combinación, no en sí misma.

Entidad, la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual. Se llaman *entidades secundarias* las especies a las que pertenecen las entidades primariamente así llamadas, tanto esas especies como sus géneros; v.g.: el hombre individual pertenece a la especie

---

<sup>26</sup> Para la *Metafísica* se utilizará la traducción de Tomás Calvo Martínez y para los *Tratados de Lógica* será la traducción de Miguel Candel Sanmartín.

<sup>27</sup> Sobre todo porque también nos apoyaremos de Jean Wahl y del propio Paul Ricoeur, y en sus comentarios que realiza sobre la *ousía* veremos que ellos siguen utilizando la palabra *sustancia*.

<sup>28</sup> Aristóteles, *Tratados de lógica*, pp. 34-35.

*hombre*, y el género de dicha especie es *animal*; así, pues, estas entidades se llaman secundarias, v.g.: el hombre y el animal.<sup>29</sup>

Aristóteles nos dice que hay dos tipos de sustancias [*ousía*], las primarias y las secundarias, las secundarias, como es obvio van subordinadas a las primarias. Siguiendo esta misma línea argumentativa nos menciona:

de modo que todas las demás cosas, o bien se dicen de las entidades primarias como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos. Así, pues, de no existir las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás: pues todas las demás cosas, o bien se dicen de ellas como de sus sujetos, o bien están en ellas como en sus sujetos; de modo que, si no existieran las entidades primarias, sería imposible que existiera nada de lo demás.<sup>30</sup>

¿A qué refiere Aristóteles con *estar en sus sujetos*? ¿y por qué esto será tan importante para su definición de entidad? Es necesario reflexionar sobre la palabra *sujeto* aquí utilizada por Aristóteles antes de continuar con el análisis de la sustancia. Antonio González nos dice:

Para el Estagirita, el *hypokeímenon* era justamente lo que nosotros llamáramos el sujeto lógico o gramatical, es decir, esa parte de una proposición que “subyace” a los predicados, porque de algún modo es presupuesta por ellos, y los sustenta. Para Aristóteles, esta dimensión lógica estaba íntimamente unida a una dimensión que podemos llamar “ontológica”. Ciertas cosas podrían ser sujeto de las oraciones porque en la realidad serían el “soporte” que necesitan sus diversas cualidades para poder existir. Ésta es la situación privilegiada de la *ousía*, es decir, la “entidad” que, como primera de las categorías, recibe la predicación de todas las demás, y es entonces *hypokeímenon* de las mismas. En un sentido similar, Aristóteles también entendía que la materia podría ser considerada como un “sustrato” que recibe la forma, de modo que también la calificaba como *hypokeímenon* junto con la entidad.<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 35-36.

<sup>31</sup> González, Antonio, “El problema del sujeto”, *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, Vol. 41, pp. 174-175.

Paul Ricoeur también detecta este doble sentido de la *ousía*, como sustrato y como sujeto lógico (*hypokeímenon*)<sup>32</sup>. Como se menciona en lo antes citado, este doble sentido es por la dimensión ontológica que Aristóteles da a la lógica, ya sabemos que el Estagirita habla de la realidad en tanto que dicha. La palabra sujeto (*hypokeímenon*), como aquí se menciona se refiere principalmente al sujeto gramatical y se relaciona con las siguientes acepciones de la RAE que ya se habían citado más arriba: “Asunto o materia sobre que se habla o escribe” así como “Ser del cual se predica o enuncia algo” y por último “Función sintáctica desempeñada por un sintagma nominal que concuerda en número y persona con el verbo, o por una oración subordinada sustantiva que requiere un verbo en tercera persona.” Si se presta atención a estas acepciones con las que podríamos relacionar actualmente al *hypokeímenon* veremos que muchas de ellas pueden confundirse incluso con el objeto o lo objetivo, por ejemplo cuando se habla del asunto o materia, así como cuando nos referimos a eso de lo que se predica, lo mismo pasa con la función sintáctica dentro de un enunciado. Podríamos decir que todas estas acepciones no tienen los rasgos de lo subjetivo ni de la subjetividad moderna que veremos más adelante. Por esto mismo no se toma al *hypokeímenon* (que ya dijimos es el sujeto gramatical) como único punto genealógico para rastrear la subjetividad, hace falta además del *hypokeímenon* reflexionar sobre la sustancia [*ousía*] y sobre la esencia para ver su relación con Descartes y con la subjetividad moderna. Así, continuaremos con el análisis de la *ousía*.

De esta manera podemos decir que a lo que se refiere Aristóteles con *estar en su sujeto* es a la doble dimensión lingüística y ontológica que tiene (o no) algo. *Estar en su sujeto* quiere decir poder ser dicho y existir. Nos dice Paul Ricoeur: “Volviendo sobre el sentido de la sustancia [*ousía*]: no basta decir que la sustancia [*ousía*] es sujeto. Hay que añadir: sujeto *determinado*. La sustancia [*ousía*] debe de ser *ti*, algo.”<sup>33</sup>

Complementemos esto con las definiciones dadas de la *ousía* que aparecen en la *Metafísica*, recordemos que dado que Aristóteles habla de lo que se dice y no de lo que existe, siempre propone varias definiciones, pues es así como se llama a las cosas, aquí se presentan cuatro definiciones de *ousía*.

---

<sup>32</sup> Ricoeur, Paul, *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*, p. 198.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 202.

Se llaman «entidad» [*ousía*]

(1) *los cuerpos simples* —por ejemplo, la tierra, el fuego, el agua y cuantos son tales— y, en general, *los cuerpos y sus compuestos*, animales y divinidades así como *sus partes*. Todas estas cosas se dice que son entidad porque no se predicán de un sujeto; al contrario, las demás cosas (se predicán) de ellos.

(2) En otro sentido, *lo que es causa inmanente del ser de aquellas cosas que no se predicán de un sujeto*: así, el alma para el animal.

(3) Además, *las partes inmanentes de tales cosas, si las delimitan y expresan algo determinado, y si su eliminación acarrea la eliminación del todo*: así, como dicen algunos, la (eliminación) de la superficie (acarrea) la del cuerpo y la de la línea (acarrea) la de la superficie; y el número, en general, es tal según el parecer de algunos (puesto que define todas las cosas y si se eliminara, nada quedaría).

(4) Además, la *esencia*, cuyo enunciado es definición, también ella se dice que es la entidad de cada cosa. Sucede, por demás, que la entidad se denomina tal en dos sentidos: de una parte, el sujeto último que ya no se predica de otra cosa; de otra parte, lo que siendo *algo determinado* es también *capaz de existencia separada*. Y tal es la conformación, es decir, la forma específica de cada cosa.<sup>34</sup>

Dentro de estas definiciones aparecen, nuevamente, la doble versión de sujeto gramatical y de sustrato material. Continuaremos con los argumentos antes de optar por una u otra definición. Sobre la *ousía* aristotélica y su papel respecto de la materia y de la individuación, Jean Wahl nos dice:

Para Aristóteles, la sustancia [*ousía*] es sobre todo la unión de la forma y de la materia. En todo lo de aquí abajo, hay forma y materia. Si hacemos una esfera de bronce, el bronce es la materia y la esfericidad es la forma. Y, en virtud de la forma, una cosa es la cosa determinada que es. La individuación se efectúa por la forma. Es la forma la que da su unidad a la porción de materia a la que se aplica. Entonces, las formas son sustanciales, mientras que los universales no lo son.<sup>35</sup>

Es así también que la categoría de *ousía*, como el propio Aristóteles lo advierte, no puede existir sin sus atributos. Este problema será importante para la filosofía post-aristotélica,

---

<sup>34</sup> Aristóteles, *Metafísica*, p. 194.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 56.

no para él mismo, y este problema es el del individuo (muy relacionado con la subjetividad), sobre esto Jean Wahl nos dice:

Lo que podemos observar respecto de la teoría de Aristóteles, es que, salvo las excepciones que hemos mencionado, la forma en Aristóteles no puede existir jamás independientemente de la materia, y así, de manera general, su sustancia [*ousía*] no es sustancia sin un elemento no sustancial que se le añade.

Aristóteles no puede decirnos realmente qué es la sustancia [*ousía*], no puede sostener que sea la forma sin recaer en el platonismo. Tampoco puede decir qué es la materia. Está obligado a decir que es la unión de materia y de forma. Es, pues, el individuo. ¿Para qué buscar su sustancia si esta sustancia es él mismo?<sup>36</sup>

Paul Ricoeur de alguna manera concuerda con estas afirmaciones al decir:

Tocamos aquí la vacilación más fundamental del aristotelismo que se traduce en su teoría de la sustancia [*ousía*], que, en oposición de la Idea platónica, es un “sujeto”; un existente separado e individual es una “esencia”, “al mismo tiempo” un contenido inteligible. Es por esta razón que sustancia se dice a título primario de la forma, aunque eso que exista sea el compuesto forma-materia. Le Blond, que habla de una aporía de la sustancia (aporía para nosotros, no para Aristóteles) advierte que Aristóteles distinguió correctamente, aunque ligó mal dos nociones: “Noción de contenido inteligible, de esencia, por una parte, y por la otra, noción de sujeto, de existencia separada e individual”. Identificar sustancia y sujeto sería identificar sustancia y materia (tentación evocada y apartada en Z 3). Así Aristóteles se ve también rechazado del lado de una filosofía de la *quiddidad* y no del *individuo*.<sup>37</sup>

Y continúa:

El equívoco del sustantivo *ousía*, que tan mal traduce en francés [y en español] la palabra sustancia, se vuelve a encontrar en el verbo ser conjugado en un tiempo personal, por ejemplo en la distinción de *ti esti* y del *ei esti* donde la traducción latina ha visto la distinción de la esencia y de la existencia. La lógica de Aristóteles, anota Le Blond, sabe distinguir bien las dos cuestiones. Al mismo tiempo, Aristóteles distingue también el uso copulativo y el uso existencial del verbo

---

<sup>36</sup> *Id.*

<sup>37</sup> Ricoeur, *Op. Cit.*, p. 232.

ser, ejemplo: ¿Dios existe?, ¿qué es Dios? “Pero esta distinción no se mantiene firmemente.” Y ¿por qué no? Porque la existencia aristotélica no se corresponde exactamente con lo que nosotros llamamos existencia y que sería la singularidad de los individuos.<sup>38</sup>

Es así como podemos observar que no hay verdaderamente un problema existencial de la subjetividad en Aristóteles, por lo que es el equívoco de la palabra *ousía*, sus traducciones y su polisemia, apuntan a generar múltiples interpretaciones de la misma.

*Conclusiones:* para Aristóteles la *ousía* es una categoría y tiene una doble significación, como sustrato material y como sujeto gramatical (*hypokeímenon*) determinado. Esto es porque en la filosofía del estagirita la lógica y la ontología están ligadas, en tanto que sólo puede hablar de lo dicho que es también lo existente. Por esto mismo la *ousía* no puede existir sin sus atributos, sin algo que se predique de ella pero que no es precisamente ella. Es por esto que el problema de la individualidad no queda resuelta con Aristóteles. El *hypokeímenon* tampoco es el sujeto individual ni el sujeto en el sentido moderno del término, es el sujeto gramatical que a veces puede ser, más bien, un objeto de predicación.

Interrumpiremos aquí este apartado para continuar con algunas palabras sobre esencia [*ti esti*] y su relación con la sustancia [*ousía*]. Como se verá se dará continuación a algunos argumentos que aquí han quedado pendientes.

### **2.3.- Sustancia y esencia**

Paul Ricoeur nos dice que en ciertos puntos respectivos a la filosofía de Aristóteles “La filosofía es ousiología”,<sup>39</sup> es así que en este apartado seguiremos tratando de descifrar esta palabra tan confusa y tratando de rastrear su posible relación con la subjetividad moderna. Esto será, al menos como lo veremos más adelante, como una interpretación muy particular de la sustancia que realiza Descartes. Revisaremos ahora lo correspondiente a la esencia, Jean Wahl nos dice:

---

<sup>38</sup> *Id.*

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 250.

Hay muchas expresiones diferentes que designan la idea de esencia; el *ti esti* de Aristóteles y por otra parte su *to ti en einai* (*quod quid erat*) e igualmente la *quiddidad* y también la forma, la definición, la *ousía* y la *physis*, la *realitas* de los escolásticos (esta palabra la encontramos de nuevo en Kant con este mismo sentido), la posibilidad de Leibniz, son otras tantas designaciones posibles de la esencia.

En todo hecho hay un *que* y un *lo que*. El *que*, el *quod*, el *that* no depende de la esencia; es el elemento de facticidad. Pero el otro elemento el *lo que*, el *quid*, el *what*, depende de la esencia.<sup>40</sup>

Es así que se hace presente nuevamente un equívoco entre la esencia [*ti esti*] y sus traducciones. El *ti esti*, la *quiddidad*, el *lo que es* y la *esencia* serían las traducciones equivalentes que tienen que ver con la *ousía*.

Citemos al estagirita sobre lo anterior: “Y, en primer lugar digamos algunas cosas acerca de ella [de la esencia, *ti esti*] atendiendo a las expresiones: que la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice que es por sí misma.”<sup>41</sup> De esto se sigue que: “[...] el enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él”.<sup>42</sup> Sobre esto Aristóteles propone muchos ejemplos que no mencionaremos aquí, simplemente diremos que a la esencia no se le puede agregar ni quitar nada, pues entonces diríamos que ya no es lo que es. Lo dicho juega un papel importante en la definición de la esencia [*ti esti*]: “Por consiguiente, hay esencia de todas aquellas cosas cuyo enunciado es definición”<sup>43</sup> hay una identidad entre la esencia y lo dicho, como habíamos visto, en Aristóteles la ontología es también la lógica. Es así que la definición última o primaria es la esencia [*ti esti*].

Resulta conveniente ir cerrando este apartado trayendo a colación nuevamente los argumentos de Jean Wahl:

Encontramos una teoría particularmente precisa de la esencia en Avicena, el filósofo árabe, que nos dice que la esencia puede verse bajo tres aspectos: en sí misma, después como encerrada en los seres singulares y por último como presente en el intelecto. Según él, la esencia es neutra por lo que hace a la singularidad y la universalidad; y lo es porque puede devenir universal en el

---

<sup>40</sup> Wahl, Jean, *Op. Cit.*, p. 73-74.

<sup>41</sup> Aristóteles, *Metafísica*, p. 241.

<sup>42</sup> *Id.*

<sup>43</sup> Aristóteles, *Op. Cit.*, p. 242.

intelecto y singular en las cosas. Por esta razón también, Avicena piensa que el ser cuya noción comprende necesariamente la existencia no tiene esencia.<sup>44</sup>

Así, nos encontramos ahora sí con la esencia en un plano metafísico y no precisamente ontológico-lingüístico como lo habíamos visto con Aristóteles, aquí ya se complica con las múltiples traducciones que se hicieron de Aristóteles, entonces ya debemos hablar de *essentia* y no de *ti esti*. Según el argumento de Wahl, Avicena ya concibe una relación entre el intelecto y la esencia, cosa que Aristóteles no hace, pues para él *ousía* y *ti esti* siguen siendo categorías que nos permiten acercarnos al mundo, es decir son herramientas y no cualidades del intelecto. Continuando con la lectura del *Tratado de metafísica* podemos mencionar que:

Según Santo Tomás, hay tres aspectos bajo los cuales podemos contemplar la esencia: según su realidad singular y particular en los individuos que la poseen; según la existencia objetiva que tiene en el espíritu que la piensa; o bien, absolutamente y en sí misma con independencia de sus modos especiales en lo real y en el espíritu. Se tratará solamente de saber si se puede alcanzar la esencia así calificada como independiente y si, por fuerza, no se nos escapa.<sup>45</sup>

Es así que la esencia se clasifica de tres formas, esta lectura es importante con relación a Descartes que como veremos realiza una clasificación de las sustancias, aunque con otros criterios. Wahl continúa:

Entre los filósofos tomistas, Suárez se interesa particularmente en la teoría de la esencia. La esencia toma el nombre de *quiddidad* o el nombre de *essentia*, según que se insista en el hecho de que proporciona la respuesta a la pregunta: qué es la cosa; o en tanto es lo que el acto de existir confiere primero a cada cosa.

Esto es importante porque se relaciona con Aristóteles en el sentido de la definición pero adquiere un carácter existencial cosa que Ricoeur, ya nos había dicho, era imposible de pensar para el estagirita. Por último quisiéramos terminar con algunas palabras de Wahl

---

<sup>44</sup> Wahl, Jean, *Op. Cit.*, p. 74.

<sup>45</sup> *Id.*

sobre la esencia en Descartes, para adelantar algo de lo que se verá en el siguiente apartado.

La idea de esencia en Descartes interviene particularmente en la prueba llamada ontológica, en la que la existencia se deduce de la esencia. La distinción entre esencia y existencia es, según Descartes, una distinción por todos conocida y en la que no vale la pena insistir.

Es justamente esta suposición cartesiana de que la distinción entre la esencia (como *essentia*) y la existencia es conocida por todos lo que causará que Descartes mismo no ahonde en dicho problema o defina los conceptos de sustancia y esencia, lo cual, como veremos lo hará superponerlos algunas veces, relacionarlos o cambiarlos de un plano ontológico a otro epistemológico. Sobre dicha confusión se funda la subjetividad moderna como indagaremos en el siguiente apartado.

*Conclusiones:* el *lo que*, o la *quididad* es lo que depende de la esencia y ésta es a su vez producto del equívoco de la traducción y confusión del *ti esti*. La esencia [*ti esti*] para Aristóteles sigue manteniendo un carácter ontológico-lingüístico que la tradición volverá metafísico. Así concluimos: “la esencia [*ti esti*] de cada cosa es lo que de cada cosa se dice que es por sí misma” es la definición más clara dada por Aristóteles de la esencia [*ti esti*], la cual tiene un carácter lingüístico, pues trata de lo que se dice. El enunciado, o lo enunciado es su definición, lo que hace que sea una unidad de la que no se puede decir más ni menos.

A continuación, nos dedicaremos a rastrear brevemente el nacimiento de la distinción sujeto-objeto para pensar sus cualidades e implicaciones. Como mencionábamos antes, la tradición filosófica ha puesto a Descartes como el fundador de las filosofías del sujeto, aunque, como veremos la palabra sujeto apenas aparece marginalmente en el *Discurso del Método* en las *Meditaciones metafísicas*. Sin embargo, lo que sí aparece en dichos textos es una serie de cualidades y conceptos (como alma, espíritu, sustancia, cuerpo, etc.) que pueden ser fácilmente clasificadas como subjetivas u objetivas, y lo que aparece también son estos mismos conceptos agrupados bajo una dualidad que la tradición posterior llamará sujeto-objeto, veamos cómo es esto posible.

### 3.

#### **La fundación del sujeto en Descartes:**

Este apartado está dedicado a pensar y analizar el pensamiento de René Descartes para reflexionar sobre cómo es que sus argumentos funcionan para fundar el pensamiento moderno sobre la subjetividad. El filósofo, que la tradición ha puesto como el fundador de la modernidad, legitimó la existencia en la figura del yo y así se vuelve una lectura necesaria para su revisión y para ubicarlo como precursor de las llamadas *filosofías del sujeto*.

En el curso de 1982 titulado *La hermenéutica del sujeto*, Foucault establece una genealogía de cierto tipo de forma de hacer filosofía a partir de lo que él llama el “momento cartesiano”, asimismo le opone una serie de tradiciones y de pensadores que intentan contrarrestar dicha forma de hacer filosofía. Por otro lado, en *Sí mismo como otro*, Paul Ricoeur se deslinda de las “filosofías del sujeto” y dedica la introducción de dicho libro a mostrar las aporías del autor de las *Meditaciones metafísicas*. Por todo esto recordar ciertos puntos del pensamiento de René Descartes se vuelve un paso ineludible.

Así, comenzamos este apartado con algunas palabras que pretenden revisar y problematizar el método cartesiano y su relación con la distinción entre sujeto y objeto. Después de esto se revisarán las *Meditaciones metafísicas* y su importancia en el pensamiento filosófico.

#### **3.1.- El método y el espíritu**

El *Discurso del método* fue publicado originalmente en 1637 por René Descartes, ahí lo que se pretende, como apunta su subtítulo, es buscar un camino para poder dirigir la razón y encontrar la verdad en las ciencias. Lo que aquí nos interesará es ver de manera sucinta la relación que existe entre este método y la distinción sujeto-objeto.

La intención de Descartes de generar un método y un discurso sobre éste es (como él mismo lo dice): evitar caer en lo falso. Ahora bien, según nuestro autor se cae en lo falso por falta de razón o de buen sentido, los cuales están repartidos igualmente en todos

los hombres.<sup>46</sup> “No basta, en efecto, tener el ingenio bueno; lo principal es aplicarlo bien”,<sup>47</sup> nos dice Descartes, lo cual quiere decir que llegar a la verdad no obedece a un talento o a alguna naturaleza especial que sólo tienen unos cuantos hombres, la capacidad de llegar a la verdad radica en la *aplicación* de la razón. El modo de aplicar la razón es el método. “Mi propósito, pues, no es el de enseñar aquí el método que cada cual ha de seguir para dirigir bien su razón, sino sólo exponer el modo cómo yo he procurado conducir la mía.”<sup>48</sup>

Después, nuestro autor nos comenta, a través de la metáfora de la construcción arquitectónica<sup>49</sup>, que se tiene que desconfiar de la tradición, que no se puede confiar de cosas no demostradas por uno mismo: “No podía yo elegir a una persona cuyas opiniones me parecieran preferibles a las demás, y me vi como obligado a emprender por mí mismo la tarea de conducirme.”<sup>50</sup> Así, a continuación se mencionan los cuatro preceptos propuestos por Descartes para llegar a la verdad:

Fue el primero el no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente en mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.

El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinare en cuantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución.

El tercero, conducir ordenadamente mis pensamientos, empezando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, gradualmente, hasta el conocimiento de los más compuestos, e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente.

Y el último, hacer en todos unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada.<sup>51</sup>

En múltiples ocasiones, se menciona nuevamente esta cualidad del método como forma de aplicación de la razón. Ésta última ya se nos dijo, es natural e inherente al hombre, a

---

<sup>46</sup> Descartes, René, *Discurso del método*, p. 101.

<sup>47</sup> *Id.*

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 114.

su *especie*<sup>52</sup>. Sin embargo, el método no es inherente al hombre, no es cuestión de ingenio natural y viene dado a través de la práctica, de la prueba y el error. Es decir, es ajeno al hombre, exterior al espíritu. Por ejemplo, Descartes nos dice: “Sin contar con que, aplicándolo, sentía que mi espíritu se iba acostumbrando poco a poco a concebir los objetos con mayor claridad y distinción [...]”<sup>53</sup> Así, el espíritu sufre un proceso de acostumbramiento al método, es más, el método es algo que se ejercita “[...] para afianzarlo mejor en mi espíritu.”<sup>54</sup>

*Conclusiones:* de esta forma nos queda claro que Descartes nos plantea un modelo en el que el método es contingente en relación al espíritu (el cual contiene a la razón), por esto ya nos plantea una especie de primer dualismo, si bien no del alma y el cuerpo o del objeto y sujeto propiamente, sí se nos plantea una dualidad en la que el espíritu tiene que adoptar algo ajeno a él para aplicarlo (como una herramienta) a otra cosa. Dicho dualismo se ve más claramente en las *Meditaciones*, sin embargo, queríamos dejar en claro que bajo el supuesto de todo método subyace ya un principio de exterioridad, de contingencia, de división del mundo, pues el método es algo que el hombre adopta desde el exterior (de manera epistemológica) y que no lo constituye propiamente.

### **3.2.- Las *Meditaciones metafísicas* y la dualidad**

Como el propio autor nos lo dice, las *Meditaciones* fueron escritas antes que el *Discurso del método*, pero fueron publicadas hasta 1641. El problema de Descartes es el mismo, cómo acceder al conocimiento de lo verdadero y cómo no caer en lo falso; para realizar dicha tarea se apoya en un primer argumento: los sentidos engañan.

Todo lo que hasta ahora he recibido como lo más verdadero y seguro lo he aprendido de los sentidos, o por los sentidos: ahora bien, algunas veces he comprobado que esos sentidos eran engañadores, y es prudente no fiarse nunca por completo de quienes hemos sido alguna vez engañados.<sup>55</sup>

---

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 115-116.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>55</sup> Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, p. 14.

De manera muy parecida a la anteriormente vista con el método, se nos plantea a los sentidos como algo que no es él mismo. Cuando decimos *él mismo*, decimos también, junto con el autor, *espíritu* (que ya sabemos es racional por naturaleza). Podríamos ir apuntando aquí que se puede calificar al espíritu como *subjetivo* y al método y a los sentidos como *objetivos*, más adelante plantearemos el giro copernicano que da Kant y su crítica a este dualismo.

Para Descartes los sentidos nos engañan y en diversas ocasiones ejemplifica este engaño apelando a las sensaciones obtenidas del sueño, las cuales, nos dice, no son reales.<sup>56</sup> Así, nuestro autor continúa en su segunda meditación y nos dice:

Supongo entonces que todas las cosas que veo, son falsas; me persuado de que, de todo lo que mi memoria repleta de mentiras me representa, nada ha sido jamás; pienso que no tengo sentidos; creo que el cuerpo, la figura, la extensión, el movimiento y el lugar no son más que ficciones de mi espíritu. ¿Qué será entonces lo que podrá ser considerado verdadero? Tal vez únicamente que en el mundo no hay nada cierto.<sup>57</sup>

Aquí el cuerpo apareció como una ficción del espíritu, lo cual presenta ya los indicios de una dualidad, entre la certeza de la razón del espíritu y las ficciones de los sentidos del cuerpo. Más adelante formula la solución de este problema aquí presentado:

Pero entonces al menos yo ¿no soy algo? Ya he negado, sin embargo, que tuviese sentidos, o cuerpo. Pero sin embargo titubeo, porque ¿qué se sigue de ello? ¿Soy acaso tan dependiente del cuerpo y de los sentidos como para no poder ser sin ellos? [...] ¿no me he persuadido también de que yo no era? Ciertamente no; sin duda que yo era, si me he persuadido, o sólo si yo he pensado algo. Sin embargo, hay no sé que engañador muy poderoso que emplea su destreza en engañarme siempre. Pero entonces no hay duda de que soy, si me engaña.<sup>58</sup>

Es así como Descartes establece la dualidad entre el cuerpo y el espíritu para poder salir del problema de la duda del mundo. Él no puede admitir ser algo tan dependiente del cuerpo que tiene que afirmar que es diferente de sus sentidos y de su corporalidad. Si lo

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 19.

engaña no hay duda de que es, de que existe. Es así como líneas más adelante dirá la célebre proposición de “*yo soy, yo existo.*”<sup>59</sup>

Luego de esto, nuestro autor pasa a describir ciertas características de esta dualidad, primero comienza diciendo ciertas características de lo que él considera que son ciertos atributos del cuerpo y luego del alma, para hacer un examen y saber cuáles de ellos están efectivamente en él. Sobre esto comienza diciendo:

En primer lugar me consideraba como alguien que poseía un rostro, manos, brazos y toda esta máquina compuesta de huesos y de carne, tal como aparece en un cadáver, y a la cual designaba con el nombre de cuerpo.<sup>60</sup>

Es importante mencionar aquí el argumento de Caleb Olvera sobre cómo aparece el posesivo, pues si el rostro o las manos son algo que se posee entonces es algo que aparece como diferente a mí, como mi posesión y no lo que me constituye.<sup>61</sup> Enseguida el texto cartesiano nos dice:

Consideraba además que me alimentaba, caminaba, sentía y pensaba, y refería todas estas acciones al alma; pero no me detenía a pensar en lo que era esa alma o si me detenía en ello, imaginaba que era algo en extremo raro y sutil, como un viento, una llama o un aire muy fino, que se me insinuaba y se expandía por mis partes más burdas.<sup>62</sup>

Esta alma es lo que aparece como difícil de conocer para Descartes, como algo raro y sutil que tiene que ser conocido. Una de las implicaciones más importantes es que aquí el alma aparece como un ente análogo al de un fenómeno físico, es decir, como un aire o un viento. Algo invisible pero no precisamente inmaterial, muy parecido a la *ousía*. En Descartes se utiliza la palabra alma y espíritu casi como sinónimos, lo mismo pasa con la palabra mente, lo cual nos revela de donde viene su concepción de lo que hoy nosotros llamamos subjetividad: proviene de una concepción religiosa. Es decir, aunque no

---

<sup>59</sup> *Id.*

<sup>60</sup> *Id.*

<sup>61</sup> Olvera, Caleb, *Las disoluciones de la primera persona*, p. 53.

<sup>62</sup> Descartes, René, *Op. Cit.*, pp. 19-20.

diríamos que el alma es subjetividad ciertamente que se comparten rasgos comunes, como lo de la oposición al cuerpo algo que podría ser análogo a la objetividad.

Como comentábamos antes, en todas las *Meditaciones metafísicas* Descartes casi no utiliza la palabra subjetividad,<sup>63</sup> sin embargo utiliza la palabra *sustancia* cuyas connotaciones pueden servir para pensar en este cumulo de características (como alma o espíritu) que no se reducen a lo corporal, a lo objetivo diríamos hoy. Para nuestro autor, la existencia se basa efectivamente en estas características atribuidas al alma o al espíritu y que no se reducen a lo corporal, dichas características encuentran su auge en la duda del pensamiento. Así es cómo se descalifican las características asociadas a la sensación:

Otro es el de sentir, pero tampoco se puede sentir sin el cuerpo: además de que en otras ocasiones he pensado que sentía muchas cosas durante el sueño, las cuales al despertarme he reconocido no haberlas sentido efectivamente.<sup>64</sup>

Inmediatamente después de esto se comenta otra serie de características de él mismo que, en sus palabras, *sí le pertenecen*:

Otro es el de pensar; y aquí encuentro que el pensamiento es un atributo que me pertenece: sólo él no puede ser desprendido de mí. Yo soy, yo existo: esto es cierto; pero ¿por cuánto tiempo? A saber, por el tiempo que piense; porque tal vez sea posible que si yo dejara de pensar, cesara al mismo tiempo de ser o de existir.<sup>65</sup>

Es así como nuestro autor se identifica más con el pensamiento que con la sensación, y es así cómo divide al mundo en dos. Este primer dualismo hasta aquí presentado es de un carácter epistemológico, Descartes nos está diciendo cómo es que se pueden conocer las cosas, a partir de qué es posible llegar a la verdad, pero más adelante presentará una división ontológica, sobre cómo es que las cosas están efectivamente separadas no en dos sino en tres, pues a nuestro primer dualismo añade la sustancia divina.

---

<sup>63</sup> La palabra *sujeto* la utiliza muy pocas veces y casi siempre como verbo, no como sustantivo. Por ejemplo en su tercera meditación dice: “es cierto que concibo entonces algo como sujeto de la acción de mi espíritu [...]”, *Ibid.*, p. 28.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>65</sup> *Id.*

*Conclusiones:* Descartes establece la duda de los sentidos y esto le da pie a dudar de todo lo corporal y por lo tanto de lo material, así funda la certeza en el pensamiento y éste crea, a su vez, la certeza del yo. Es gracias a este mismo movimiento que funda una dualidad entre el alma y el cuerpo. Esta dualidad tiene un carácter epistemológico, es decir, hay dos tipos de conocimientos, los que me son dados a través del alma y los que me son dados a través del cuerpo. Descartes utiliza las palabras *alma*, *mente* y *espíritu* casi como sinónimos, todos estos serán después englobados dentro de lo que hoy llamamos subjetividad y así se muestra una raíz religiosa de la subjetividad, como algo que somos y que no es corporal, un alma.

Ahora nos gustaría tratar el problema de la sustancia y la identificación en el ejemplo del pedazo de cera que nuestro autor propone. Dicho ejemplo nos servirá para ver hasta qué punto la idea de sustancia (como algo que permanece y sigue constante sin importar los cambios corporales o físicos) puede servir para pensar la subjetividad. Pues, según las acepciones de sujeto, subjetivo y subjetividad antes revisadas, dichos conceptos son algo que no tienen que ver con lo objetivo ni con lo material.

### **3.3.- Sustancia y subjetividad: *Meditaciones metafísicas***

En la segunda meditación metafísica, Descartes nos propone el clásico y comentado caso de la pieza de cera y cómo es que se puede conocer su sustancia si su forma material cambia.

Tomemos, por ejemplo, este pedazo de cera que acaba de ser sacado de la colmena: aún no ha perdido la dulzura de la miel que contenía, mantiene todavía algo del perfume de las flores de donde fue recogido; su color, su figura, su tamaño son visibles; es duro, frío, se toca y, si lo golpeas, dará algún sonido. En fin, todas las cosas que pueden distintamente hacer parte de un cuerpo, se encuentran en él.

Pero he aquí que, mientras hablo, lo acercan al fuego: lo que quedaba en él de sabor se esfuma, el olor se desvanece, su color cambia, su figura se pierde, su tamaño aumenta, se vuelve líquido, se calienta, apenas se puede tocar, y, aunque se golpee, no dará sonido alguno. ¿Permanece la misma cera después de este cambio? Hay que confesar que permanece; y nadie lo puede negar. ¿Qué es

entonces lo que se conoce de este pedazo de cera con tanta distinción? No puede ser ciertamente nada de aquello que he notado en él por medio de mis sentidos [...].<sup>66</sup>

Más adelante nuestro autor continúa:

Es necesario, por lo tanto, aceptar que yo no podría ni siquiera concebir con la imaginación lo que es esta cera, y que únicamente mi entendimiento lo concibe; me refiero a este pedazo de cera en particular, porque en la cera en general es aún más evidente.<sup>67</sup>

Descartes nos dice que la única manera de tener una certeza de que el pedazo de cera continúa siendo cera es gracias al entendimiento. Ni la imaginación ni la sensibilidad pueden acceder a conocer realmente lo que es la cera, lo que podría ser su sustancia. Es así, que, para el autor de las *Meditaciones metafísicas*, hay una forma de llegar a conocer la verdad de las cosas y esta forma es a través de lo espiritual o racional, con algo que permanece oculto a los sentidos y que permanece a pesar de los cambios físicos, es así cómo esta discusión se relaciona con la categoría de sustancia.

Como comentamos antes, la palabra sujeto proviene de la palabra latina *subiicere* que significa “poner debajo” o “someter”, es decir, en su acepción etimológica sujeto es eso que yace, que está abajo, que está sometido. Pasa algo muy parecido con la palabra sustancia, pues ésta proviene del latín *substantia* a su vez derivado de *substare* que significa “estar debajo.” Con esto queremos decir que ambos términos, sustancia y subjetividad, están asociados y parecen referir a algo que yace debajo, oculto a la vista pero que constituye algo.

Reflexionemos un poco sobre la noción de sustancia antes de continuar, para ver cómo es que se relaciona con la subjetividad. Ya habíamos mencionado la equivocidad del término *sustancia* proveniente de la palabra griega *ousía* que significaba también *ente, sustancia, forma y ser*.<sup>68</sup> Concluimos anteriormente siguiendo a Wahl y a Ricoeur que *ousía* es un equívoco que puede significar sustrato material y sujeto gramatical

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>68</sup> Olvera, Caleb, *Op. Cit.*, p. 23.

indistintamente para Aristóteles,<sup>69</sup> que en su origen tenía un referente directamente material y que comenzó a espiritualizarse con Platón<sup>70</sup> hasta llegar a la tradición cristiana, que es donde se asocia con la intelectualidad,<sup>71</sup> con *lo pensante* podríamos decir con Descartes.

En todo caso aparece el mismo problema de intercambiar adjetivos o verbos por sustantivos, o de intercambiar categorías del pensamiento aristotélico y transponerlas a la metafísica cristiana, mismo problema que antes habíamos tratado de evitar en relación a la subjetividad. Tal como antes se tiene que evitar caer en él, dicho error no es ajeno a Descartes, pues:

Otro problema es que, en su origen, la idea de materia era la misma que la de sustancia, entonces suponer una sustancia material es suponer una sustancia sustancial. Descartes y todos los que sostendrán una sustancia material no están haciendo otra cosa que refinar el enredo lingüístico proveniente de la palabra *ousía*.<sup>72</sup>

Sobre esto mismo, Jean Wahl nos dice que sobre la *sustancia pensante* cartesiana lo siguiente:

Encontramos la idea de sustancia en tres momentos diferentes de la filosofía de Descartes. Una vez que ha declarado "Pienso, luego existo", se pregunta: "¿Qué soy?" y responde "Soy una 'Cosa pensante, soy un alma." Y rápidamente (demasiado rápidamente, dicen Kant y sus seguidores) saca como conclusión del acto del pensamiento la sustancia pensante. El idealismo de Descartes se pone de manifiesto en el hecho de que la primera sustancia que descubre es la sustancia pensante, que al mismo tiempo es sustancia pensada; es completamente transparente a sí misma. El pensamiento concibe otra sustancia diferente de él y que es la sustancia-extensión. Descartes lo muestra con el célebre ejemplo de la cera. Lo que las cosas tienen de permanente son el espacio,

---

<sup>69</sup> *Supra*, p. 34.

<sup>70</sup> *Supra*, p. 27.

<sup>71</sup> Nos permitimos volver a citar aquí a Wahl: "Según Santo Tomás, hay tres aspectos bajo los cuales podemos contemplar la esencia: según su realidad singular y particular en los individuos que la poseen; según la existencia objetiva que tiene en el espíritu que la piensa; o bien, absolutamente y en sí misma con independencia de sus modos especiales en lo real y en el espíritu." Al citar esto estamos pensando en el segundo aspecto aquí presentado. Wahl, Jean, *Op. Cit.*, p. 74.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 30.

la extensión, la amplitud indefinida. Todo lo que es real en el objeto es la universalidad de esta sustancia extensa que estudian las matemáticas.<sup>73</sup>

Ahora tenemos en cuenta los enredos y errores de los términos de sustancia y de subjetividad y bajo esta mirada tenemos que leer a nuestros autores para detectar a qué se refieren cuando usan dichos términos. Sigamos con nuestra lectura del pensamiento cartesiano y mencionemos lo que se nos dice en las *Conversaciones con Bruman*:

VII, 161. *Se llama sustancia toda cosa en la que está inmediatamente, como en su sujeto, y por la cual existe, algo que percibimos, esto es, alguna propiedad o cualidad o atributo cuya idea real está en nosotros.*

Además del atributo que especifica a una sustancia, debe concebirse también la sustancia que subyace al atributo; así, por ejemplo, puesto que la mente es una cosa pensante, no sólo es pensamiento, sino también una sustancia que piensa.<sup>74</sup>

Aquí se muestra claramente el enredo antes mencionado, pues en el texto citado se trata a la sustancia como algo que contiene propiedades, cualidades o atributos, así, se nos advierte también que la sustancia es lo que subyace al atributo. Una sustancia es eso que está bajo los atributos, las cualidades o las propiedades. A continuación veremos otras características de la sustancia en Descartes y de esta manera se verá su relación con la subjetividad. Así, nuestro autor nos dice:

En cuanto a las ideas claras y distintas que tengo de las cosas corporales, hay algunas que parece que he podido sacar de la idea que tengo de mí mismo, como aquellas que tengo de la sustancia, de la duración, del número y otras cosas semejantes. Porque cuando pienso que una piedra es una sustancia, o bien una cosa que de por sí es capaz de existir, y luego que yo soy una sustancia, aunque conciba muy bien que yo soy una cosa que piensa y no extensa, y que la piedra por el contrario es una cosa extensa y que no piensa, y que por tanto entre estas dos concepciones se encuentra una notable diferencia, sin embargo, parecen convenir en que representan sustancias.<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Wahl, Jean, *Op. Cit.*, p. 57.

<sup>74</sup> Descartes, René, *Op. Cit.*, p. 278.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 33.

Así, Descartes nos dice que él y una piedra son sustancias, la diferencia es que la piedra es una sustancia puramente extensa y él es una sustancia que piensa. Aquí aparece la dimensión ontológica de las divisiones cartesianas, pues aquí el carácter extenso de la piedra no sólo se aplica para su forma de conocerla (la división no es solamente epistemológica), sino que nuestro autor describe cómo es que de hecho se manifiestan los seres.

En lo que concierne a otras cualidades, de las cuales están compuestas las ideas de las cosas corporales, a saber, la extensión, la figura, la situación y el movimiento de lugar, es verdad que no están formalmente en mí, ya que yo no soy más que una cosa que piensa; pero, puesto que son sólo ciertos modos de la sustancia, y como vestidos bajo los cuales la sustancia corporal nos aparece, y como yo mismo soy también una sustancia, parece que podrían estar contenidos en mí de manera eminente.<sup>76</sup>

Inmediatamente después de esto, Descartes agrega otro tipo de sustancia, la cual es Dios, así: “Con el nombre de Dios entiendo una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente, todopoderosa, y, por la que yo mismo, y todas las demás cosas que existen (si es verdad que hay algunas que existen), han sido creadas y producidas.”<sup>77</sup> De esta forma, la ontología cartesiana está completa y reúne a tres sustancias (extensa, pensante y divina). Muy diferente de su epistemología que nos dejaba ver solamente dos formas del conocimiento y que antes vimos, las cuales eran: a través de la sensibilidad del cuerpo o a través del pensamiento del espíritu.

*Conclusiones:* de esta manera vemos cómo para nuestro autor la noción de sustancia es sumamente importante para definir lo que él mismo es. Esta noción sigue manteniendo sus significados de lo que permanece y subyace al pensamiento (que él admite ser) y que lo identifica como tal. Podríamos asociar ciertas características compartidas de la sustancia pensante cartesiana con lo que hoy llamamos subjetividad, con sus diferencias que dieron el paso a los enredos antes vistos. Así, para Descartes hay una sustancia divina que es dios y que es la sustancia infinita, además de una sustancia

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>77</sup> *Id.*

extensa que es un cuerpo y por último hay una sustancia que piensa, que es él mismo. El problema con esto es que la noción misma de sustancia se nos aparece como análoga a los fenómenos físicos (análoga al aire o viento) y que se opone a lo corporal y lo divino, lo cual nos deja no con una cualidad (como sería si hablásemos de la subjetividad) sino con un sustantivo.

De esta forma, la tarea que ahora nos corresponde es reflexionar sobre la definición del sujeto y subjetividad en el pensamiento de Immanuel Kant. Como veremos hay diferencias muy profundas en dicho pensamiento, críticas a las proposiciones cartesianas que el filósofo de Königsberg realiza y sobre las cuales establece un distanciamiento de las filosofías del sujeto que luego influirá fuertemente tanto en Paul Ricoeur como en Michel Foucault.

#### 4.

#### **El sujeto y el yo en Kant**

El giro copernicano dado por Immanuel Kant en el pensamiento, su crítica a la metafísica y sus supuestos sobre la subjetividad y sobre el sujeto trascendental son puntos que han marcado a muchos filósofos posteriores, entre ellos están Paul Ricoeur y Michel Foucault. Así, Paul Ricoeur se designa a sí mismo como kantiano post-hegeliano, mientras que Michel Foucault asume su trabajo dentro de la filosofía crítica y de la modernidad, ambas inauguradas por Kant. Esto ha hecho que se vuelva necesario dar un paso a través de algunos de sus postulados para pensar en el problema de la subjetividad kantiana y posteriormente ver cómo reacciona a ella tanto Foucault como Ricoeur.

De esta forma, nos abocaremos a reflexionar brevemente sobre el papel del sujeto trascendental, el cual es una parte fundamental del pensamiento de Kant y que va de la mano con el giro copernicano. Después realizaremos un breve recorrido por las implicaciones morales del sujeto tal como Kant lo plantea, para esto nos guiaremos más con la lectura de *La Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que con la *Crítica de la razón práctica*, ya que este texto tuvo influencia en Foucault y sobre todo en Ricoeur, quien en un libro titulado *La naturaleza y la norma* (escrito a manera de diálogo

con Jean-Pierre Changeux) defenderá fuertemente los argumentos del texto kantiano. Igualmente dedicaremos algunas palabras a la Antropología de Kant que para Foucault fue muy importante, así como a su texto dedicado a la ilustración. Por último revisaremos algunos argumentos sobre la separación que Kant propone entre la moral y la estética, cosa que Foucault, como lo argumentaremos después, intentará abolir con la estética de la existencia.

#### **4.1.- El sujeto trascendental y el giro copernicano**

Es momento de abocarnos a pensar el llamado *giro copernicano* dado por la filosofía de Kant, el cual, como veremos, esconde una nueva forma de subjetividad a la anteriormente planteada por Descartes y con ello una nueva moral. La expresión del giro copernicano se popularizó a partir de un fragmento del *Prólogo a la segunda edición* de la *Crítica de la razón pura*, el cual nos permitimos citar:

Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero todos los intentos de establecer, mediante conceptos, algo *a priori* sobre ellos, con lo que ensancharían nuestro conocimiento, quedaban anulados por esta suposición. Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento; lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de ellos *a priori* que haya de establecer algo acerca de los objetos, antes que nos sean dados. Ocurre aquí lo mismo que con los primeros pensamientos de Copérnico quien al no poder adelantar bien con la explicación de los movimientos celestes cuando suponía que todas las estrellas giraban en torno del espectador, ensayó si no tendría mejor resultado si hicieran girar al espectador, y dejara, en cambio, en reposo a las estrellas. Ahora bien, en la metafísica se puede hacer un ensayo semejante, en lo que concierne a la *intuición* de los objetos. Si la intuición debiese regirse por la naturaleza de los objetos, no entiendo cómo se podría saber *a priori* algo sobre ella; pero si el objeto (como objeto de los sentidos) se rige por la naturaleza de nuestra facultad de intuición, entonces puedo muy bien representarme esa posibilidad.<sup>78</sup>

En la primera línea del fragmento citado, Kant nos pinta una historia de la filosofía y cómo es que ésta ha intentado aproximarse al mundo desde entonces. La idea de que los

---

<sup>78</sup> Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, p. 19-20.

objetos tienen que regirse por el sujeto, y no éste por aquellos, plantea un conocimiento subjetivo. Es decir, el conocimiento se produce y está determinado por el sujeto y no por el objeto. Se tiene que decir que dicho conocimiento es subjetivo aunque no relativo, pues está determinado por leyes *a priori*.

Kant llega a este giro copernicano por tratar de solucionar el debate entre el dogmatismo y el empirismo, así como por, nos dice María de Jesús Vázquez Lobeiras, tratar de pensar en el origen del conocimiento. Así, la postura de Kant:

podría caracterizarse, en términos generales, como el punto de vista de la mediación. Kant establece el principio de que, incluso en el nivel más elemental del conocimiento, en las sensaciones, se da una mediación, la mediación a través de las formas de la sensibilidad o intuiciones puras. El atomismo gnoseológico característico del empirismo, que consideraba las sensaciones aisladas como los primeros datos del conocimiento, se transforma de raíz en la estética trascendental kantiana. En el dato sensible mismo existe elaboración por parte de la conciencia. La experiencia, en su nivel más elemental, aparece capturada, valga la metáfora, por la subjetividad.<sup>79</sup>

Es así que subjetividad, conocimiento y experiencia van de la mano en el pensamiento de Immanuel Kant, cosa muy distinta en Descartes, pues como lo vimos, éste desvinculaba completamente las cualidades subjetivas (digamos con el lenguaje cartesiano: la sustancia pensante, el espíritu, el alma) de las cualidades objetivas (el cuerpo, las cosas, la sensibilidad).

Recuérdese que uno de los postulados principales por los que Descartes llegaba al *pienso, luego existo* fue el de que los *sentidos nos engañan*. Kant, ya desde la *Antropología en sentido pragmático* realiza una apología de la sensibilidad para decir que los sentidos no engañan: “porque [los sentidos] no juzgan nunca.”<sup>80</sup>

La subjetividad entonces para Kant no puede ser pensada como una sustancia sino como una condición de posibilidad del conocimiento, que Kant nombra *apercepción pura*, en sus propias palabras:

---

<sup>79</sup> Vázquez Lobeiras, María de Jesús, “Immanuel Kant: el giro copernicano como ontología de la experiencia”. *Éndoxa: series filosóficas*, p. 71.

<sup>80</sup> Kant, Immanuel, *Antropología en sentido pragmático*, p. 49.

El *Yo pienso* debe *poder* acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar; o bien que la representación sería imposible, o que, al menos, no sería nada para mí. Aquella representación que puede estar dada antes de todo pensar se llama *intuición*. Por consiguiente, todo múltiple de la intuición tiene una referencia necesaria al *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que ese múltiple se encuentra. Pero esta representación es un acto de la espontaneidad, es decir, no puede ser pensada como perteneciente a la sensibilidad. La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la *apercepción empírica*.<sup>81</sup>

El *Yo pienso* no es entonces la comprobación de la sustancia pensante como en Descartes, sino que es la muestra de la unidad de la representación de la *apercepción pura* o, como Kant también le llama, *sujeto trascendental*. Pues para Kant el *Yo pienso* es “la forma de la apercepción inherente a toda experiencia y anterior a ella”.<sup>82</sup> Para Heidegger:

Dos cosas constituyen lo positivo en el análisis kantiano: por una parte, en el plano óptico, Kant ve la imposibilidad de reducir el yo a una sustancia; por otra parte, sostiene que el carácter del yo es el “yo pienso”. No obstante, Kant vuelve a entender a este yo como sujeto y, por consiguiente, en un sentido ontológicamente inadecuado. Porque el concepto ontológico de sujeto no caracteriza la ipseidad [Selbstheit] del yo en tanto que sí-mismo, sino la mismidad [Selbigkeit] y permanencia de algo que ya está siempre ahí. Determinar ontológicamente el yo como sujeto significa plantearlo como un ente que ya está siempre ahí. El ser del yo es comprendido como realidad de la *res cogitans*.<sup>83</sup>

Este análisis realizado por Heidegger sobre Kant es fundamental para nosotros, pues nos dice específicamente que Kant no piensa al yo ni a la subjetividad (como sujeto trascendental o apercepción pura) como una sustancia, cosa que Descartes sí hacía al proponer la sustancia pensante. Entonces, la subjetividad se separa definitivamente de la *ousía*.

---

<sup>81</sup> Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, pp. 163-164.

<sup>82</sup> Citado en Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, p. 337.

<sup>83</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, p. 339. Hemos modificado un poco la traducción de Jorge Eduardo Rivera, quien traduce Selbstheit por mismidad y Selbigkeit por identidad. La razón de esto es que estamos siguiendo la traducción de estos conceptos realizada por Paul Ricoeur en *Sí mismo como otro*, para él mismidad [Selbigkeit] e ipseidad [Selbstheit] serán sumamente importantes.

Igualmente, Heidegger realiza una distinción de dos conceptos: ipseidad [Selbstheit] y mismidad [Selbigkeit] con referencia al problema del sujeto. La ipseidad caracteriza al yo en tanto que sí mismo y la mismidad caracteriza la permanencia, algo más parecido a la *ousía*. Tomamos la decisión de interrumpir aquí nuestro análisis para ofrecer algunas conclusiones, para nosotros es sumamente importante subrayar e ir definiendo el campo de acción de los conceptos de ipseidad [Selbstheit] y mismidad [Selbigkeit] que serán recuperados por Ricoeur en *Sí mismo como otro*, más adelante, en el capítulo IV dedicado a este autor ofrecemos un análisis de dichos conceptos.

*Conclusiones:* el giro copernicano de Kant plantea que todos los objetos de conocimiento se tienen que adaptar a las capacidades del conocimiento humano mismo. Es así que en lugar de ahondar sobre lo que son los objetos se tiene que ahondar en nuestras posibilidades de conocimiento, esto es lo que Kant hará en sus críticas. Para esto Kant defiende y da valor al conocimiento extraído de la sensibilidad, cosa que Descartes había criticado fuertemente. No se puede decir que ni el *Yo pienso* ni en general la subjetividad (como sujeto trascendental) en Kant sean conceptos parecidos a los de la sustancia [ousía], pues el papel de la apercepción pura es la condición de toda representación y el *Yo pienso* es su posibilidad de unidad de las representaciones.

#### **4.2.- El yo moral kantiano**

En este apartado se explica la relación de la razón pura con la razón práctica, como diferenciación del dominio dentro de la misma capacidad subjetiva del hombre. Asimismo, se explicará el *imperativo categórico* (punto fundamental de la razón práctica) que será importante para Ricoeur y para Foucault, éste último le opondrá la estética de la existencia. Para explicar lo antes dicho nos remitimos al texto *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* publicado por Kant en 1785, el mencionado texto comienza hablando sobre una división de tres ciencias:

La antigua filosofía griega se dividía en tres ciencias: la *física*, la *ética* y la *lógica*. Esta división se adecua perfectamente a la naturaleza del asunto y no hay nada que corregir en ella, a no ser añadir

el principio en que se fundamenta, para cerciorarse así de que efectivamente es completa y poder determinar exactamente las necesarias subdivisiones.<sup>84</sup>

Cuando Kant menciona la labor de la fundamentación de dichas ciencias está pensando en su trabajo denominado crítica. Es decir, en dar un paso atrás para ver el campo de posibilidad de toda ciencia, sus alcances y posibles contenidos. Veremos cómo es que al final la taxonomía kantiana que divide las facultades humanas varía de las ciencias como se presentan en el fragmento citado, esto se debe, nuevamente a que se trata de las facultades y fundamentaciones y no de las ciencias mismas. Ahora bien, siguiendo con el texto de 1785, nuestro autor nos dice:

La filosofía formal se llama *lógica*, mientras que la material, la cual trata con determinados objetos y las leyes a que se hallan sometidos éstos, se divide a su vez en dos. Pues esas leyes lo son de la *naturaleza* o de la *libertad*. La ciencia que versa sobre las primeras recibe el nombre de *física* y la que versa sobre las segundas el de *ética*. Aquélla se denomina también teoría de la naturaleza y ésta, teoría de las costumbres.<sup>85</sup>

Seguimos así con la taxonomía de las ciencias kantianas, y ya desde aquí notamos que el peso que recae sobre la libertad, la cual es definitiva para emprender el trabajo de una ciencia de la ética. De la misma manera el fragmento citado nos dice que la libertad actúa conforme a leyes, las cuales serán subjetivas. El hecho de que una ley o el conocimiento sea subjetivo no implica que sea relativo, la subjetividad obedece también a principios como se deduce de la apología del deber que realiza Kant:

Una acción realizada por deber tiene que excluir completamente, por tanto, el influjo de la inclinación, y con éste, todo objeto de la voluntad. No queda, pues, otra cosa que pueda determinar la voluntad más que, objetivamente, la ley, y subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica, y, por lo tanto, la máxima de obedecer siempre a esa ley, incluso con perjuicio de todas mis inclinaciones.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 43.

<sup>85</sup> *Id.*

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 64.

Sobre la definición de la máxima el autor de la *Crítica de la razón pura* acuña en una nota:

*Máxima* es el principio subjetivo del querer; el principio objetivo (esto es, el que servirá de principio práctico, aun subjetivamente, a todos los seres racionales si la razón tuviera pleno dominio sobre la facultad de desear) es la *ley* práctica.<sup>87</sup>

La facultad de la razón y la facultad de desear, entonces, son distintas, por lo tanto se vuelven necesarias las leyes, los principios y los deberes. Continuando con dicha apología del deber de la subjetividad, el texto kantiano deduce el imperativo categórico de esta manera:

Pero ¿cuál puede ser esa ley cuya representación, aun sin referirnos al efecto que se espera de ella, tiene que determinar la voluntad, para que ésta pueda llamarse buena en absoluto y sin restricción alguna? Como he sustraído la voluntad a todos los afanes que pudieran apartarla del cumplimiento de una ley, no queda nada más que la universal legalidad de las acciones en general (que debe ser el único principio de la voluntad); es decir, yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*. Aquí es la mera legalidad en general (sin poner por fundamento ninguna ley determinada a ciertas acciones) la que sirve de principio a la voluntad, y tiene que servirle de principio si el deber no ha de ser por doquiera una vana ilusión y un concepto quimérico; y con todo esto concuerda perfectamente la razón vulgar de los hombres en sus juicios prácticos, y el principio citado no se aparta nunca de sus ojos.<sup>88</sup>

Para Paul Ricoeur el imperativo categórico como aquí se cita está relacionado con la regla de oro bíblica: *no hagas a los otros lo que no quieras que te hagan* (“[...] todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros, así también haced vosotros con ellos”<sup>89</sup>). Ricoeur admitirá que el imperativo categórico, con ciertos ajustes es lo que más se apega a su ética personal, ahora bien, resulta muy significativo que Ricoeur siendo un pensador cristiano (experto en teología y exégesis bíblica) reconozca este aspecto

---

<sup>87</sup> *Id.*

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>89</sup> *Cfr.*, Mateo 7:12.

cristiano en Kant.<sup>90</sup> En todo caso, el filósofo prusiano cita múltiples ejemplos que no abordaremos aquí con los cuales demuestra que el imperativo categórico es la forma más correcta de guiar las conductas de los seres racionales y libres. Sin embargo, surge una duda sobre la libertad ¿Cómo es posible que la libertad actúe conforme a leyes? El filósofo de Königsberg nos dice que:

En la naturaleza cada cosa actúa siguiendo ciertas leyes. Sólo un ser racional posee la facultad de obrar por la representación de las leyes, esto es, por principios, pues posee una *voluntad*. Como para derivar las acciones a partir de las leyes necesita de la razón práctica. Si la razón determina indefectiblemente la voluntad de un ser, las acciones de éste, reconocidas como objetivamente necesarias, son también subjetivamente necesarias, es decir, que la voluntad es una facultad de no elegir nada más que lo que la razón reconoce como prácticamente necesario, es decir, como bueno, independientemente de la inclinación.<sup>91</sup>

Las leyes, entonces, actúan sobre todos los aspectos de la naturaleza, lo que cambia es que existen distintos tipos de leyes que se aplican a distintos aspectos de la naturaleza, por esto Kant distingue entre la razón pura y la razón práctica, pues éstas se aplican a dos facultades diferentes en el hombre. Sobre la definición del imperativo nos dice: “La representación de un principio objetivo en cuanto que es constrictivo para una voluntad se denomina mandato (de la razón), y la formula del mandato se llama *imperativo*.”<sup>92</sup>

Siguiendo con la apología del deber, Kant menciona:

Todos los imperativos se expresan por medio de un «deber ser» y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón con una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es determinada necesariamente por tal ley (constricción). Se dice que sería bueno hacer o dejar de hacer algo, sólo que se le dice a una voluntad que no siempre hace lo que se le representa como bueno. Es bueno prácticamente, en cambio, aquello que determina la voluntad por medio de representaciones de la razón y, en consecuencia, no por causas subjetivas, sino objetivas, es decir, por fundamentos que son válidos para todo ser racional en cuanto tal. Se distingue de lo agradable en que esto último es aquello que ejerce influjo sobre la voluntad exclusivamente por medio de la sensación, por causas

---

<sup>90</sup> Se hablará de esto más adelante.

<sup>91</sup> Kant, Immanuel, *Op. Cit.*, p. 83.

<sup>92</sup> *Id.*

meramente subjetivas, que valen sólo para éste o aquel, sin ser un principio de la razón válido para cualquiera.<sup>93</sup>

De esta forma el imperativo categórico kantiano es una acción “objetivamente necesaria sin referencia a ningún otro fin.”<sup>94</sup> En el fragmento anteriormente citado se menciona que la voluntad no siempre actúa conforme a lo que es bueno y que por tal motivo se vuelve necesario que dicha voluntad obedezca a la razón bajo la forma de un imperativo categórico. Dicha idea Kant la mantendrá y la mencionará en algunas otras ocasiones a lo largo del texto, por ejemplo con relación a cierta necesidad de sacrificio que (en palabras de Kant) el “amado *yo*” se niega a realizar,<sup>95</sup> de la misma manera se nos dirá en el mismo texto que muchas veces el sujeto no siempre sabe lo que es bueno y que aun sabiéndolo actúa contrario a ello.<sup>96</sup>

Todo esto nos hace ver que Kant mantiene una idea de que el hombre (el *yo*, el sujeto moral, etc.) es malo por naturaleza y que necesita el imperativo categórico (racional) para poder actuar bien. Así, solamente es posible actuar de buena manera cuando el sujeto anula la voluntad y el “amado *yo*”. Esto será importante cuando veamos que Foucault propone que la anulación del sujeto, el sacrificio de sí, es necesaria para la hermenéutica del sujeto cristiano y moderno.

Por ahora quisiéramos concluir este apartado de la aspiración del hombre de conocerse a sí mismo:

Y, en este sentido, ni siquiera le es lícito al hombre pretender conocerse (tal como es en sí mismo) por el conocimiento que tiene de sí mismo mediante la sensación interna, pues ya que, por decirlo así, él no se crea a sí mismo y no tiene de sí un concepto a priori sino que lo adquiere empíricamente, es natural que no pueda obtener conocimiento de sí a no ser por medio del sentido interno y, por tanto, por medio de su *ser fenoménico*, y por la forma en que su conciencia es afectada, aunque ha de admitir necesariamente sobre la constitución de su propio sujeto,

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 86.

compuesta de meros fenómenos, alguna otra cosa colocada a su base, es decir, su yo tal y como es en sí.<sup>97</sup>

Para decirlo de otra manera, el hombre, como cosa en sí, no puede conocerse a sí mismo, solamente puede conocer su ser fenoménico, la percepción empírica que él mismo se ha generado de sí mismo. Kant apuntala, entonces, la dimensión dual del hombre, como noumeno y como fenómeno, en la siguiente afirmación:

En resumen, que el hombre debe contarse entre los miembros del mundo sensible con respecto a la simple percepción y receptividad de las sensaciones, y, con respecto a lo que en él sea pura actividad (lo que no llega a la conciencia por la afección de los sentidos, sino inmediatamente), entre los del mundo inteligible, pese a no poder conocerlo.<sup>98</sup>

Entonces Kant considera que el yo no se puede conocer realmente (como cosa en sí), que solamente se pueden conocer sus efectos-fenómenos, esto resulta importante porque tanto Foucault como Ricoeur se asumirán a sí mismos como kantianos, y en este sentido ellos tampoco buscarán la raíz mística-nouménica del sujeto, sino que se concentrarán en sus efectos, en lo que puede ser visto, en los fenómenos.

Michel Foucault dirá que una característica del hombre moderno es la de poder aparecer en estos dos mundos, el sensible y el inteligible, dirá también que el hombre es un ser empírico-trascendental y que dicho desdoblamiento es solamente posible en la modernidad iniciada por la antropología kantiana. Ahondaremos sobre esto en el siguiente apartado y por ahora ofrecemos algunas conclusiones.

*Conclusiones:* para Kant toda investigación sobre la ética y la moral presupone que existe la libertad, además para él la facultad de razón del hombre está separada de la facultad de desear, la cual tiene que obedecer también a leyes. Dicha ley (racional) se expresa bajo el *imperativo categórico*, el cual es: *yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal*. El imperativo se vuelve necesario porque la voluntad no siempre sabe lo que es bueno y por esto ocupa

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>98</sup> *Id.*

un imperativo racional que se lo muestre. De dicho argumento resulta que el sujeto, la voluntad y el “amado yo” a veces se equivoquen respecto de sus deseos y por esto es necesario también que se anulen o sacrifiquen para darle voz a la razón bajo la forma del imperativo categórico. Por último es importante mencionar que el hombre, como parte del mundo que es, solamente se puede conocer a sí mismo empíricamente, es decir, como fenómeno y que su ser nouménico permanecerá oculto y vedado para él mismo. Podríamos decir, entonces, que el hombre (ese que no se ha creado a sí mismo) solamente se ha descubierto de ciertas formas y en ciertos aspectos, el hombre no es el dueño de su sentido.

### **4.3.- La antropología y la tabla de las facultades del alma**

Quisiéramos ahora hablar sobre un tema que será recurrente en la obra de Michel Foucault y que nos servirá para situar algunos de sus pensamientos, dicho tema es la crítica a la subjetividad moderna encarnada bajo la figura del *hombre*. Así, ahora esbozaremos un análisis (muy apegado a Foucault) de algunos argumentos de la *Antropología en sentido pragmático* de Kant y de otros argumentos vertidos en la tercera crítica. Recuérdese que para Foucault la *Antropología* es sumamente importante, él mismo la tradujo del alemán al francés como parte de su tesis doctoral, por esto nos dice sobre ella:

Nos hallamos así en el nivel del fundamento estructural, de la *repetición antropológica-crítica*. La *Antropología* no dice nada distinto de lo que dice la *Crítica*; y basta con recorrer el texto de 1798 para considerar que cubre exactamente el dominio de la empresa crítica.<sup>99</sup>

De esta forma el filósofo de Königsberg, en su etapa crítica, explicará la subjetividad del hombre bajo la idea de que existen tres facultades, solamente falta ver en la última crítica su *Tabla de las facultades superiores del alma*<sup>100</sup> para saber que dedicó una crítica a cada una de estas facultades. Foucault nos dice sobre la antropología kantiana:

---

<sup>99</sup> Foucault, Michel, *Una lectura de Kant*, p. 95.

<sup>100</sup> Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento*, p. 241.

La antropología es ese camino secreto, el cual, hacia los fundamentos de nuestro saber, por obra de una mediación no sometida a reflexión, religa la experiencia del hombre y la filosofía los valores insidiosos de la pregunta: *Was ist der Mensch?* [¿Qué es el hombre?] son responsables de ese campo homogéneo, desestructurado, infinitamente reversible en el que el hombre da su verdad como alma de la verdad.<sup>101</sup>

Foucault llama *ilusión antropológica*<sup>102</sup> a la pretensión de las ciencias humanas de generar una verdadera crítica del hombre. Pues ellas mismas se encuentran bajo el mismo campo epistemológico que las posibilitó, son ellas mismas antropológicas. Esto quiere decir que en la subjetividad moderna hay una identidad con este ser empírico-transcendental llamado *hombre*. La subjetividad moderna es antropológica.

Quisiéramos terminar comentando algunas palabras sobre la ya mencionada *Tabla de las facultades superiores del alma* de Kant.

Pues todas las facultades o aptitudes del alma pueden reducirse a las tres que ya no cabe derivar a partir de un funcionamiento común: la *facultad de conocer*, el *sentimiento de placer y displacer* y la *facultad de desear*.<sup>103</sup>

De esta forma todas las facultades forman una unidad que es la de la subjetividad del hombre y ninguna de ellas es prescindible, Kant menciona: “entre el entendimiento y la razón está el discernimiento”<sup>104</sup> La facultad de discernimiento (que es *a priori*) posibilita la vinculación entre el entendimiento y la razón. El descubrimiento de Kant es el de que el estudio dedicado a la sensibilidad tiene que ser un campo autónomo y que no es posible hacer una simple trasposición de dichos dominios. En otras palabras no se puede tratar a la ética según las reglas de la razón pura, ni tampoco se puede aplicar la misma razón pura al estudio de las bellas artes, por poner un ejemplo.

“Así, el juicio del gusto no es un juicio cognoscitivo y en esta medida no es lógico, sino estético, por el cual se entiende aquel cuyo fundamento de determinación es

---

<sup>101</sup> Foucault, Michel, *Op. Cit.*, p. 130.

<sup>102</sup> *Ibid.*, pp. 130-31.

<sup>103</sup> *Ibid.*, pp. 207-8

<sup>104</sup> *Ibid.*, pp. 209-10

no puede ser sino *subjetivo*”<sup>105</sup>. Esto es importante porque para Kant el juicio del gusto se realiza solamente mediante la tercera facultad. Lo enjuiciado por dicha facultad no puede pertenecer ni a la ética ni a la razón y, lo que es más importante, es completamente subjetivo. Hay entonces una identidad entre los juicios del gusto y la pura subjetividad del hombre.

Nuestra intención era mencionar esta división de las facultades que realiza Kant en relación a la posterior propuesta que realizará Foucault, la estética de la existencia. Podríamos decir aquí que hay autores que consideran a Kant como un punto paradigmático para el nacimiento de la autonomía moderna del arte.<sup>106</sup> Dicha autonomía pudo verse después en la importancia que tuvieron ciertos movimientos artísticos del siglo XIX y XX. Aunque también, como Gadamer señala, se le quitan al arte ciertas posibilidades, como la de decir la verdad, pues ésta última queda como dominio exclusivo de la razón pura y no del discernimiento,<sup>107</sup> que ya vimos, para Kant era puramente subjetivo.

Aplicando el mismo argumento, podemos decir que lo mismo sucede con la moral y la ética, pues quedan sometidas a la razón práctica, y no al discernimiento, por ejemplo. Así, una propuesta que involucrara vivir la vida de una manera bella, que propusiera un modo de ser estético entraría en contradicción con la división de las facultades kantianas. Lo que Michel Foucault llamará *estética de la existencia* intenta, de una manera muy precisa, criticar la subjetividad antropológica kantiana, pues nos muestra un modo de ser, estético y no ético, nos propone una vida bella. Si se demuestra que es posible vivir así, las facultades quedarían disueltas y con ellas la idea de hombre kantiano. Para esto

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, pp. 248.

<sup>106</sup> *Cfr.*, McEvelley, Thomas, *The triumph of anti-art*, *Cfr.*, Shiner, Larry, *La inversión del arte*.

<sup>107</sup> Gadamer menciona que “[...] estamos determinados por la filosofía moral de Kant, que limpió a la ética de todos sus momentos estéticos y vinculados al sentimiento.” Asimismo más adelante nos dice que la fundamentación trascendental de la estética: “restringe el concepto del gusto al ámbito en el que puede afirmar una validez autónoma e independiente en calidad de principio propio de la capacidad de juicio; y restringe a la inversa el concepto del conocimiento al uso teórico y práctico de la razón. La intención trascendental que le guiaba encontró su satisfacción en el fenómeno restringido del juicio sobre lo bello (y lo sublime), y desplazó el concepto más general de la experiencia del gusto, así como la actividad de la capacidad de juicio estética en el ámbito del derecho y de la costumbre, hasta apartarlo del centro de la filosofía.” Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 73.

Foucault nos mostrará dicha forma de ser apelando a las prácticas de la antigüedad griega y romana. Exactamente el mismo movimiento pasa con el arte del performance según Thomas McEvelley:

Cuando la tricotomía de Kantiana se vino abajo, cuando el conceptualismo desterró lo estético y enaltecó lo cognitivo a una autoridad elevada, el artista de performance, también desterrando lo estético, introdujo la facultad ética (o social) en la posición de autoridad.<sup>108</sup>

El performance, así, presenta ciertas similitudes con la estética de la existencia, ambas prácticas plantean a la estética y a la ética íntimamente ligadas y no las piensan como de diferentes ordenes o de distintas facultades. Más adelante se comentará la importancia del arte del performance y su relación con la estética de la existencia y la identidad narrativa.<sup>109</sup>

*Conclusiones:* la antropología kantiana se basa en el postulado de que existen tres facultades fundamentales del hombre (cosa que propone desde la *Antropología*). Ya en sus respectivas críticas se puede leer un análisis dedicado a cada facultad, cada facultad plantea que existe un conocimiento *a priori* en el hombre que lo hace aproximarse al mundo de una manera específica. Es así que la subjetividad moderna tomó la forma del *hombre*, entendido éste como el ser antropológico dividido en estas tres facultades. Tanto Gadamer como Foucault han señalado lo limitante que ha sido esta división de las facultades del hombre, pues no permiten que ni el arte ni las ciencias humanas (o del espíritu) alcancen a la verdad científica (pues pertenecerían a otra facultad), lo mismo con su superposición a los terrenos éticos y morales. Por último, señalamos que la estética de la existencia y el arte de performance, plantean que la ética y la estética se producen de manera simultánea, es decir, no obedecen a distintas facultades.

#### **4.4.- El sujeto cósmico en la filosofía post-kantiana**

---

<sup>108</sup> Traducción nuestra, en el original: "When de Kantian trichotomy fell apart, as Conceptualist banished the aesthetic and raised the cognitive to an elevated authority, so Performance artist, also banishing the aesthetic, introduced the ethical (or social) faculty into the position of authority." McEvelley, Thomas, *The triumph of anti-art*, p. 217.

<sup>109</sup> *Supra.*, pp. 229-233.

Quisiéramos terminar este apartado dedicando unas palabras a la filosofía post-kantiana y su relación con la subjetividad. Gabriel Amengual dice en su libro *Modernidad y crisis del sujeto* que cuando se consolidó la subjetividad moderna, con Descartes y Kant, de inmediato comenzaron sus críticas, y la más fundamental de éstas, nos dice él, fue la de Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Charles Taylor en su libro *Hegel y la sociedad moderna* nos dice algo que ya habíamos apuntado anteriormente, que toda reflexión moral y ética de Kant presupone una libertad y que dentro de la investigación de ésta, el filósofo de Königsberg ocupa un lugar fundamental llegando a decir que “la primera figura de esta revolución de la libertad es incuestionablemente Immanuel Kant.”<sup>110</sup> De esta forma el contexto filosófico post-kantiano tiene que resolver una serie de oposiciones fundamentales traídas a discusión por Kant y algunas de éstas son:

La oposición entre pensamiento, razón y moralidad; la oposición entre la más plena libertad autoconsciente, por una parte, y la vida en la comunidad por la otra; la oposición entre la conciencia propia y la comunión con la naturaleza, y, por encima de esto, la separación de la subjetividad finita de la vida infinita que corría a través de la naturaleza, la barrera entre el sujeto kantiano y la sustancia spinozista.<sup>111</sup>

Dichas oposiciones quedan perfectamente planteadas en un texto de Friedrich Schelling titulado *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, en donde precisamente el debate es el de la libertad y quienes lo realizan son un hipotético spinozista (dogmatista) y un hipotético kantiano (criticista).<sup>112</sup> En todo caso en este contexto (cuya pregunta es si la subjetividad es libre o si está sujeta) emerge el pensamiento de Hegel.

¿Cómo había de lograrse esta gran reunificación? ¿Cómo combinar la mayor autonomía moral con una comunión plenamente restaurada con la gran corriente de la vida que hay dentro y fuera de nosotros? A la postre, esta meta sólo es alcanzable si concebimos que la naturaleza misma tiene alguna clase de fundamento en el espíritu. Si el más alto aspecto espiritual del hombre, su libertad

---

<sup>110</sup> Taylor, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, p. 18.

<sup>111</sup> *Ibid.* p. 27.

<sup>112</sup> *Cfr.* Schelling, Friedrich, *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*.

moral, ha de entrar en una armonía que no sólo sea pasajera y accidental con su ser natural, entonces la naturaleza misma ha de tender a lo espiritual.<sup>113</sup>

Siguiendo con esto, Taylor apunta que “plantear un principio espiritual subyacente en la naturaleza es casi como plantear un sujeto cósmico.”<sup>114</sup> Así, una subjetividad cósmica nos trascendería y “sólo podemos conocer la naturaleza porque somos de la misma sustancia.”<sup>115</sup> Taylor nos dice que este fue el principio que reinó en el contexto romántico al cual Hegel pertenecía y que se desprende de la defensa de la libertad moral kantiana.<sup>116</sup>

El concepto [de sujeto] de Hegel se basa en la teoría expresivista, que fue desarrollada por Herder y otros. Como hemos visto, esto aportó, de nuevo, las categorías aristotélicas en que vemos al sujeto, el hombre, realizar una cierta forma; pero también añadió otra dimensión, ya que considera esta forma realizada como expresión, en el sentido de clarificación, de lo que el sujeto es, algo que no podría ser conocido de antemano. Es la unión de estos dos modelos, la forma aristotélica y la expresión moderna, la que nos capacita a hablar aquí de *autorrealización*.<sup>117</sup>

Continuando con esto Charles Taylor nos dice: “La teoría del sujeto de Hegel fue una de autorrealización. Y como tal, fue radicalmente antidualista; pues esta teoría expresivista se opone al dualismo de la filosofía poscartesiana.”<sup>118</sup> Esto es porque para Hegel: “El sujeto racional pensante sólo puede existir encarnado. En este sentido, realmente podemos decir que el sujeto es su encarnación, que, por ejemplo, yo, como ser pensante, soy mi cuerpo vivo.”<sup>119</sup> La idea del sujeto encarnado disuelve la distinción cartesiana que establece una diferencia entre la sustancia pensante, sustancia corporal y la sustancia divina.

Sobre la relación que Hegel establece entre el Absoluto y el sujeto, Charles Taylor nos dice:

---

<sup>113</sup> Taylor, Charles, *Op. Cit.* p. 27.

<sup>114</sup> *Ibid.* p. 28.

<sup>115</sup> *Ibid.* p. 29.

<sup>116</sup> *Id.*

<sup>117</sup> *Ibid.* p. 41.

<sup>118</sup> *Id.*

<sup>119</sup> *Ibid.* p. 50.

Ahora bien, para Hegel el Absoluto es sujeto. Aquello que subyace y se manifiesta en toda realidad, lo que para Spinoza era “sustancia” y que, para los inspirados del *Sturm und Drang* llegó a ser visto como una vida divina que fluía por todas las cosas, Hegel lo comprendió como Espíritu. Pero el espíritu o subjetividad necesariamente está encarnado. Por ello el *Geist* o Dios no puede existir separadamente del universo al que sostiene y en el que se manifiesta. Por lo contrario, este universo es su encarnación sin el cual no podría ser, así como yo no podría ser sin la mía.<sup>120</sup>

Charles Taylor afirma que la ontología hegeliana entró en crisis a finales del siglo XIX y principios del XX, por lo que dichas teorías ontológicas no son válidas para el día de hoy.<sup>121</sup> Sin embargo, algo de lo que nos ha quedado y que sigue siendo pertinente es su teoría del sujeto, la cual se ha antropoforzado, en palabras de Taylor: “La síntesis hegeliana ha sido transferida, por decir así antropologizada, del *Geist* al hombre.”<sup>122</sup> Así, finalmente, la parte más importante del pensamiento de Hegel y que queda para la actualidad es precisamente la parte concerniente a la subjetividad:

Pero, lo más importante de todo, el intento contemporáneo por dejar atrás este dilema, por situar la subjetividad relacionándola con nuestra vida como seres encarnados y sociales, sin reducirla a una función de la naturaleza objetivada, constantemente nos remite a Hegel. En cierto sentido, la moderna búsqueda de una subjetividad situada es heredera de aquella aspiración central del periodo romántico que Hegel creyó haber contestado definitivamente: cómo unir la autonomía radical con la plenitud de la unidad expresiva con la naturaleza.<sup>123</sup>

De esta manera nos permitimos ahora realizar solamente un apunte hecho por Gabriel Amengual en su libro ya citado aquí, en donde menciona que Marx comparte la idea de una subjetividad no individual con Hegel. Decimos esto apoyados en la VI de las *Tesis sobre Feuerbach*, donde el autor de *El capital* nos dice: “Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.” Aquí hay un tipo de subjetividad no individual sino colectiva, que si bien

---

<sup>120</sup> *Ibid.* p. 54.

<sup>121</sup> *Ibid.* pp. 256-258.

<sup>122</sup> *Ibid.* p. 266.

<sup>123</sup> *Ibid.* p. 315.

intenta oponerse a la metafísica de un sujeto cósmico, sigue manteniendo ciertos rasgos a la hora de hablar de la libertad y de la individualidad.

*Conclusiones:* la idea del sujeto cósmico de Hegel realiza una crítica fundamental a la idea de subjetividad individual de corriente cartesiana-kantiana. La subjetividad propuesta por Descartes y por Kant establecía una distinción clara entre sujeto y objeto, cosa que Hegel también crítica y supera con el sujeto cósmico. El mismo sujeto cósmico presupone también una libertad, pero ésta no es individual. La ontología hegeliana se antropologiza para volverse la forma de comportamiento de la subjetividad, lo que puede verse en la VI *Tesis sobre Feuerbach* y que influirá tanto a Michel Foucault como a Paul Ricoeur.

## 5.

### **Lenguaje y crisis del sujeto**

Esta presente parte de la investigación pretende ahondar sobre la relación que existe entre el auge del llamado *giro lingüístico* y las filosofías que ponen en crisis la subjetividad moderna. Para esto se tomarán dos vías principales de análisis. Digamos, dos corrientes paralelas y dos genealogías que difuminan el sujeto. Por un lado se analizará el llamado estructuralismo desde algunos argumentos precisos que pueden ser rastreados en Ferdinand de Saussure y ya de manera formal en Claude Lévi-Strauss. Por otro lado se realizará una breve genealogía del pensamiento hermenéutico y de ciertos argumentos y críticas contra la idea del sujeto a partir del lenguaje, dichos argumentos serán extraídos sobre todo del pensamiento de Martin Heidegger.

Puede parecer que por principio la elección de autores es arbitraria y difusa, sin embargo, podemos justificar ante el lector dicha elección diciendo que lo que haremos de manera concisa y breve es realizar una breve enumeración de argumentos y de problemas que están presentes tanto en Michel Foucault como en Paul Ricoeur. Particularmente en sus propuestas hermenéuticas (la hermenéutica del sujeto y la hermenéutica del sí, respectivamente). Así, considérese este un paso previo a dichos análisis, una revisión de las influencias, proyectos y problemas a los que se enfrentaron estos dos últimos autores.

### 5.1.-Delimitación del giro lingüístico

La acepción de giro lingüístico fue popularizado por Richard Rorty en la década de 1960, en la que se traza una línea de interés por la reflexión filosófica del lenguaje (principalmente en las corrientes analíticas). Más allá del término, digamos que lo que situamos al hablar del giro lingüístico es un interés general que las filosofías del siglo XX tuvieron por el lenguaje.

Así, según Verónica Murillo en su texto *El giro lingüístico y el filosofar en el siglo XX* se pueden situar cuatro criterios para generar un acercamiento a los distintos intereses que vertieron la reflexión filosófica sobre el lenguaje. Definiremos de manera muy breve estos cuatro criterios poniendo énfasis sobre el tercero y el cuarto, pues, como se verá, es sobre ellos donde podremos situar mejor el pensamiento de Paul Ricoeur y de Michel Foucault referidos a sus hermenéuticas de la subjetividad.

El primer criterio dado radica en las aproximaciones a la reflexión del lenguaje en relación con las ciencias naturales, es decir, en cómo ciertas escuelas y corrientes intentaron convertir a la filosofía en ciencia a base de la crítica lingüística. Así, el positivismo lógico proponía que:

un enunciado podía ser considerado significativo sólo si le podíamos asignar procedimientos de verificación –o cuando menos de confirmación–, con la restricción de que tales procedimientos o bien fueran como los que se usan en matemáticas y en lógica, derivación a partir de axiomas, o bien como los de la ciencia empírica, por referencia a la experiencia sensorial.<sup>124</sup>

Con esto, como es obvio, muchos de los discursos quedan completamente excluidos y el carácter del lenguaje se vuelve puramente instrumental. Esto nos lleva al segundo criterio, el cual tiene un carácter de crítica a la apófansis. El punto de partida del enunciado asertivo o apofántico, nos dice Murillo, es dado por Aristóteles, así:

La mayoría de quienes han hablado del lenguaje antes del siglo XX, han centrado su atención en el discurso *apofántico*, esto es, en el discurso que afirma o niega algo concebido como descripción

---

<sup>124</sup> Murillo, Verónica, *Imágenes y discursos de la modernidad II*, p. 81.

de un estado de cosas, el que afirma o niega algo, cuya verdad depende de la referencia a alguna realidad.<sup>125</sup>

En la misma sintonía se encuentra Adriano Fabris, que también ubica el giro lingüístico con una crítica al enunciado apofántico:

Frente a una situación así configurada, podemos decir entonces que el renovado interés por el lenguaje que anima la reflexión filosófica del siglo XX (el llamado «giro lingüístico», entendido en el más amplio sentido de la palabra) se ha caracterizado en general por su crítica a la condición privilegiada de la apófansis, así como por sus renovadas reflexiones sobre aspectos del lenguaje relegados a un segundo plano. Éste es el rasgo básico común que permite comparar y situar en un mismo escenario dos planteamientos movidos por intenciones diferentes: la investigación analítica y el pensamiento hermenéutico.<sup>126</sup>

De la misma manera, el tercer criterio determinante para el giro lingüístico señalado por Murillo se relaciona con la crítica a una concepción de Aristóteles, la cual es que la idea determina la palabra, así:

Según estas palabras, tenemos que las cosas y las afecciones del alma (ideas) son las mismas para todos, es decir, las cosas y las ideas son independientes de nuestra relación con ellas. Lo único que el hombre hace es asignarles un nombre, un sonido o conjunto de signos que la nombren, de ahí que haya diferentes idiomas, de ahí también la consideración aristotélica de que el lenguaje sea convencional y de que, al mismo tiempo, no afecte en absoluto a las afecciones del alma y a las cosas. De acuerdo con esto, la idea determina la palabra.<sup>127</sup>

Murillo, nos dice enseguida que la crítica hecha contra esta concepción del estagirita consiste, básicamente, en invertir el enunciado<sup>128</sup> y en decir que la palabra determina la idea, el lenguaje, así, es lo que nos permite acercarnos al mundo es nuestro a priori, nuestro horizonte. Sobre esto mismo citamos a continuación la definición de giro

---

<sup>125</sup> *Ibid.* p. 84.

<sup>126</sup> Fabris, Adriano, *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*, p. 9.

<sup>127</sup> *Ibid.* p. 90.

<sup>128</sup> *Id.*

lingüístico de Valeriano Bozal que integra el segundo y tercer criterio aquí expuesto y que nos abrirá el camino para el cuarto y último, así nos dice:

Con el nombre de «giro lingüístico» se conoce aquel proceder que sustituye el sujeto trascendental kantiano –que de una forma u otra ha gravitado en el desarrollo de la filosofía contemporánea– por el lenguaje. Se apoya sobre, entre otras, la concepción del lenguaje de Humboldt y da preeminencia al significado sobre la referencia. El lenguaje deja de ser el instrumento con el que un sujeto habla del mundo, abre él mismo el mundo y es mediador necesario y condición de cualquier experiencia y conocimiento.<sup>129</sup>

Así, esta definición hace énfasis en el desuso del lenguaje apofántico, al mencionar que el lenguaje deja de ser instrumento y hace referencia a que el sujeto trascendental es ahora sustituido por el lenguaje, lo que se relaciona con el criterio antes visto, según el cual intentaría contradecir la afirmación de que la idea determina la palabra, pues el sujeto trascendental es precisamente ese a priori que permite la experiencia.

Ahora bien, junto con esto mismo se da el camino al cuarto criterio situado por Murillo que tiene que ver con el paso de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje.

Este cuarto criterio es nuevamente una crítica en contra de ciertas tendencias filosóficas, las cuales son los principios mismos de la modernidad: Descartes y el empirismo inglés. Ahora bien, aquí es Habermas quien las enumera y las caracteriza.<sup>130</sup> Vista así, la filosofía de la conciencia sería esa que se centra en el sujeto y lo que pasa desde su pensamiento, sus posibilidades de pensar o de llegar a la verdad. Es por esto que la definición antes citada de Valeriano Bozal se centra también en este criterio, pues según esto, el lenguaje ha sustituido al sujeto trascendental kantiano.

De esta manera situamos los *giros* que aquí trataremos (según estos cuatro criterios) y estos serán el tercero y el cuarto, por ser los que más se relacionan con la formación de la subjetividad. Los trataremos a partir de posturas muy concretas que nos posibilitaran ver cómo es que se forma el sujeto a partir del lenguaje. Así, a continuación

---

<sup>129</sup> Bozal, Valeriano, *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas II*, p. 20.

<sup>130</sup> Murillo, Verónica, *Op. Cit.*, p. 81.

pasaremos a ver algunos de los planteamientos del estructuralismo y su relación con la subjetividad, para luego revisar a la hermenéutica.

Apoyamos nuestra decisión de realizar la revisión del estructuralismo y de la hermenéutica con el argumento de que ambas corrientes son raíces fundamentales de las posteriores propuestas hermenéuticas de la subjetividad de Michel Foucault y de Paul Ricoeur. Asimismo, compartimos la postura de Gabriel Amengual al decir que:

Tratándose de filosofía, hay un tópico obligado a la hora de valorar el progreso o final de época: el cambio de paradigma, llevado a cabo por la filosofía actual, en este siglo, sustituyendo el paradigma moderno, el del sujeto o de la conciencia, que venía funcionando desde Descartes, por el del lenguaje, introducido en este siglo por un conjunto de diversos esfuerzos filosóficos, cuya aportación ha venido a denominarse *linguistic turn*. La constatación de este cambio de paradigma podría ser, en principio, una buena razón a favor del final de época, sin que, como se verá, lo sea automáticamente por el hecho de introducir la perspectiva lingüística.

Sobre todo desde dos perspectivas se anunció la desaparición del sujeto y su sustitución como paradigma filosófico por el del lenguaje: el estructuralismo, basándose en la lingüística de F. de Saussure, y la filosofía del ser heideggeriana.<sup>131</sup>

Es así que dichas corrientes no son solamente bases fundadoras de las posturas de Foucault y de Ricoeur, sino que, según Amengual, son también las posturas que plantean la crisis de la subjetividad. Estos son, nuevamente, los giros lingüísticos que nos interesan y que revisaremos a continuación<sup>132</sup>.

*Conclusiones:* se puede concluir que no hay únicamente *un giro lingüístico*, sino que hay varios, éstos fueron dados por distintas ramas de la filosofía del siglo XX y trataban de reflexionar de formas diversas sobre el lenguaje. Según lo visto, se pueden clasificar o detectar cuatro criterios según los cuales es posible rastrear los diversos *giros lingüísticos* dados por la filosofía. Así, los giros lingüísticos que nos interesan son los tercero y cuarto. El tercer criterio dado por Murillo plantea la inversión del argumento

---

<sup>131</sup> Amengual, Gabriel, *Modernidad y crisis del sujeto*, p. 98.

<sup>132</sup> El propio Ricoeur señalaba las similitudes existentes entre la hermenéutica, el giro lingüístico anglosajón y el estructuralismo francés, así sobre estos dos últimos menciona: “paradójicamente, el *linguistic turn*, pese al rodeo referencial de la semántica filosófica, ha significado a menudo un rechazo a «salir» del lenguaje y una desconfianza igual a la del estructuralismo francés respecto a cualquier orden extralingüístico.” Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 333.

aristotélico de que la idea determina la palabra, el cuarto criterio nos plantea la sustitución de la filosofía de la conciencia por la filosofía del lenguaje.

Ahora dedicaremos un apartado para revisar la relación entre el estructuralismo, los criterios del giro lingüístico mencionado y la crisis del sujeto en el siglo XX.

## 5.2.- Sujeto y estructuralismo

Ferdinand de Saussure es el autor del *Curso de lingüística general* y éste fue publicado de manera póstuma en 1916. Aunque Manfred Frank nos dice que en dicho curso Saussure nunca utiliza el término estructura<sup>133</sup> puede ser considerado como el pionero del estructuralismo que después adoptaron otros autores, principalmente franceses. De esta manera el mismo Frank define a la estructura de la siguiente manera:

Una estructura es un sistema de pares, significado/expresión, es decir, de pares de significado/significante, de manera tal que a cada significante le corresponde uno y sólo un significado, a saber, de acuerdo con una regla fija y duradera, que permite tanto la diferenciación, que el estructuralismo mismo gustaba de escoger, piensen en las retículas de cristal. Aquí las moléculas individuales están tanto diferenciadas unas de otras según estrictas leyes de formación, como también referidas unas a otras (y vinculadas unas con otras): la formulación sería la estructura (el plan de construcción) de este cristal.<sup>134</sup>

Es así que esta corriente de pensamiento se afianzó entre ciertos pensadores franceses como son Althusser, Barthes y Lévi-Strauss, quienes tomaron al estructuralismo, al *Curso de lingüística general* y a su interpretación que hicieron de él, como una forma para atacar o confrontar la metafísica.<sup>135</sup> Entendida esta última como “la certeza de lo trascendental”.<sup>136</sup> Así como el *giro lingüístico* dado por los estructuralistas franceses tiene mucho que ver con la definición antes revisada de Valeriano Bozal (de la sustitución del sujeto trascendental kantiano por el lenguaje y también se ubicaría en el

---

<sup>133</sup> Frank, Manfred, *¿Qué es el neo-estructuralismo?*, p. 36.

<sup>134</sup> *Id.*

<sup>135</sup> *Ibid.* p. 38.

<sup>136</sup> *Ibid.* p. 27.

cuarto criterio dado por Verónica Murillo que antes vimos) y tiene que leerse como una forma de confrontar una supuesta metafísica inherente a los sujetos.

Manfred Frank menciona que los estructuralistas también se opusieron a la idea de Aristóteles de que la idea determina la palabra<sup>137</sup> (lo que es el tercer criterio en el texto de Murillo). Así, el autor de *¿Qué es el neo-estructuralismo?* nos dice que para los estructuralistas:

No existe primero un mundo de estados o procesos no sensoriales o psíquicos o cognitivos que después fueron representados en un mundo de símbolos; sino que las cosas son precisamente a la inversa: que el mundo no sensorial de los pensamientos se constituye como resultado de las diferenciaciones y asociaciones en el ámbito de lo sensorial-fónico.<sup>138</sup>

Bajo este mismo tono, quisiéramos continuar con la explicación de Manfred Frank sobre el estructuralismo y cómo es que éste sigue manteniendo una metafísica interna, así el estructuralismo:

Continúa siendo metafísico debido a otra condición: en la medida en que está interesado en averiguar principios generales de orden y regularidades universales, cuyo conocimiento hace técnica y científicamente manejable al mundo social, su interés epistemológico continúa apegado al gran anhelo de la teoría occidental: hacer disponible a la naturaleza a través de la teoría. También sin un sujeto que forme y transforme las leyes, el estructuralismo sigue siendo una empresa tradicionalmente metafísica. La idea de un “espíritu inconsciente”, al que Lévi-Strauss ve tejer las estructuras etnológicas y gramaticales, revela esto de manera especialmente clara. (En referencia al estructuralismo de Lévi-Strauss, Paul Ricoeur hablaba certeramente de un “kantianismo sin sujeto trascendental”.)<sup>139</sup>

Es así que brota nuevamente la metafísica bajo el estructuralismo, sin embargo, la crítica a las formaciones de la subjetividad y a la unidad misma del sujeto ya está hecha. Ya sea bajo la forma del *kantismo sin sujeto trascendental* que menciona Ricoeur o bajo otras

---

<sup>137</sup> *Ibid.* p. 38.

<sup>138</sup> *Id.*

<sup>139</sup> *Id.*

afiliaciones de lo que después Frank llama Neo-estructuralismo, en donde se localizaría a Foucault.

Según Amengual hay dos razones por las cuales esta crítica a la metafísica y la inversión del argumento aristotélico (la idea determina la palabra) desaparecen al sujeto y lo sustituyen por una estructura lingüística:

- 1ª. La semiología/lingüística hace posible la negación de la unidad del sujeto estructurado esencialmente de manera monádica. Esta negación de la unidad, en efecto, hace posible afirmar que no es el sujeto quien habla, sino la lengua, es decir, el sistema de signos que tiene a disposición, y por tanto, quien se cree que habla no es un “yo” sino un ello (impersonal, la estructura lingüística, ideológica, social, instintual, etc.) tanto el significante como el significado surgen a la vez por la mediación de la lengua y en concreto por medio del surgimiento de nuevas diferenciaciones y sus correspondientes nuevas articulaciones de las unidades sonido-pensamiento.
- 2ª. Siendo la lengua un sistema de signos, comparable con cualquier otro sistema de signos, funciona por las relaciones duales entre los signos, los cuales, a su vez, no son más que su diferencia. Un tal sistema no tiene ningún centro, ningún sujeto desde el cual o hacia el cual se tengan o se puedan ordenar los signos o momentos singulares del sistema. Los sistemas no tienen sujeto ni tienen un carácter subjetivo.

Interrumpamos aquí este apartado simplemente para mostrar ciertas conclusiones extraídas de lo anterior.

*Conclusiones:* para el estructuralismo una estructura es un sistema de pares que se oponen y que forman un sistema de signos, de alguna manera se puede deducir un lenguaje si se deduce cómo es que son sus estructuras. De igual manera, los estructuralistas invierten el argumento aristotélico de que la idea determina la palabra en un intento por deshacer la metafísica. Junto con este intento se deshacen varios presupuestos como todo lo concerniente al sujeto trascendental, aunque se lo sustituye por un “espíritu inconsciente” que, aunque sigue siendo metafísico, deshace la idea de un “yo” como unidad, se habla, más bien, de un “ello”, de algo impersonal. De la otra perspectiva, se sustituye la idea de sujeto por la de sistema de significados (de lenguaje) que también sigue siendo metafísico, aunque impersonal. De cualquier forma, la figura del sujeto monádico (como recipiente o contenedor de ideas y después de palabras) se desdibuja.

A continuación, veremos cómo es que el mismo paso de crítica a la noción de sujeto y de subjetividad como unidad es dado pero a través del pensamiento hermenéutico heideggeriano.

### 5.3.- Lenguaje y hermenéutica en Heidegger

Aquí se investigará y problematizará la forma cómo se diluye la figura del sujeto a través del giro lingüístico dado por la hermenéutica heideggeriana. Consideramos pertinente, entonces, seguir con el argumento de Amengual según el cual el sujeto entra en crisis a partir del estructuralismo y de la hermenéutica.<sup>140</sup>

Así, en *Ser y Tiempo* Heidegger nos dice:

El hombre se muestra en ello como el ente que habla. Esto no significa que el hombre tenga la posibilidad de comunicarse por medio de la voz, sino que este ente es la forma del descubrimiento del mundo y del mismo estar. Los griegos no tenían ninguna palabra para el lenguaje; ellos comprendieron este fenómeno «inmediatamente» como habla. Pero, como en la reflexión filosófica el *lógos* fue visto preponderantemente como enunciado, la elaboración de las formas y elementos constitutivos del habla en sus estructuras fundamentales se llevó a cabo al hilo de este *lógos*. La gramática buscó su fundamento en la «lógica» de este *lógos*. Pero éste se funda en la ontología de lo presente (*des Vorhandenen*). La estructura fundamental de las «categorías de significación», transmitida después a la lingüística y todavía hoy fundamentalmente en vigor, tiene como punto de referencia el habla, entendida como enunciado. Si se toma en cambio este fenómeno con la radical originalidad y amplitud de un existencial, surge la necesidad de buscar para la lingüística fundamentos ontológicos más originarios. La *liberación* de la gramática respecto de la lógica requiere *previamente* una comprensión *positiva* de la estructura fundamental *a priori* del habla en general, entendida como un existencial.<sup>141</sup>

Ya desde lo anterior Heidegger nos dice que el habla (*lógos*) no se reduce a la argumentación lógica, sino que esta última es solamente una de las formas de la primera (tal como habíamos visto con algunos criterios de delimitación del giro lingüístico). Es así que se genera una crítica de los fundamentos de la gramática para formular una explicación del habla (*lógos*) y se opta por una explicación existencial de la misma. De

---

<sup>140</sup> Amengual, Gabriel, *Op. Cit.*, p. 99.

<sup>141</sup> Citado en Fabris, Adriano, *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*, p. 23.

esta manera hombre y habla quedan en una relación más fundamental, cómo nos había dicho desde el principio del fragmento citado, el hombre se muestra a través del habla, es decir hay una preeminencia del habla sobre el hombre, mismo argumento que esgrimirá después en la *Carta sobre el humanismo*.

Tanto Adriano Fabris como Gabriel Amengual reconocen que en la *Carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger hay una fuerte crítica al sujeto. Uno de los objetivos de la carta es contestar a la pregunta “¿cómo dar sentido a la palabra «humanisme»?” realizada por Jean Beaufret.<sup>142</sup> En dicha carta va implícita la crítica realizada por Heidegger a Jean-Paul Sartre por su frase *el existencialismo es un humanismo*, frase que Heidegger rechaza por el peso metafísico del «humanisme», Heidegger prefiere dar ese peso al *Être*.<sup>143</sup>

Así, el autor de *Ser y Tiempo* afirma que “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada.”<sup>144</sup> y con esta afirmación Gabriel Amengual deduce que “El ser y la palabra están por encima del hombre, que en su ser queda subordinado a la palabra originaria del ser, queda a la escucha con la que el ser se hace patente, se revela.”<sup>145</sup> Es así cómo se vuelve a invertir el argumento aristotélico de que la idea determina la palabra, con Heidegger la palabra es la que determina la dimensión ontológica del hombre.

Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Sólo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser.<sup>146</sup>

Se forma la conclusión de que el hombre queda completamente subordinado al lenguaje, el lenguaje es más amplio que el hombre, que la subjetividad. Heidegger afirma: “Que la oposición al «humanismo» no implica en absoluto la defensa de lo inhumano, sino que

---

<sup>142</sup> Heidegger, Martin, *Carta sobre el humanismo*, p. 19.

<sup>143</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>144</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>145</sup> Amengual, Gabriel, *Op. Cit.*, p. 100.

<sup>146</sup> Heidegger, Martin, *Op. Cit.*, p. 24.

abre otras perspectivas, debería resultar un poco más evidente.”<sup>147</sup> Este mismo argumento va a ser fundamental para Michel Foucault, pues él critica la misma noción de humanismo y de hombre, esto será, como veremos, para pensar de otro modo.

Así, Gadamer nos dice que “el programa metódico de Heidegger se orienta críticamente contra el concepto de la subjetividad trascendental al que Husserl remitía toda fundamentación última.”<sup>148</sup> Dicha subjetividad trascendental de Husserl es de herencia kantiana y cartesiana, es decir, Heidegger se lanza contra los postulados de la metafísica humanista, antropológica. Lo mismo pasa con la sustancia, Heidegger realiza una crítica contra dicha idea tal como Jean Wahl lo dice:

Encontraríamos en Heidegger una crítica de la idea de sustancia en la medida en que la hemos heredado del platonismo, como abstracción realizada. Hay modos de ser absolutamente diferentes. El ser o, si se prefiere, la sustancia de una piedra no tiene ninguna semejanza con el modo de ser o la sustancia de un útil, o con el modo de ser del hombre. Si, por ejemplo, tomamos en consideración al hombre, vemos que no podemos poner de un lado su esencia y del otro su existencia. La esencia del hombre consiste en su existencia, es decir, en el hecho de que está fuera de sí, en comunión con otros existentes, y con otros entes. No hay sustancia cerrada en sí misma. La esencia de la sustancia real, podríamos decir, es la de no ser sustancia en el sentido ordinario.<sup>149</sup>

Lo que queda a partir de esto es lo que Ricoeur señala, que para Heidegger la ontología no es posible más que como fenomenología, nos permitimos citar:

Si sigue siendo cierto que “la ontología no es posible más que como fenomenología”, la propia fenomenología sólo es posible como hermenéutica, en tanto en el régimen del olvido el disimulo es la condición primera de toda empresa de mostración última [...] Más allá del ver o de la invisibilidad del tiempo, se abre el camino de una fenomenología hermenéutica en la que el ver deja paso al comprender o, según otra expresión, a una interpretación descubridora, guiada por la anticipación del sentido del ser que somos, y llamada a liberar (*freilegen*) ese sentido, a liberarlo del olvido y del disimulo.<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>148</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 320.

<sup>149</sup> Wahl, Jean, *Op. Cit.*, p. 66.

<sup>150</sup> Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración III*, p. 721.

Es así que se establece la triada entre la ontología, la fenomenología y la hermenéutica, es esta última la que sale al paso para la propuesta heideggeriana que tomarán tanto Ricoeur como Gadamer. Nos dice este último que “Comprender es el carácter óntico de la vida humana misma.”<sup>151</sup> Así el mismo Gadamer nos dice:

*Comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser «posibilidad».*<sup>152</sup>

La crítica de Heidegger es, entonces, radical, pues se abalanza contra la idea de sustancia (y por lo tanto con su identificación con el sujeto), así como contra la subjetividad trascendental (de herencia kantiana y cartesiana<sup>153</sup>) y por último se lanza contra el humanismo (como ya lo vimos). Lo que queda, entonces, es el lenguaje, como casa del ser que es antes del hombre, que permite que el hombre sea; la interpretación y la comprensión, como formas de ser del Dasein. Es decir, lo que queda es la hermenéutica.

Interrumpiremos aquí este apartado diciendo que la descripción y la forma en que la hermenéutica heideggeriana será entendida tendrá sus variaciones entre Gadamer y Heidegger. Dejaremos por ahora dicho debate para un punto posterior en esta investigación.

*Conclusiones:* para Heidegger el lenguaje es anterior al hombre, así la subjetividad está subordinada al habla (como *lógos*), este argumento es una crítica al humanismo y a su metafísica. El habla es, entonces, lo que determina la dimensión ontológica del hombre. Heidegger además de esto realiza una crítica a la subjetividad trascendental que propone Husserl (con herencia kantiana y cartesiana) y a la idea de sustancia. Finalmente dirá que la ontología no es posible más que como fenomenología y

---

<sup>151</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Op., Cit.*, p. 325.

<sup>152</sup> *Id.*

<sup>153</sup> Gadamer nos dice que éste fue un punto de ruptura importante entre los pensamientos de Husserl y de Heidegger.

Ricoeur agregará que esta última no es posible más que como hermenéutica. Así la comprensión y la interpretación es la forma de ser del Dasein en el mundo, según lo dirá Gadamer.

**Capítulo II**

**La hermenéutica del sujeto de**

**Michel Foucault**

*Pero la autointerpretación cotidiana tiene la tendencia a comprenderse desde el “mundo” de las ocupaciones. Apuntando ónticamente a sí mismo, el Dasein se equivoca en su visión del modo de ser del ente que es él mismo.*

Martin Heidegger

Michel Foucault fue un filósofo francés que nació en 1926 y murió en 1984, y cuyo pensamiento tiene un carácter de inconcluso, presenta un gran número de proyectos e ideas sueltas, no sistematizadas pero ya esbozadas. Dicha soltura obedece tanto a su temprana muerte como a su perspectiva anti-sistémica, que favorece la diferencia y la ruptura. Ya nos advertía en 1969: “No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable.”<sup>154</sup> Así, su pensamiento es aplicable sólo a lo concreto y sus conceptos son herramientas que tienen que ser tomadas sin una pretensión de universalidad ni de totalidad.

Todo esto nos deja con un gran número de ideas, conceptos y pensamientos que tienen que ser puestos a prueba, como herramientas que tienen que ser utilizadas. Propongámonos, entonces, la lectura de su obra para resolver problemas concretos e identificables y no para realizar una exégesis de su autor. Propongámonos un análisis que abone a nuestras circunstancias y no uno que dé cuenta de los *verdaderos* pensamientos de un autor muerto. La obra de Foucault es actual no en tanto curiosidad histórica,<sup>155</sup> sino en tanto que *nosotros los lectores* podamos hacer algo con ella.

Así, este capítulo se propone realizar la revisión, el análisis y la contextualización de una de las ideas-proyectos-herramientas que nos ha dejado, la cual es: la hermenéutica del sujeto. Para esto es necesario comenzar con algunos de sus planteamientos sobre la muerte del hombre, por esto dedicaremos un apartado a pensar en dichos argumentos que realiza nuestro autor en *Las palabras y las cosas*.

Después hablaremos sobre la concepción que Foucault tenía sobre la hermenéutica, para esto nos remitimos también a la primera etapa de su pensamiento, de

---

<sup>154</sup> Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p. 30.

<sup>155</sup> La actualidad de Foucault no es el hecho de que últimamente se están publicando sus obras póstumas, sino que, para ser congruentes con el autor se tiene que utilizar su pensamiento.

donde se desprenderá no sólo una crítica a la hermenéutica sino también una serie de argumentos sobre su metodología, la cual llamará “arqueología”.

Este trabajo continúa analizando las posturas y tratamientos que Foucault da al arte y la literatura. Dedicaremos aquí un espacio para hablar de su idea de verdad como ficción y de la muerte del autor. Luego de esto nos abocamos a preguntarnos concretamente por la hermenéutica del sujeto en un apartado titulado *Verdad y espiritualidad*. Es aquí donde planteamos de manera concisa las problemáticas que producen dicha hermenéutica.

El recorrido termina con este apartado y dejamos el terreno preparado para continuar el siguiente capítulo sobre el pensamiento de Paul Ricoeur y la *hermenéutica de sí*, que tendría que seguir el mismo método y las mismas líneas de lectura que este capítulo sobre Foucault, para, después, en un tercer capítulo plantear la comparación y posible conciliación entre ambas.

## 1.

### Muerte del hombre

Uno de los argumentos más polémicos de Michel Foucault fue su ataque contra el principal postulado de las filosofías del yo y de las filosofías humanistas, el cual es el hombre. Dicho ataque además de verse como un postulado contra el existencialismo (recordemos que Sartre ya se había declarado heredero del *cogito* cartesiano<sup>156</sup>) tiene también orígenes kantianos y parte de una necesidad de preguntarse por el auge del estructuralismo y de las ciencias humanas.

De esta forma presentamos a continuación un primer subapartado que estará dedicado a pensar en las épocas o campos epistemológicos según Michel Foucault, esto nos servirá para dejar claro que el hombre nace en la modernidad que para él comienza en el siglo XIX. Luego de esto veremos cómo es que Kant y su Antropología son puntos paradigmáticos para dicho nacimiento del hombre, finalmente nos dedicaremos a pensar

---

<sup>156</sup> Cfr., Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*.

en el hombre como el rostro de arena que Foucault nos propone, el cual se va diluyendo con el paso del tiempo.

### **1.1.- Renacimiento, Clasicismo y Modernidad**

Comenzamos aquí haciendo un recordatorio metodológico sobre cómo tratar las divisiones de la historia del pensamiento que realiza Michel Foucault. Recordemos brevemente que Foucault establece su propia clasificación y definición de las épocas en que se ha dividido el pensamiento occidental, así dichas épocas, que él nombra campos epistemológicos, son: Renacimiento, Clasicismo y Modernidad.

El gran rasgo de la episteme del Renacimiento fue que concebían su conocimiento como *semejanza*, es decir que establecían una analogía entre el libro y el mundo, donde conocer era interpretar:

En su ser en bruto e histórico del siglo XVI, el lenguaje no es un sistema arbitrario; está depositado en el mundo y forma, a la vez, parte de él, porque las cosas mismas ocultan y manifiestan su enigma como un lenguaje y porque las palabras se proponen a los hombres como cosas que hay que descifrar. La gran metáfora del libro que se abre, que se deletrea y que se lee para conocer la naturaleza, no es sino el envés visible de otra transferencia, mucho más profunda, que obligue al lenguaje a residir al lado del mundo, entre las plantas, las hierbas, las piedras y los animales.<sup>157</sup>

Por otro lado, el Clasicismo rompe con este sistema de conocimiento y cambia la *semejanza* por la representación y el cuadro, en donde se pretende establecer un sistema de representación que es análogo al mundo ahora con la matemática y la gramática.

Desde entonces, el texto deja de formar parte de los signos y de las formas de la verdad; el lenguaje no es ya una de las figuras del mundo, ni la signatura impuesta a las cosas desde el fondo de los tiempos. La verdad encuentra su manifestación y su signo en la percepción evidente y definida. Pertenece a las palabras el traducirla, si pueden; ya no tienen derecho a ser su marca. El

---

<sup>157</sup>Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p. 53.

lenguaje se retira del centro de los seres para entrar en su época de transparencia y de neutralidad.<sup>158</sup>

Michel Foucault nos dice que es en esta época donde nace el *análisis*:

En este sentido, el *análisis* va a alcanzar muy pronto el valor de método universal; y el proyecto leibniziano de establecer una matemática de los órdenes cualitativos se encuentra en el corazón mismo del pensamiento clásico; todo él gravita en torno a ella. Pero, por otra parte, esta relación con la *mathesis* en cuanto ciencia general del orden no significa una absorción del saber en la matemática, ni que se funde en ella todo conocimiento posible; por el contrario, en correlación con la búsqueda de una *mathesis*, se ve aparecer un cierto número de dominios empíricos que hasta entonces no habían estado formados ni definidos. En ninguno de estos dominios, o poco menos, es imposible encontrar rastros de un mecanismo o una matematización y, sin embargo, todos se han construido sobre el fondo de una posible ciencia del orden. Si dispensan del *Análisis* en general, su instrumento particular no era el *método algebraico*, sino el *sistema de signos*. Así aparecieron la gramática general, la historia natural, el análisis de las riquezas, ciencias del orden en el dominio de las palabras, de los seres y de las necesidades; y todas estas ciencias empíricas, nuevas en la época clásica y coextensivas con su duración (tiene como puntos de referencia cronológica a Lancelot y Bopp, Ray y Cuvier, Petty y Ricardo; los primeros escriben alrededor de 1660, los segundos alrededor de los años 1800-1810), no pudieron constituirse sin la relación que toda la *episteme* de la cultura occidental tenía entonces con una ciencia universal del orden.<sup>159</sup>

El pensamiento de Immanuel Kant es un punto paradigmático que se encuentra entre el Clasicismo y la Modernidad, ya sabemos que el filósofo de Königsberg inaugura el pensamiento crítico según Michel Foucault<sup>160</sup> y éste lo que se pregunta es precisamente por las posibilidades mismas, los alcances del *análisis*.

El umbral del clasicismo a la modernidad (pero poco importan las palabras mismas digamos, de nuestra prehistoria a lo que nos es aún contemporáneo) quedó definitivamente franqueado cuando las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrricular espontáneamente el conocimiento de las cosas. A principios del siglo XIX, encontraron su viejo y enigmático espesor;

---

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>159</sup> *Ibid.*, pp. 73-74.

<sup>160</sup> *Cfr.* Foucault, Michel, *Sobre la ilustración*.

pero esto no basta para reintegrar la curva del mundo que las alojaba en el Renacimiento, ni para mezclarse con las cosas en un sistema circular de signos.<sup>161</sup>

La nueva episteme Moderna tiene, entonces, características distintas a las del Renacimiento y a las del Clasicismo. Nuestra tarea será pensar en el siguiente subapartado en dichas características. Por ahora es importante hacer notar que Foucault, por el fragmento anteriormente citado y por otros argumentos que se verán luego se admite a sí mismo dentro de la Modernidad, y no admite el término de posmodernidad ni sus similares.

*Conclusiones:* Michel Foucault divide la historia del pensamiento en tres etapas distintas, las cuales son: Renacimiento, Clasicismo y Modernidad. El proyecto de Immanuel Kant es un punto paradigmático que cierra el Clasicismo e inaugura la Modernidad. Foucault se admite a sí mismo dentro de ésta última.

## **1.2.- Antropología kantiana y ciencias humanas**

Nuestra tarea ahora es revisar uno de los principales postulados de la Modernidad, la figura que es su principal característica y que se relaciona con la forma en qué Foucault piensa la subjetividad moderna. Dicha figura es el hombre.

Como decíamos antes, Kant se hace la pregunta “¿qué es el hombre?” y ésta, para Foucault, es un punto clave, pues con ella lo que hace es fundarlo. Al describir e imputar las facultades del alma, Kant lo que está haciendo es crear una antropología. Para Foucault es “un extraño duplicado empírico-trascendental, ya que es un ser tal que en él se tomará conocimiento de aquello que hace posible todo conocimiento”<sup>162</sup>.

La antropología como analítica del hombre ha tenido, con certeza, un papel constitutivo en el pensamiento moderno, ya que en buena parte no nos hemos separado aún de ella. Se convirtió en necesaria a partir del momento en que la representación perdió el poder de determinar por sí sola y en un movimiento único el juego de sus síntesis y de sus análisis. Era necesario que las síntesis empíricas quedaran aseguradas fuera de la soberanía del "pienso". Debían ser requeridas justo allí donde esta soberanía encuentra su límite, es decir, en la finitud del hombre —finitud que es

---

<sup>161</sup> Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p. 318.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 332.

también la de la conciencia y la del individuo que vive, habla y trabaja. Esto había sido formulado ya por Kant en la Lógica al agregar una última interrogación a su trilogía tradicional: las tres preguntas críticas (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?) están relacionadas, pues, con una cuarta y, en cierta forma, "dependen" de ella: *Was ist der Mensch?*<sup>163</sup>

Foucault nos dice que el pensamiento de Kant y el retiro de la *mathesis*<sup>164</sup> (y con ella del Clasicismo) se dan al mismo tiempo. Esto es lo que hace que el hombre sea sujeto y objeto simultáneamente.

[...] es el retiro de la *mathesis* y no el avance de las matemáticas lo que permitió al hombre constituirse como objeto del saber; es el enrollamiento sobre sí mismo del trabajo, de la vida y del lenguaje lo que prescribió, desde el exterior, la aparición de este nuevo dominio; y es la aparición de este ser empírico-trascendental, de este ser cuyo pensamiento está indefinidamente tramado con lo impensado, de este ser siempre separado de un origen que le ha sido prometido en lo inmediato del retorno —es esta aparición la que da a las ciencias humanas su sesgo peculiar.<sup>165</sup>

Para nuestro autor la vida, el trabajo y el lenguaje son lo que permiten una suerte de reflexividad que hacen que el hombre se constituya como objeto de conocimiento y como sujeto que conoce. Así, el hombre es un ser empírico-trascendental. Continuando con esto menciona:

Vemos que las ciencias humanas no son un análisis de lo que el hombre es por naturaleza; sino más bien un análisis que se extiende entre aquello que el hombre es en su positividad (ser vivo, trabajador, parlante) y aquello que permite a este mismo ser saber (o tratar de saber) lo que es la vida, en qué consisten la esencia del trabajo y sus leyes y de qué manera puede hablar.<sup>166</sup>

Estamos entonces muy lejos de los “tratados de las pasiones” que se abocaban a pensar en sólo un aspecto del hombre, lo mismo que estamos muy lejos de los “tratados sobre el alma” humana, o incluso sobre la sustancia pensante. Ahora se investiga al hombre como

---

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>164</sup> *Cfr.* Edgardo, Castro, *Diccionario Foucault*, p. 217.

<sup>165</sup> Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p. 363.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 366.

una unidad, nuevamente empírico-trascendental. Vida, trabajo y lenguaje son los campos específicos mediante los cuales las ciencias humanas estudiarán al hombre. Lo específico de las “ciencias humanas”:

[...] es más bien un carácter puramente formal: el simple hecho de que están en relación con las ciencias a las que el ser humano se da como objeto (exclusivo en el caso de la economía y de la filología, parcial en el de la biología), en una posición de duplicación y que esta duplicación puede valer *a fortiori* para ellas mismas.<sup>167</sup>

Dicha duplicación permite que se haga una psicología de la psicología y una sociología de la sociología. Pues permite que el hombre sea simultáneamente sujeto de conocimiento y objeto que conoce. La particularidad de la antropología de Kant al respecto es:

Ésta se equilibra, en efecto, alrededor de algo que no es ni animal ni humano, ni la conciencia de sí, sino el *Menschenwesen* [esencia del hombre], es decir, a la vez el ser natural del hombre, la ley de sus posibilidades y el límite a priori de su conocimiento. La Antropología será pues no solamente ciencia del hombre, y ciencia y horizonte de todas las ciencias del hombre, sino ciencia de aquello que funda y limita para el hombre su conocimiento.<sup>168</sup>

Quisiéramos, por último, mencionar el argumento foucaultiano respecto a Nietzsche y a la muerte de Dios:

La empresa nietzscheana podría ser entendida como el punto de cesación dado por fin a la proliferación de la interrogación por el hombre. La muerte de Dios no se ha manifestado, en efecto, en un gesto doblemente asesino que, al ponerle un término al absoluto, sea al mismo tiempo asesino del hombre mismo. Pues el hombre, en su finitud, no es separable del infinito del que es al mismo tiempo la negación y el heraldo; en la muerte del hombre es donde se realiza la muerte de Dios.<sup>169</sup>

---

<sup>167</sup> *Idem.*

<sup>168</sup> Foucault, Michel, *Una lectura de Kant*, p. 125.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 131.

Siguiendo con esto menciona: “La trayectoria de la pregunta: *Was ist der Mensch?* [¿Qué es el hombre?] en el campo de la filosofía se acaba con la respuesta que la recusa y la desarma: *der Übermensch* [el superhombre].”<sup>170</sup> El pensamiento de Nietzsche es, entonces, una forma de des-antropologizar el pensamiento.

*Conclusiones:* Para Foucault la pregunta de Kant “¿qué es el hombre?” sintetiza todo el proyecto crítico kantiano y nos propone una nueva forma de abordar el estudio del hombre como ser empírico-trascendental. En ese sentido dicha pregunta inaugura las ciencias humanas y su objeto de investigación, el hombre, el cual es simultáneamente objeto de conocimiento y sujeto que conoce. Este ser empírico-trascendental que se manifiesta en tanto que vive, trabaja y habla, es la forma que adopta la subjetividad moderna. Sin embargo, de la muerte de Dios también se deduce, para Foucault, la muerte del hombre o su superación (el superhombre).

### **1.3.- El rostro de arena**

El proyecto de Michel Foucault ya desde *Las palabras y las cosas* nos anunciaba la fragilidad del fundamento de nuestra subjetividad moderna bajo la forma del *hombre* y que arrastraba a todo el humanismo como su postergación y su intento de justificación. Así, nos dice “En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. [...] puede estarse seguro de que el hombre es una invención reciente.”<sup>171</sup> Y tajantemente concluía:

Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.<sup>172</sup>

El fatalismo que Foucault nos anuncia a la manera del rostro de arena borrado por el mar no es más que la disposición de cambio y de transformación del fundamento de la

---

<sup>170</sup> *Id.*

<sup>171</sup> Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p. 397.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 398.

subjetividad moderna. Esto será importante pues por ahora tenemos la certeza de que para nuestro autor la subjetividad cambia, no es permanente, no es una sustancia. A quienes buscan la esencia humana Foucault decía:

A todos aquellos que quieren hablar aún del hombre, de su reino o de su liberación, a todos aquellos que plantean aún preguntas sobre lo que es el hombre en su esencia, a todos aquellos que quieren partir de él para tener acceso a la verdad, a todos aquellos que en cambio conducen de nuevo todo conocimiento a las verdades del hombre mismo, a todos aquellos que no quieren formalizar sin antropologizar, que no quieren mitologizar sin desmistificar, que no quieren pensar sin pensar también que es el hombre el que piensa, a todas estas formas de reflexión torpes y desviadas no se puede oponer otra cosa que una risa filosófica —es decir, en cierta forma, silenciosa.<sup>173</sup>

De la misma manera encontramos en Foucault una crítica a la noción de sustancia en su libro de 1975 titulado *Vigilar y castigar*:

Esta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder. [...] El hombre de que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo. Un "alma" lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo.<sup>174</sup>

El hecho de que el alma no sea sustancial nos indica que Foucault critica la noción misma de sustancia y con ello la metafísica. Recordemos que para Descartes el alma era la misma que la sustancia pensante, la cual se distingue de la sustancia extensa y de la sustancia divina.

*Conclusiones:* para Foucault el hombre como problema y pregunta filosófica-científica específica apareció en una época relativamente reciente. Esto provoca que se piense que las particularidades de los análisis que se plantean definir al hombre llegarán a

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 355.

<sup>174</sup> Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, pp. 38-39.

un ocaso también. Esto se puede vislumbrar en el pensamiento de Nietzsche, en donde a la muerte de Dios le sigue la muerte del hombre. Pues ni el hombre ni el alma son sustancias sino que son formas localizadas y localizables de saber-poder. Esto hace que Foucault realice una crítica a la sustancia, pues ésta no define ni al hombre ni al arte, que son las formas que ha adoptado la subjetividad moderna (antropológica).

Recuérdese que el proyecto de este trabajo es ir recuperando ciertos argumentos foucaultianos para llegar hasta la hermenéutica del sujeto. Por esto pasaremos ahora a un apartado metodológico que versa sobre las distintas formas en que Foucault ve la hermenéutica y su respectiva comparación con su forma de análisis denominada arqueología.

## 2.

### **Hermenéutica, arqueología y genealogía**

Este apartado está dedicado a analizar la primera y la segunda etapa de pensamiento de Michel Foucault (arqueológica y genealógica) para pensar en su relación con la hermenéutica. Primero se comienza reflexionando por la etapa denominada arqueológica, pues Foucault propone la arqueología como una especie de método interpretativo que se opone a la hermenéutica que él asocia con la exégesis bíblica. De la arqueología, entonces, se puede extraer (aunque sea por oposición) la definición del concepto de hermenéutica que retomará más adelante en su última etapa de pensamiento y que nos servirá para definir la *hermenéutica del sujeto*. De igual manera, la *genealogía* (que según Miguel Morey es una especie de arqueología aplicada) es un método de análisis histórico. Se vuelve también importante la referencia que hace a Nietzsche, pues de su lectura se puede comprender su postura interpretativa. Todo esto para llegar a la conclusión de que Foucault entiende en estas etapas a la hermenéutica como un método de desciframiento bíblico, como exégesis. Esta es una característica que quizás nunca va a abandonar y sobre la cual siempre va a proponer alternativas.

#### **2.1.- Hermenéutica e interpretación en *Las palabras y las cosas***

En este apartado proponemos pensar en una definición de hermenéutica aparecida en su libro *Las palabras y las cosas*, publicado en 1960. De alguna manera la definición aquí dada es a nivel de contenido y no problematizamos su postura interpretativa. En el apartado siguiente se revisarán algunos postulados que comparan el método foucaultiano de análisis discursivo (arqueología) con la hermenéutica o lo que él entiende de ella. Desde este punto de vista, se considera pertinente comenzar con una definición, aunque sea reducida de hermenéutica en nuestro autor. El *Diccionario Foucault* de Edgardo Castro nos dice en el apartado *interpretación* lo siguiente:

La cuestión de la hermenéutica y de la interpretación en general encuentra en Foucault una doble ubicación. Por un lado, Foucault se ocupa de establecer las condiciones histórico-epistémicas de las diferentes concepciones de la interpretación, especialmente de la interpretación durante el renacimiento y en el siglo XIX. El objetivo de este trabajo es llevar a cabo la arqueología de las ciencias humanas. Por otro lado, la arqueología como método de análisis histórico quiere ser una forma de análisis que se distancia de los presupuestos y de los procedimientos de la hermenéutica en la medida en que busca abarcar el punto de bifurcación entre los dos procedimientos que han dominado el campo de las ciencias humanas en el siglo XIX: la interpretación y la formalización (DE1, 500).<sup>175</sup>

Así, vemos cómo hay una relación, a veces de oposición, a veces simplemente de paralelismo, entre el análisis foucaultiano denominado arqueología y la hermenéutica. Pensemos, entonces, en una definición breve de ambas para saber de lo que se tratan.

Comencemos este apartado citando una breve definición de hermenéutica dada por Michel Foucault en un libro titulado *Las palabras y las cosas*: “Llamamos hermenéutica al conjunto de conocimientos y técnicas que permiten que los signos hablen y nos descubran sus sentidos”.<sup>176</sup> Esta definición de hermenéutica es simplemente de carácter operativo y no obedece tanto a una reflexión filosófica, simplemente le va a servir a nuestro autor para indicar que el campo epistemológico del Renacimiento tiene un pensamiento semiótico-hermenéutico, que los renacentistas intentan leer el mundo como si fuera un texto e interpretarlo como si se realizara un acto de exégesis, el

---

<sup>175</sup> Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault*, p. 210.

<sup>176</sup>Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p. 47.

apartado de *Las palabras y las cosas* donde esto se menciona, se titula, por obvias razones, *La prosa del mundo*. Así, Foucault menciona:

No existe diferencia alguna entre estas marcas visibles que Dios ha depositado sobre la superficie de la tierra, a fin de hacernos conocer sus secretos interiores, y las palabras legibles que la Escritura o los sabios de la Antigüedad, iluminados por una luz divina, han depositado en los libros salvados por la tradición. La relación con los textos tiene la misma naturaleza que la relación con las cosas; aquí como allí, lo que importa son los signos. Pero Dios, a fin de ejercitar nuestra sabiduría, ha sembrado la naturaleza sólo de figuras que hay que descifrar (en este sentido, el conocimiento debe ser *divinatio*), en tanto que los antiguos dieron ya interpretaciones que sólo tenemos que recoger. Que sólo tendríamos que recoger, si no fuera necesario aprender su idioma, leer sus textos, comprender lo que han dicho. La herencia de la Antigüedad es, como la naturaleza misma, un amplio espacio que hay que interpretar; aquí como allí, es necesario destacar los signos y hacerlos hablar poco a poco. En otras palabras, *Divinatio* y *Eruditio* son una misma hermenéutica.<sup>177</sup>

Es importante mencionar esto porque, aunque la definición de hermenéutica dada es demasiado esquemática, ya lleva consigo un carácter religioso, hermenéutica como interpretación del mundo que Dios escribe. De alguna manera, una hipótesis que podríamos adelantar de este trabajo es que, para Foucault, la hermenéutica va a tener siempre un carácter de exégesis de la Palabra, es decir, una necesidad de descifrar un sentido ya escrito por alguien más (en este caso Dios): *divinatio*. Asimismo, en el mismo libro menciona a la hermenéutica como una de las características de la modernidad y la define brevemente entre paréntesis: “[...] la hermenéutica (como reaprehensión, a través del sentido manifiesto de un discurso, de un sentido a la vez secundario y primero, es decir, más escondido, pero más fundamental).”<sup>178</sup> La interpretación hermenéutica subyace en el fondo del discurso, es un mensaje hermético que el exégeta tiene que descifrar.

*Conclusiones:* la definición dada por Foucault en *Las palabras y las cosas* es una definición operativa que nos muestra a la hermenéutica como un método de

---

<sup>177</sup>*Ibid.*, pp. 51-52.

<sup>178</sup>*Ibid.*, p. 362.

interpretación asociado al desciframiento de la palabra divina. Nuestro autor nos la propone para mostrarnos cómo es que el pensamiento renacentista concebía el conocimiento.

Así, después de este breve acercamiento a una definición muy puntual de hermenéutica dada por nuestro autor, revisaremos algunos de la metodología utilizada por Michel Foucault denominada arqueología y los postulados de la hermenéutica como él las entiende.

## **2.2.- Arqueología Vs. Hermenéutica**

Pasemos ahora a pensar en la postura interpretativa de Foucault. En un texto muy temprano de nuestro autor, titulado *El nacimiento de la clínica*, nos dice que: “Estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír lo que ya ha sido dicho.”<sup>179</sup> De este discurso histórico nace el *comentario*, que sería el acercamiento a lo que el discurso *realmente quiso decir*, es decir, el comentario es una forma de acercar al discurso con la verdad,<sup>180</sup> lo descifra o lo vuelve contemporáneo según el caso. Más adelante Foucault menciona cómo es que se ha realizado el comentario:

Hasta el presente, la historia de las ideas no conocía sino dos métodos. Uno, estético, era el de la analogía, de una analogía cuyas vías de difusión se seguían en el tiempo (génesis, filiaciones, parentescos, influencias), o en la superficie de una región histórica determinada (el espíritu de una época, su *Weltanschauung*, sus categorías fundamentales, la organización de su mundo cultural. El otro, psicológico, era el de la negación de los contenidos (tal siglo no fue tan racionalista o irracionalista como pretendía y como se había creído), por el cual se inicia y se desarrolla una especie de “psicoanálisis” de los pensamientos cuyo término es de pleno derecho reversible, en tanto que el núcleo del núcleo es siempre su contrario.<sup>181</sup>

---

<sup>179</sup> Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica*, p. 17.

<sup>180</sup> *Id.*

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 19.

Foucault menciona que él quisiera emprender un “análisis estructural del significado”,<sup>182</sup> abocarse al significante en relación con el significado, forma y contenido, es decir, un análisis del discurso ni *estético* ni *psicológico*. Foucault termina la introducción de su libro diciendo que lo que él intentará es realizar una *crítica*, en el sentido de ver las condiciones de posibilidad del discurso médico,<sup>183</sup> es decir, su análisis es kantiano. Por último, termina diciendo: “Lo que cuenta en las cosas dichas por los hombres no es tanto lo que los hombres hayan pensado antes o después, sino lo que desde el comienzo las sistematiza y las vuelve, para el resto del tiempo, indefinidamente accesibles a nuevos discursos y abiertas a la tarea de transformarlas.”<sup>184</sup> Estos análisis, entonces, buscan las condiciones de posibilidad que sistematiza los significados y los significantes. El *antes del discurso* que Foucault menciona sería el análisis psicológico y el *después* sería el *comentario estético*, o dicho en los términos que, como ya vimos, utiliza posteriormente en *Las palabras y las cosas* sería el comentario semiótico-hermenéutico, el desciframiento, la exégesis. Ya desde aquí, entonces, vemos sus intenciones de separarse de las tradiciones de hermenéutica que él asocia con el desciframiento del sentido, con la interpretación. Cosa que para él es el *después* del discurso y carece de importancia. Por esto se aboca al análisis de las condiciones de posibilidad del discurso y no al discurso mismo, es aquí donde ya se va perfilando su metodología, heredera de la crítica kantiana.

De hecho, según Edgardo Castro<sup>185</sup>, Foucault retoma y adopta el término “arqueología” de un texto de Kant titulado *Progresos de la metafísica*, en el cual se utiliza de la siguiente manera:

Una historia filosófica de la filosofía no es, ella misma, posible históricamente, ni empíricamente, sino racionalmente, esto es, a priori. Pues aunque presente hechos de la razón, no los toma de la narración histórica sino que los extrae de la naturaleza de la razón humana como arqueología filosófica. ¿Qué impulsó a los pensadores humanos a razonar acerca del origen, la meta y el fin de

---

182 *Id.*

183 *Ibid.*, p. 21.

184 *Id.*

185 Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault*, p. 42.

las cosas del mundo? ¿su punto de partida fue la conformidad a fines que hay en el mundo o sólo a la cadena de las causas y los efectos o fue el fin de la humanidad misma?<sup>186</sup>

“A priori de la razón” y “arqueología filosófica” van de la mano en dicho extracto de Kant, van igualmente de la mano en el pensamiento de Foucault con el concepto de “episteme”. De ésta, Edgardo Castro nos dice: “La episteme define el campo de análisis de la arqueología. En *Les Mots et les choses*, la descripción arqueológica está centrada exclusivamente en la episteme [...]”<sup>187</sup> así otro término nos aparece cuando tratamos de delimitar el análisis arqueológico, este término es el de *episteme*. Daniel Link nos comenta que:

Foucault designa el *a priori* histórico que hay que considerar para describir el periodo como *episteme*: las bases que explican lo que una época puede (o no puede) pensar (un sustrato, podríamos decir, imaginario, entendiendo la imaginación como una potencia que arrastra al pensamiento).<sup>188</sup>

De esta forma nos volvemos a encontrar con el vocabulario kantiano, la episteme es una especie de *a priori*, el cual es histórico, no trascendental. Las condiciones de conocimiento, de elaboración de los discursos están, entonces, en la historia, y pueden ser conocidas con los archivos. Foucault distingue tres campos epistemológicos o epistemes y se dedica a ellos: Renacimiento, Clasicismo y Modernidad. Para Foucault el Renacimiento comprende los siglos XV y XVI, después le sigue el Clasicismo, como época, se ubica en los siglos XVII y XVIII a lo que le sigue la Modernidad que comienza a finales del siglo XVIII, el siglo XIX y el siglo XX. Foucault se asume a sí mismo como moderno y nunca reconoce la categoría de posmodernidad.

Volviendo al uso de la palabra *arqueología*, Foucault también la utiliza por el equívoco que produce, por una especie de juego que le permite tomar distintos enfoques. Así, en una entrevista del año 1975 un estudiante le pregunta por el término arqueología y Foucault responde:

---

<sup>186</sup> Kant, Immanuel, *Los progresos de la metafísica*, p. 104.

<sup>187</sup> Castro, Edgardo, *Op. Cit.*, p. 41.

<sup>188</sup> Daniel Link en Foucault, Michel, *¿Qué es un autor?*, p. 59.

Utilizo la palabra «arqueología» por dos o tres razones importantes. La primera es que es una palabra con la que puedo jugar. Arché, en griego, significa «principio». En nuestro idioma tenemos la palabra «archivo», que designa la forma en que los acontecimientos discursivos han sido registrados y pueden ser extraídos. El término «arqueología» remite al tipo de investigación que se dedica a extraer los acontecimientos discursivos como si estuvieran registrados en un archivo. Otra razón por la que utilizo esta palabra está relacionada con un objetivo que me he propuesto. Busco reconstruir un campo histórico en su totalidad, en todas sus dimensiones políticas, económicas y sexuales. Mi problema es encontrar la forma adecuada de analizar lo que ha constituido el hecho mismo del discurso. Mi propósito no es, por tanto, hacer un trabajo de historiador, sino descubrir por qué y cómo se establecen relaciones entre acontecimientos discursivos. Si hago esto es con el fin de saber lo que somos hoy. Quiero centrar mi estudio en lo que nos sucede hoy en día, lo que somos, lo que es nuestra sociedad. Pienso que en nuestra sociedad y en lo que somos hay una dimensión histórica profunda y, en este espacio histórico, los acontecimientos discursivos que se han producido desde hace años o siglos son muy importantes. Estamos inextricablemente ligados a los acontecimientos discursivos. En cierto sentido, sólo somos aquello que ha sido dicho hace siglos, meses o semanas...<sup>189</sup>

Vemos que Foucault crea o descontextualiza el término de arqueología por la libertad que le ofrece, las particularidades del análisis que él quiere realizar no pueden ser encontradas ni en la *Historia* ni en la *Historia de las ideas* ni en la filosofía propiamente dicha. Asimismo, nuestro autor siempre va a estar especificando su enfoque y distinguiéndolo de otros, como de la fenomenología o de la hermenéutica. En la entrevista antes citada le preguntan por la particularidad que tiene el análisis arqueológico respecto del fenomenológico, Foucault contesta:

No intento encontrar tras el discurso lo que constituiría su fuente, y que sería el poder, como haría una descripción de tipo fenomenológico o cualquier otro método interpretativo. ¡Parto del discurso tal como es! En una descripción fenomenológica, se intenta deducir del discurso aquello que afecta al sujeto hablante, se intenta encontrar a partir del discurso cuáles son las intencionalidades del sujeto hablante –un pensamiento que se está haciendo–. El tipo de análisis que llevo a cabo no trata del problema del sujeto hablante, sino que examina las diferentes maneras en las que el discurso desempeña un papel dentro de un sistema estratégico en el que el poder está implicado y

---

<sup>189</sup> Foucault, Michel, *Obras esenciales*, p. 743.

gracias al cual funciona. El poder no está, por tanto, al margen del discurso. El poder no es ni fuente ni origen del discurso. El poder es algo que opera a través del discurso, puesto que el discurso mismo es un elemento en un dispositivo estratégico de relaciones de poder ¿Está claro?<sup>190</sup>

Quizás aquí, Foucault está muy influido por la lectura que realizó de Heidegger y suponemos que relaciona la “descripción fenomenológica” no con Husserl sino con Merleau-Ponty. Esta última termina o pasa por el análisis psicológico y de la percepción,<sup>191</sup> a lo que Foucault se refiere en el fragmento citado con “las intencionalidades sujeto hablante”. Sin embargo, podríamos decir que el análisis foucaultiano tiene que ver con la fenomenología husserliana en tanto que intenta ir al *discurso tal como es*, es decir, a *las cosas mismas*, lo cual, ya se sabe, es un presupuesto de la fenomenología de Husserl.<sup>192</sup>

Así, Foucault también distingue sus objetos de estudio respecto de los de otras áreas. Los objetos de estudio de la arqueología son los archivos y dentro están los discursos y los enunciados. Éstos últimos funcionan para no ser confundidos con las proposiciones de la lógica ni con las frases de la lingüística<sup>193</sup>, así, la arqueología tiene un objeto de estudio específico. Miguel Morey nos menciona que: “Ésta sería la primer caución radical de la arqueología: considerar sólo el enunciado en tanto que tal, tomando cada una de las frases sin tener en cuenta las palabras que la componen, ni tampoco el mundo de las cosas a las que se refieren.”<sup>194</sup>

Respecto de la separación entre la hermenéutica y la arqueología, Foucault escribe alguna de las características de ésta última y su diferencia con la hermenéutica de la siguiente manera:

3. La arqueología pone también de manifiesto unas relaciones entre las formaciones discursivas y unos dominios no discursivos (instituciones, acontecimientos políticos, prácticas y procesos económicos). Estas confrontaciones no tienen como finalidad sacar a la luz grandes continuidades

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 739.

<sup>191</sup> *Cfr.* Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*.

<sup>192</sup> *Cfr.* ¡*A las cosas mismas!*, Xolocotzi, Ángel, Zirión, Antonio.

<sup>193</sup> Morey, Miguel, *Escritos sobre Foucault*, p. 195.

<sup>194</sup> *Id.*

culturales, o aislar mecanismos de causalidad. Ante un conjunto de hechos enunciativos, la arqueología no se pregunta lo que ha podido motivarlo (tal es la búsqueda de los contextos de formulación); tampoco trata de descubrir lo que se expresa en ellos (tarea de una hermenéutica); intenta determinar cómo las reglas de formación de que depende -y que caracterizan la positividad a que pertenece- pueden estar ligadas a sistemas no discursivos: trata de definir unas formas específicas de articulación.<sup>195</sup>

Así, la hermenéutica vuelve a aparecer como un enfoque utilizado para descifrar algo que está escondido y que tiene una verdad intrínseca, que pretende saber qué es lo que expresa, es decir, nuevamente como la exégesis de la Palabra. Este enfoque de desciframiento de la verdad que permanece en el mundo y que ha sido escondido por Otro es, quizás, lo que a Foucault le disgusta de la hermenéutica, al menos la que él conoce.

Hay enfoques hermenéuticos actuales que se emparentan con muchas de las características de los análisis discursivos de Foucault. El problema es que Foucault sólo conoció cierto tipo de enfoques hermenéuticos asociados con la exégesis bíblica, con la *divinatio*. Foucault, en la *Arqueología del saber*, da cuenta de la tarea de su enfoque de la siguiente manera:

Tarea que consiste en no tratar –en dejar de tratar– los discursos como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan. Es indudable que los discursos están formados por signos; pero lo que hacen es más que utilizar esos signos para indicar cosas. Es ese más lo que los vuelve irreductibles a la lengua y a la palabra. Es ese "más" lo que hay que revelar y hay que describir.<sup>196</sup>

Dicho fragmento da cuenta de hasta qué punto el enfoque arqueológico y el hermenéutico podrían ser paralelos, sin mencionar su influencia heideggeriana en la *revelación*, en el *develamiento* que aquí menciona. Por ahora dejamos este apartado y dejamos la

---

<sup>195</sup>Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p. 272.

<sup>196</sup>Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, p. 68.

comparación de la postura foucaultiana con la postura hermenéutica-fenomenológica de Paul Ricoeur para un capítulo posterior.

*Conclusiones:* Desde una etapa muy temprana Foucault trata de mantenerse alejado de la hermenéutica. A ésta él la concibe como un método de análisis estético (como el *comentario estético-analógico*<sup>197</sup>) y con la exégesis de la palabra divina. Por esto propone un análisis particular asociado en un primer momento con el estructuralismo, pero que luego lo vuelve a distinguir, a este análisis lo llama *arqueología*, tomado de un texto de Kant y en general todo su análisis arqueológico tiene un enfoque kantiano de buscar las condiciones de posibilidad y el *a priori*, ya sea de las prácticas o de los discursos. Foucault se muestra sumamente interesado en distinguirse de la fenomenología y de la hermenéutica, aunque en ciertos puntos es sumamente cercano a ellas.

A continuación problematizaremos las ideas de arte y literatura y cómo estas repercuten en la propuesta filosófica de Foucault. Para esto comenzaremos ofreciendo un apartado metodológico sobre cómo nuestro autor trata al arte y a la literatura en sus etapas de pensamiento.

### 3.

#### **Arte y literatura**

En este apartado se trata la manera en qué Michel Foucault aborda el problema del arte y la literatura, sobre todo a partir de las etapas arqueológica y genealógica. Nos proponemos pensar en las definiciones de arte en Foucault según sus etapas de pensamiento. Primero se comienza con un comentario de Judith Revel sobre la aparición del arte en la filosofía de Michel Foucault, sus características y sus contextos. Después, se le dará continuidad a lo antes mencionado que había quedado pendiente que versaba sobre la relación entre Foucault y Nietzsche, sobre todo nos interesará su relación con la verdad y la ficción. Dicha relación será sumamente importante porque aquí se plantea un

---

<sup>197</sup> Como se vio en la introducción de *El nacimiento de la clínica*.

modo de hacer filosofía como ficción, como construcción de metáforas. En este sentido Foucault y Nietzsche son poetas más interesados en la creación de metáforas que en el desciframiento de una verdad que yace pasivamente esperando a ser encontrada. Luego se verán las relaciones entre la literatura y la arqueología, a través de la muerte del autor pues así se completa lo antes mencionado sobre la muerte del hombre.

Es importante decir que la definición de arte y de estética dadas en la década de los ochenta serán tratadas en un apartado posterior dedicado específicamente a la lectura que Foucault realiza de los textos de la antigüedad griega y romana, esto por considerar a su postulado principal en esta etapa, la *estética de la existencia*, más como una ética que como una estética moderna.

### **3.1.- Sobre las apariciones del arte en la filosofía de Michel Foucault**

Comencemos este apartado reflexionando sobre las distintas maneras en las que Michel Foucault reflexiona sobre el arte. Resulta conveniente comenzar con el *Diccionario Foucault* de Judith Revel. En éste, se ofrece una clasificación de las referencias al arte en Foucault, puede decirse que existen tres versiones del problema del arte para nuestro autor.<sup>198</sup> Sobre la primera clasificación del arte Revel nos dice que:

[...] no se tematiza de manera específica pero es importante, corresponde a la omnipresencia, sobre todo en los textos de la década del sesenta, de referencias a la literatura y la pintura [...]. Según los casos, la referencia al arte puede entonces utilizarse estratégicamente, sea como ejemplo de un acto de resistencia contra los dispositivos de poder en vigencia, es decir con un hincapié en la dimensión crítica del gesto creador [...], sea al ver con él, al contrario, el elemento en el que se concentra y resulta tangible (y por eso mismo legible) la episteme de una época [...].<sup>199</sup>

Durante la etapa arqueológica las referencias al arte son sumamente comunes y le funcionan a Foucault como ejemplos de argumentos que está tratando de desarrollar. Es decir, a pesar de todo, no hay en Foucault una preocupación por el problema estético o artístico, sino que para él el arte es una de las manifestaciones o de posturas de resistencia

---

<sup>198</sup> Revel, Judith, *Diccionario Foucault*, p. 30.

<sup>199</sup> *Id.*

o de la complicidad epistemológica de una época. Para nuestro autor, entonces, el arte es una preocupación secundaria que le sirve para dar forma o ejemplificar determinado punto argumentativo. Esto nos sirve para decir que no hay ni autonomía ni desinterés kantiano en la visión que Foucault tiene del arte.

Lo anterior se ve muy claramente con *Las meninas* de Velázquez en donde el análisis pictórico que Foucault realiza en *Las palabras y las cosas*, le funciona para darse a entender en la doble representación propia de la transición del Renacimiento a la Modernidad.<sup>200</sup> Según Revel lo mismo pasa con el texto que Foucault dedica a Manet,<sup>201</sup> y lo mismo se podría decir del texto sobre Magritte.

La segunda referencia al arte, dada en el libro de Revel, es la oposición entre dos estilos de constituir la sexualidad, en su relación con el poder, la verdad y el placer. Estos son el *ars erotica* y la *scientia sexualis*, de los que nuestro autor habla en el tomo uno de su *Historia de la sexualidad*.<sup>202</sup> Las artes eróticas que Foucault plantea lo llevarán a preguntarse no sólo por la figura de la represión freudiana sino por la constitución del sujeto moderno en relación a la antigüedad y por lo *extraoccidental*<sup>203</sup>.

Así, por último Revel nos menciona las relaciones entre el arte y el gobierno que versa sobre la lectura que Michel Foucault realiza de los antiguos griegos y romanos en la década de 1980.<sup>204</sup> Aquí es donde aparecerá la *estética de la existencia* y las *artes de sí*.

Como apunte metodológico tendremos que decir que a esta tercera referencia al arte se le dará énfasis en el apartado 3 dedicado a la verdad y a la espiritualidad, pues es a partir de estos argumentos que Foucault propone el concepto de *estética de la existencia* por oposición a la hermenéutica del sujeto, que es justamente el tema de esta investigación. Veremos que Foucault entiende aquí al arte como *tekne*, como técnica y esto lo lleva a formular sus *técnicas de sí*. Para Foucault esta estética de la existencia es más bien una ética, un modo de ser y de comportarse y por esto lo trataremos aparte.

Finalicemos esta parte añadiendo lo siguiente:

---

<sup>200</sup> Cfr. Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, "El lugar del rey".

<sup>201</sup> Revel, Judith, *Op. Cit.*, p. 30.

<sup>202</sup> Cfr. Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*.

<sup>203</sup> Revel, Judith, *Op. Cit.*, p. 31.

<sup>204</sup> *Ibid*, p. 31.

En el pensamiento de Foucault está la idea de que el arte, la producción artística, representa, al mismo tiempo y de manera indisoluble, un gesto creador y la fijación de modos de sujeción o de dispositivos de poder/saber. En efecto, una vez descartada la idea de una omnipotencia subversiva de ciertos gestos artísticos –o de una especie de exterioridad radical, de afuera absoluto de la palabra transgresora de los literatos–, hay que pensar el arte a la vez como un proceso de creación y como una de las subcategorías de una economía más amplia de los saberes, las representaciones y los códigos que organizan y objetivan nuestra relación con el mundo.<sup>205</sup>

Así, como nos dice Revel, hay una ambivalencia con respecto al arte en el pensamiento de Michel Foucault. Por un lado, en la década de los sesenta, el arte se presenta como algo que a veces puede salir de la propia episteme, con la trasgresión de la literatura (aquí Foucault piensa específicamente en Georges Bataille) y por el otro lado el arte está sujeto a las lógicas imperantes de la época, como con *Las meninas* de Velázquez.

*Conclusiones:* Como conclusión a esto podríamos argumentar que la autonomía kantiana del arte no está presente en Foucault, pues el *desinterés* (tan necesario para el arte en Kant) ocupa un lugar fundamental en la reflexión que nuestro autor realiza sobre el arte. Es más, Foucault no piensa al arte de manera autónoma, por esto mismo lo menciona y lo trata solamente a manera de ejemplo, ejemplo de trasgresión o ejemplo de continuidad epistemológica, pero nunca emancipado de su contexto. Es así, como el arte (como muchas otras cosas analizadas por Foucault: la locura, el crimen, la ciencia) tiene una relación directa con las formas de producción de subjetividad en una época determinada. Dado que Foucault piensa que el arte no pertenece a una facultad estética, como Kant, se realiza una crítica radical a la idea misma de *facultades fundamentales del alma*, que antes vimos, de esta forma lo que se crítica es la propia antropología kantiana, la idea de hombre.

### **3.2.- Ficción, fábula y verdad en Michel Foucault**

Comencemos este apartado aludiendo al sentido que Nietzsche da a la ficción en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, encontraremos que desde un punto de vista la

---

<sup>205</sup> *Id.*

ficción es positiva y desde otro es negativa, comencemos con el contenido de este texto. El autor de *Así hablaba Zaratustra* nos pinta una imagen en la que se nos pone en perspectiva toda idea de conocimiento y de verdad:

En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la «Historia Universal»: pero, a fin de cuentas, sólo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer. Alguien podría inventar una fábula semejante pero, con todo, no habría ilustrado suficientemente cuán lastimoso, cuán sombrío y caduco, cuán estéril y arbitrario es el estado en el que se presenta el intelecto humano dentro de la naturaleza.<sup>206</sup>

Todo conocimiento, entonces, conserva un carácter de ilusión, no es más que el resultado del orgullo de una especie sujeta al universo, pero que intenta dejar de pertenecer a él. Toda aproximación a la verdad, como totalidad, no es más que parcial y engañosa, sujeta al respiro de la naturaleza. Frente a esto se evoca la primera acepción de la ficción que nos presenta este texto de Nietzsche, en dicha acepción la ficción es un mecanismo de supervivencia y es vista en sentido negativo. Así nos dice:

El intelecto, como medio de conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas principales fingiendo, puesto que éste es el recurso merced al cual sobreviven los individuos débiles y poco robustos, aquellos a quienes les ha sido negado servirse, en la lucha por la existencia, de cuernos o de la afilada dentadura del animal de rapiña.<sup>207</sup>

De la misma forma nos dice que: “Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales.”<sup>208</sup> Es un ejercicio de invención y de transposición en el que se crea un concepto y a partir de él se generaliza el mundo para validarlo, como si todo el universo obedeciera a un gran arquetipo del cual todo se separó.<sup>209</sup> Este ejercicio de unir y generalizar es un ejercicio de metáfora:

---

<sup>206</sup> Nietzsche, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 21-22.

<sup>207</sup> *Ibid*, p. 23.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>209</sup> *Id.*

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.<sup>210</sup>

Aristóteles considera que los poetas son esos que pueden realizar muy buenas metáforas y que ésta es la unión de las semejanzas.<sup>211</sup> En este sentido, para Nietzsche, toda filosofía sería un ejercicio poético, en el que no se puede saber mucho realmente pero que se pueden realizar o construir un sin número de metáforas para tratar de explicar el sentido del mundo. Así, nos presenta la última figura de la ficción, como construcción consciente, no olvidada, de ficciones. Dicho ejercicio de ficción, ahora en sentido positivo, es realizado por el hombre intuitivo no por el hombre racional.

Él [el hombre intuitivo], que sólo busca habitualmente sinceridad, verdad, emanciparse de los engaños y protegerse de las incursiones seductoras, representa ahora, en la desgracia, como aquél, en la felicidad, la obra maestra del fingimiento; no presenta un rostro humano, palpitante y expresivo, sino una especie de máscara de facciones dignas y proporcionadas; no grita y ni siquiera altera su voz; cuando todo un nublado descarga sobre él, se envuelve en su manto y se marcha caminando lentamente bajo la tormenta.<sup>212</sup>

Estas pocas palabras sobre la ficción en este texto de Nietzsche pueden ser de mucha utilidad a la hora de preguntarnos por la postura de Foucault con respecto a la verdad, es decir, nos arroja luz sobre su postura hermenéutica.

Foucault llama a su propia obra “ficción”, recorramos el *itinerario* que Miguel Morey nos propone para reflexionar sobre lo que Foucault quiere decir con esto. Morey menciona que la primera vez que Foucault habla propiamente de ficción en su sentido sustantivo es en *Las palabras y las cosas* para referirse al *Quijote*. Morey nos dice que

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>211</sup> Aristóteles, *Poética*, p. 93.

<sup>212</sup> Friederich, Nietzsche, *Op. Cit.*, p. 37.

menciona la ficción y a dicha obra de Cervantes simplemente para referirse y ejemplificar el paso de la episteme renacentista a la clásica,<sup>213</sup> así: “Es en este sentido que Foucault califica al Quijote como la primera de las obras modernas, por el modo en el que, en ella, el nuevo modo de identidades y de diferencias rescinde la tutela con la que la semejanza ordenaba los signos”.<sup>214</sup> Recuérdese que para Foucault la episteme del Renacimiento tenía un sistema de conocimiento semiótico-hermenéutico, en donde la *semejanza* podía aproximarnos al sentido de las cosas dejadas por Dios. Dejemos esto por ahora y pasemos a otro texto donde habla más ampliamente de la ficción.

En un texto de la década de 1960 dedicado a reflexionar sobre la obra de Julio Verne, Foucault distingue la fábula de la ficción de la siguiente manera:

En toda obra con forma de relato [récit] hay que distinguir entre fábula y ficción. Fábula es lo que se cuenta (episodios, personajes, funciones que ejercen en el relato, acontecimientos). Ficción, el régimen del relato, o mejor dicho, los diversos regímenes según los que es «relatado» [récité]: postura del narrador respecto de lo que cuenta (según forme parte de la aventura, o la contemple como un espectador ligeramente retirado, o quede al margen y la sorprenda desde el exterior), presencia o ausencia de una mirada neutra que recorra las cosas y las gentes asegurando su descripción objetiva; compromiso de todo el relato con la perspectiva de un personaje o de varios sucesivamente o de ninguno en particular; discurso que repite los acontecimientos cuando ya han sucedido o que los duplica a medida que se desarrollan, etc. La fábula está hecha por elementos colocados en un cierto orden. La ficción es la trama de las relaciones establecidas, a través del discurso mismo, entre el que habla y aquello de lo que habla. Ficción, «aspecto» de la fábula.<sup>215</sup>

La fábula, es entonces, lo que se cuenta, y la ficción son las relaciones de lo contado, el cómo se relacionan los elementos de la fábula. Aquí Foucault habla de literatura, como ya lo comentábamos, de Verne, de novelas y cuentos, pero de alguna manera va a expandir su postura a su propia filosofía. Suponemos que en lo que se fija o de lo que habla cuando habla de ficción son estas mismas relaciones entre los elementos de lo contado, de lo narrado. Nos permitimos citar a continuación un pasaje de Foucault en el que luego cita un poema de Marceline Pleyne que esclarece un poco más su postura:

---

<sup>213</sup> Morey, Miguel, *Escritos sobre Foucault*, p. 226.

<sup>214</sup> Morey, Miguel, *Ibid.*, p. 228.

<sup>215</sup> Foucault, Michel, *De lenguaje y literatura*, p. 213.

No hay que decir, pues, que la ficción es el lenguaje: sería demasiado fácil, aunque en nuestros días nos sea familiar. Hay que decir, con más prudencia, que entre ellos hay una pertenencia compleja, un apoyo y una contestación; y que, mantenida hasta donde puede sostener una palabra, la experiencia simple que consiste en coger una pluma y escribir desprende (como se dice: liberar, desenterrar, recobrar una prenda o retirar lo dicho) una distancia que no pertenece ni al mundo, ni al inconsciente, ni a la mirada, ni a la interioridad, una distancia que, al desnudo, ofrece un cuadrículado de líneas de tinta y también un entrecruzado de calles, una ciudad en estado naciente, situada ahí desde hace largo tiempo.<sup>216</sup>

Y aquí añade el poema:

Las palabras son líneas, cuando se cruzan son hechos  
representaríamos así una serie de rectas  
cortadas en ángulo recto por una serie de rectas  
una ciudad.<sup>217</sup>

Finalmente termina de una manera sucinta diciendo: “Y si me pidieran que definiese de una vez lo ficticio, diría, sin pensarlo dos veces: la nervadura verbal de lo que no existe, tal como es.”<sup>218</sup> Así, esta nervadura, este borde de lo que no existe tiene la característica de rodear o bordear lo real sin llegar a ello. Es decir, quizás no sea una verdad, no sea una enunciación de lo real, pero podría llegar a serlo.

A esta posibilidad, a este borde de lo real y de la verdad es a lo que se dedica Foucault, pues como él mismo dice

Tendría ganas de responder que es cierto que mi preocupación no es la verdad. Hablo de la verdad, intento ver como se traman, poder una bestia en torno de los discursos considerados verdaderos, efectos de poder específicos, pero mi verdadero problema, en el fondo, es forjar instrumentos de análisis, de acción política y de intervención política sobre la realidad que nos es contemporánea y sobre nosotros mismos.<sup>219</sup>

---

<sup>216</sup> Foucault, Michel, *Obras esenciales*, p. 226.

<sup>217</sup> Citado en *Id.*

<sup>218</sup> *Id.*

<sup>219</sup> Foucault, Michel, *El poder, una bestia magnífica*, pp. 85-86.

La definición de verdad de Michel Foucault siempre va emparentada con el poder de la imposición de la verdad,<sup>220</sup> esto es también una influencia del pensamiento de Nietzsche. Para Foucault de lo que se trata es de rastrear los efectos de verdad.

Hay efectos de verdad que una sociedad como la occidental –y ahora podemos decir la sociedad mundial– produce a cada instante. Se produce la verdad. Esas producciones de verdades no pueden disociarse del poder y de los mecanismos de poder, porque estos últimos hacen posibles, inducen esas producciones de verdades y, a la vez, porque estas mismas tienen efectos de poder que nos ligan, nos atan.<sup>221</sup>

Foucault, en diversas entrevistas que dio a lo largo de su vida caracterizó su obra como ficción, pues no tiene una pretensión de verdad, como ya lo vimos le importan más los efectos de ésta. Sobre la ficción comenta:

En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante; me doy cuenta que no he escrito más que ficciones. No quiero, sin embargo, decir que esté fuera de verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad; de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, «fabrique» algo que no existe todavía, es decir, «ficcione». Se «ficciona» historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se «ficciona» una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica.<sup>222</sup>

Así, nuestro autor se dedica a la ficción, a rastrear y a elaborar efectos de verdad. Se dedica a pensar cómo se ha transformado la sociedad gracias a los efectos políticos de la verdad. Se sigue manteniendo en esta nevadura de lo que no existe, en el margen y que tiene posibilidades de convertirse en lo que es. Es decir, elabora metáforas y teorías que den cuenta de las cosas y que, bajo cierto orden del poder se vuelvan verdades. En este

---

<sup>220</sup> “No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder –ya que esto sería una quimera, pues la verdad es, por sí misma, poder–, sino mas bien de separar el poder de la verdad de las formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona, por el momento.” Foucault, Michel, *Obras esenciales*, p. 391.

<sup>221</sup> Foucault, Michel, *El poder, una bestia magnífica*, p. 73.

<sup>222</sup> Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, p. 162.

sentido construye una verdad, no la descifra. Aplica lo ya dicho de la verdad por Nietzsche, Foucault elabora una metáfora y espera que a través del olvido, de la legitimación, es decir, del poder, dicha metáfora se vuelva verdad. Foucault realiza, entonces, una poética de la verdad a través del poder.

Querríamos concluir esta parte dedicando unas palabras a la dicción en el pensamiento tardío de nuestro autor, algo que es equivalente a la *ceremonia de la verdad*. Esto, lo veremos aquí muy brevemente porque dedicaremos posteriores apartados a la relación que Foucault establece entre verdad y sujeto. En 1984, en su último curso, Michel Foucault fabrica una palabra llamada *aleturgia* para llamar a algo muy parecido a la ceremonia de la verdad. Veamos de qué se trata:

[...] podríamos llamar “aleturgia” al conjunto de conocimientos de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido, y decir que no hay ejercicio de poder sin algo parecido a la aleturgia.<sup>223</sup>

Nuestro autor nos dice esto en un curso de 1980, dos años antes de que ahondara sobre el “momento cartesiano”, lo importante aquí es que se mantiene una idea de producción de verdad, en este caso a partir de la ceremonia. En el mismo curso menciona:

Esto para decir, de una manera bárbara y complicada, que lo que llamamos conocimiento, es decir, la producción de la verdad en la conciencia de los individuos mediante procedimientos lógico-experimentales, no es después de todo sino una de las formas posibles de la aleturgia. La ciencia, el conocimiento objetivo, no es sino uno de los casos posibles de todas esas formas a través de las cuales se puede manifestar lo verdadero.<sup>224</sup>

Es decir, bajo esta perspectiva, el cientificismo no es más que otra de estas ceremonias de producción de verdad. No hay verdad objetiva y neutra en el mundo, sino una producción (ritual) de la misma.

---

<sup>223</sup> Foucault, Michel, *Del gobierno de los vivos*, p. 24.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 25.

*Conclusiones:* interrumpimos aquí este apartado sobre la ficción y la verdad en Foucault, sobre estos temas será necesario regresar constantemente pues cómo veremos la relación entre verdad y subjetividad son justamente los pilares de la hermenéutica del sujeto. Podemos concluir diciendo que para Foucault toda filosofía es un acto de construir ficciones, de generar metáforas y efectos de verdad. La literatura por esto es sumamente importante para él, no porque la literatura diga la verdad o algún tipo de verdad más profundo, sino porque la literatura puede generar un efecto de verdad a partir del cual puede ser analizada una época. Así, para Foucault todo discurso que pretenda decir la verdad lo que hace en realidad es construir un efecto de verdad, a partir de la ficción, del poder o de la aleturgia, de la ceremonia de la verdad.

### **3.3.- Muerte del autor**

Nos proponemos ahora hablar sobre la muerte del autor tal como la plantea Michel Foucault. En 1969 Foucault fue invitado a dar una conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía cuya sesión fue presidida por Jean Wahl. La conferencia se tituló *¿Qué es un autor?*

Comencemos diciendo que Michel Foucault comienza dicha participación hablando de algunas de las críticas que se han realizado a su libro de 1966 *Las palabras y las cosas*, así nuestro autor emprende por principio la tarea de intentar demostrar cómo es que algunas de esas críticas han sido infundadas, así como de dar respuesta a las críticas que él considera legítimas. Para esto nos recuerda de manera breve su proyecto:

[...] nunca traté de hacer un cuadro genealógico de las individualidades espirituales, no quise constituir un daguerrotipo intelectual del científico o del naturalista de los siglos XVII y XVIII; no quise formar ninguna familia, ni santa ni perversa, simplemente busqué –lo que es mucho más modesto– las condiciones de funcionamiento de prácticas discursivas específicas.<sup>225</sup>

Más adelante, Foucault insiste en decir que no le interesa tratar ni las teorías como conjuntos de generalidades ni a las ya mencionadas *individualidades espirituales*. Nuestro autor nos dice que con respecto a las unidades teóricas siempre se las trata con

---

<sup>225</sup> Foucault, Michel, *¿Qué es un autor?*, p. 9.

cierta sospecha y recelo, pero que, en nuestro contexto, hay una unidad más fundamental que nadie se ha ocupado de cuestionar “que es la del autor y la obra.”<sup>226</sup>

La *función-autor* es el conjunto de características que hacen posible que un texto pueda insertarse en un campo discursivo. Como todo en el pensamiento de Foucault, esta *función-autor* tiene una historia:

En otros términos, para "reencontrar" al autor en la obra, la crítica moderna usa esquemas muy cercanos a la exégesis cristiana cuando ésta pretendía probar el valor de un texto por la santidad del autor.<sup>227</sup>

Encontramos nuevamente una crítica al modelo de interpretación cristiano, a la exégesis, antes ya revisamos que para Foucault esta forma de interpretación será definitiva en occidente desde el Renacimiento y que él intentará deslindarse de la misma. En todo caso, las características de la función autor podrían resumirse así:

[...] la función-autor está ligada al sistema jurídico e institucional que encierra, determina, articula el universo de los discursos; no se ejerce de manera uniforme ni del mismo modo sobre todos los discursos, en todas las épocas y en todas las formas de civilización; no se define por la atribución espontánea de un discurso a su productor, sino por una serie de operaciones específicas y complejas; no se remite pura y simplemente a un individuo real, pueda dar lugar a varios egos de manera simultánea, a varias posiciones-sujeto, que puedan ocupar diferentes clases de individuos.<sup>228</sup>

De esta manera, el nombre de un autor no es simplemente el nombre de un sujeto que dice algo, el nombre del autor determina la manera específica en que tenemos que acercarnos a un discurso, y el discurso, de la misma manera, no es una expresión de conocimiento aislado, sino que se inserta y forma parte de todo un campo discursivo.

Foucault menciona: “A esta pregunta nietzscheana: ¿quién habla? responde Mallarmé y no deja de retomar su respuesta al decir que quien habla, en su soledad, en su frágil vibración, en su nada, es la palabra misma –no el sentido de la palabra, sino su ser

---

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 30.

enigmático y precario—.”<sup>229</sup> Con esta afirmación Foucault realiza igualmente un giro lingüístico, el cual se ubicaría con el tercer y el cuarto criterio antes visto, es decir, nuestro autor reemplaza el *¿quién?* con el lenguaje mismo, como si sustituyera a la consciencia del sujeto con el propio aparato gramatical. Nuevamente, Nietzsche, Mallarmé, Heidegger y Foucault nos proponen una supremacía del lenguaje sobre el sujeto.

*Conclusiones:* Foucault intenta deslindarse de la idea del autor para realizar una crítica a la concepción de sujeto autónomo y creador del discurso. Esto lo hace al proponer la función-autor, pues con ella lo que se realiza es insertar a un autor dentro de un contexto específico desde donde la enunciación de su discurso puede ser posible. La respuesta a la pregunta “¿quién habla?”, según Foucault, es la palabra misma y con ello nos propone a un lenguaje más grande que el propio sujeto. Igualmente, nuestro autor nos comenta que la relación autor-obra es una relación establecida por la exégesis cristiana, por la hermenéutica, y Foucault criticará dicha forma de análisis de los textos.

A continuación, damos paso al punto central de la investigación aquí planteada, nos proponemos realizar una lectura de la hermenéutica del sujeto, comenzaremos situando el contexto de su aparición, su análisis y después veremos sus implicaciones.

#### 4.

#### **Verdad y espiritualidad: hermenéutica del sujeto**

En este apartado nos dedicamos a explorar la concepción de la verdad y la espiritualidad del sujeto en Foucault. Son argumentos de su última etapa de pensamiento y de su lectura de los textos cristianos. Así, nos dedicamos al análisis de la lectura que Foucault realiza de los griegos para pensar en sus implicaciones, sobre todo porque Foucault está pensando en el presente, en extraer una especie de ética para el presente cuando lee a los griegos. Durante el curso titulado *La hermenéutica del sujeto* (1982) Foucault distingue dos líneas de pensamiento, una que aboga por la búsqueda de la verdad de un sujeto que

---

<sup>229</sup> Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*. p. 319.

se presenta como autónomo y neutral, y otra que piensa en la verdad como transformación del sujeto, como un sujeto que necesita transformarse para llegar a la verdad. Estas posturas son, respectivamente: filosofía y espiritualidad. Foucault se asume a sí mismo dentro de la espiritualidad, para él la transformación del sujeto es necesaria para el conocimiento de lo verdadero. De aquí desarrollará su interés por las técnicas de transformación de sí, tanto cristianas como griegas.

Después, para proponer una ética nueva, Foucault tiene que ir desmontando, de manera histórica, la hermenéutica del sujeto lo cual hace con la lectura del cristianismo que de alguna manera llega hasta el desciframiento de sí en el diván del psicoanalista. En todo desciframiento de uno mismo está implicada la confesión, la cual se materializa en la *escritura de sí*. La escritura de sí es un proceso literario (como el de San Agustín en las *Confesiones*) en el que a través de la confesión del pecado el individuo adquiere su subjetividad.

La apuesta ética de Foucault es la de oponer la estética de la existencia a la obligación de decir la verdad, la obligación de desciframiento que él llama hermenéutica del sujeto. Por principio pretende oponer el cuidado de sí (parte de la estética de la existencia) a la ética kantiana del deber ser. Como conclusiones se menciona que la hermenéutica del sujeto es un proyecto inacabado que Foucault pretendía llevar a cabo con su historia de la sexualidad, la cual se interrumpe con el tomo IV recientemente publicado y que se dedica a las primeras etapas del cristianismo. Foucault plantea que en el sujeto griego antiguo no hay subjetividad, sólo *técnicas de sí* y que la subjetividad se adquiere con esta obligación de decir la verdad. La investigación sobre la hermenéutica del sujeto se vuelve importante porque incluye a la subjetividad moderna.

#### **4.1.- Contexto de la hermenéutica del sujeto: la gubernamentalidad**

En 1984, Michel Foucault publica, un par de meses antes de morir, sus dos últimos tomos de su *historia de la sexualidad*, cuyo primer libro se había publicado ocho años antes. En la introducción del segundo tomo nuestro autor menciona una serie de modificaciones que consecuentemente lo llevaron a una serie de retrasos para la publicación de dichos

libros<sup>230</sup>. Entre las modificaciones que se pueden observar entre el primer y segundo tomo es la de su enfoque; mientras que en el primer tomo de la *Historia de la Sexualidad* se trataba de manera explícita la *hipótesis represiva*<sup>231</sup>, como una serie de dispositivos que actúan sobre el sujeto para modificar su conducta, en los siguientes tomos Foucault se pregunta por las técnicas que un sujeto se aplica a sí mismo para conducirse y construirse.

Dichos cambios parecerán extremadamente bruscos y violentos si se atiende solamente al material que Michel Foucault publicó en vida. Sin embargo, si realizamos una lectura atenta a sus cursos dictados en el Collège de France desde 1971 y hasta el año de su muerte (1984), se notará claramente un cambio para nada violento, sino perfectamente justificado y que atiende a la línea de pensamiento de nuestro autor.

El propio Foucault admitía que su trabajo dentro de la década de los ochenta era de un enfoque diferente al de los años setenta y sesenta. Son varios filósofos y comentaristas de Foucault los que a esta nueva etapa de los años ochenta le nombran *gubernamentalidad*.

El curso dictado en 1980, titulado *El gobierno de los vivos*, es un curso bisagra en el que Foucault habla de un desplazamiento del análisis que venía haciendo del saber-poder al análisis del gobierno.<sup>232</sup> Así, nuestro autor menciona:

En los cursos de los dos últimos años traté entonces de esbozar en parte la noción de gobierno, que me parece mucho más operativa que la noción de poder, si entendemos por “gobierno”, claro está, no en el sentido restringido y actual de instancia suprema de las decisiones ejecutivas y administrativas en los sistemas estatales, sino en el sentido lato –y antiguo, además– de mecanismos y procedimientos destinados a conducir a los hombres, dirigir la conducta de los hombres, conducir la conducta de los hombres.<sup>233</sup>

---

<sup>230</sup> Foucault, Michel, *La historia de la sexualidad Vol. II*, p. 9-12.

<sup>231</sup> Foucault, Michel, *La historia de la sexualidad Vol. I*, pp. 19-49.

<sup>232</sup> Foucault, Michel, *El gobierno de los vivos*, p. 31.

<sup>233</sup> *Id.*

Es en este curso en donde Foucault comienza a realizar una relectura de los textos de la antigüedad griega y latina<sup>234</sup>, dicha relectura será crucial y ya no la abandonará. Así, lo que intentaremos hacer es mostrar de lo que se trataba esta etapa de pensamiento, para así delimitarla. Esto será de gran ayuda, pues podremos situar el marco referencial en el cual emerge el término de la *hermenéutica del sujeto* y de lo que eso significa para nuestro autor.

De la misma manera es importante mencionar el eje temático del último tomo de la Historia de la sexualidad, subtítulo *Las confesiones de la carne*, el cual fue publicado en 2018 en francés y en 2019 en español. Dicho texto fue escrito entre 1980 y 1981 según Frederic Gross, sin embargo, a pesar de ser contemporáneo a los cursos citados, Foucault nunca habla del concepto específico de “hermenéutica del sujeto” ni de “hermenéutica del sí”, a pesar de tratar de temas sumamente cercanos a dicho concepto.

*Conclusiones:* como ya se mencionó, Foucault solamente publica dos libros durante la década de los ochenta, sin embargo, hay gran material sumamente significativo y acabado que nuestro autor dicta en distintas partes, incluyendo su manuscrito de la *Historia de la sexualidad IV*. Así, la hermenéutica del sujeto y la hermenéutica del sí son planteadas por Foucault, básicamente, en tres cursos: en un ciclo de conferencias dadas en el Dartmouth College en 1980 tituladas *El origen de la hermenéutica de sí*, un curso dictado en la Universidad de Lovaina en 1981 titulado *Obrar mal, decir la verdad* y el curso dictado en el Collège de France en 1982 titulado *La hermenéutica del sujeto* (que es la versión más acabada y más conocida de este tema en Foucault). Éstas, junto con la *Historia de la sexualidad IV*, serán nuestras principales fuentes para ahondar sobre la hermenéutica del sujeto y de sí.

#### **4.2.- Sí mismo, sujeto y subjetividad**

En una entrevista dada después de las ya citadas conferencias en el Dartmouth College en 1980 tituladas *El origen de la hermenéutica de sí*, Foucault, menciona sobre la distinción del *sí mismo*, el *sujeto* y la *subjetividad* lo siguiente:

---

<sup>234</sup> Las ocasiones anteriores donde retoma los textos antiguos es en un curso donde habla de Edipo, cfr., Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, así como en *La historia de la sexualidad Vol. I*.

Como usted sabe, no tenemos en el francés [el equivalente de la palabra] *self*; y es una lástima, porque creo que es una buena palabra. En francés tenemos dos términos, *sujet* [sujeto] y *subjectivité* [subjetividad], y no sé si usted usa a menudo “subjetividad”, me imagino que no. Vea, por “sí mismo” yo entendía el tipo de relación que el ser humano en cuanto sujeto puede tener y mantener consigo mismo. Por ejemplo, el ser humano en la ciudad puede ser un sujeto político. “Sujeto político” quiere decir que puede votar o que puede ser explotado por otros, etc. El sí mismo sería el tipo de relación que ese ser humano, en cuanto sujeto, tiene consigo en una relación política. En francés podemos llamarlo *subjectivité*, pero no es satisfactorio; creo que “sí mismo” es mejor. Y ese tipo de relación del sujeto consigo mismo es el *cible* [blanco] de ciertas técnicas... Cuando dije que el alma era la prisión del cuerpo, hacia una broma, claro está; pero la idea era que el cuerpo, en ese tipo de disciplina, se define y se delimita por un tipo de relación del individuo consigo mismo. Es ese tipo [de relación] el que es impuesto por la disciplina y el que da al cuerpo cierto lugar y cierta definición, cierta importancia, cierto valor, etc.<sup>235</sup>

Así, en este punto Foucault utiliza *sí mismo* (*soi même*) como sustitución de la palabra *self*, que también puede traducirse al alemán *selbt* y al latín *se ipsum*. Ahondemos un poco más en esto. La palabra *sujet* en francés traduce no solamente *sujeto*, sino también *súbdito*, así, generalmente Foucault entiende al sujeto como un *sujeto sujetado*, es decir, como un súbdito. Entonces, nuestro autor decide utilizar el *sí mismo* para subrayar la forma en que el propio individuo se vuelve súbdito, se sujeta a sí mismo.

Gramaticalmente *sí mismo* es un reflexivo en tercera persona y suponemos que Foucault se interesa en usar esta estructura para no decir cosas como: “Séneca construye su subjetividad” (o construye su yo), pues aquí la *subjetividad* aparece como una posesión de Séneca, cuando en realidad la subjetividad no es una posesión distinta de Séneca, él mismo es su subjetividad. Lo mismo pasaría con: “Séneca se construye la subjetividad”, pues aquí aparece un desdoblamiento en el que se puede imaginar a Séneca (ya construido, ya siendo él mismo) saliendo de él mismo para construir su subjetividad (que aparece como algo exterior a Séneca mismo). Así, en lugar de esto Foucault sí podría decir que “Séneca se construye a sí mismo”, es decir, construye su subjetividad que es él mismo. Por ejemplo, en la *Historia de la sexualidad IV* Foucault nos menciona:

---

<sup>235</sup> Michel, Foucault, *El origen de la hermenéutica de sí*, p. 133.

Podemos decir que el examen del *De ira*, por retrospectivo que sea y por centrado que esté en las faltas pasadas, tiene una función de «programación»: reconocer, por medio de los «errores» y los objetivos fallidos, las reglas que permitirán asegurar el dominio de las acciones que uno emprende, y por tanto de sí mismo.

Esto nos hace darnos cuenta del tipo de relación a la que Foucault apunta con el sí mismo, es un tipo de relación reflexiva del individuo consigo mismo y que puede ir acompañado de cierto tipo de técnicas, modos o procesos, a los cuales nuestro autor le llamará “subjetivación”<sup>236</sup>. A continuación, pasaremos a ofrecer algunas conclusiones antes de pensar en el proceso de subjetivación que existe en la *parresía*.

*Conclusiones:* podríamos decir que, generalmente Foucault va a utilizar el *sí mismo* de manera tan común como utiliza sujeto o subjetividad<sup>237</sup> y siempre tendrá este carácter de subrayar que la subjetividad es una construcción mas no una posesión. Así, nuestro autor hablará de *hermenéutica de sí* (en 1980) y de *hermenéutica del sujeto* (1982) de manera casi indistinta y sólo a falta de la palabra *self* o *selbt*, y para referirse a ella. Es así que el concepto de subjetividad y de sí mismo no puede ser equiparado con el de *hypokeímenon*, como sujeto lógico gramatical definido por Aristóteles, que antes revisamos, ni con la categoría de *ousía*, pues ésta no tiene nada que ver con la relación que tiene el sujeto consigo mismo, que es como define Foucault al sí mismo y a la subjetividad.

### 4.3.- Verdad en el sujeto griego

Michel Foucault dedica sus últimos cursos en el Collège de France al estudio de las técnicas de sí que permiten entender las formas de construcción de la subjetividad occidental. Un concepto clave que ocupará especialmente los tres últimos años de sus cursos (interrumpidos por su muerte en 1984) será el concepto de *parresía*. Partamos, antes que nada, de una definición, digamos, *genérica* de *parresía* en Michel Foucault:

---

<sup>236</sup> Revel, Judith, *Diccionario Foucault*, p. 128.

<sup>237</sup> Véanse algunos títulos de sus textos, *El cuidado de sí, las técnicas de sí, la escritura de sí*, etc.

Para decirlo en dos palabras, la *parresía* es, por ende, el coraje de la verdad en quien habla y asume el riesgo de decir, a pesar de todo, toda la verdad que concibe, pero es también el coraje del interlocutor que acepta recibir cierta verdad ofensiva que escucha.<sup>238</sup>

Edgardo Castro en su *Diccionario Foucault*<sup>239</sup> ubica algunas diferencias concretas en los tres cursos (1982, 1983 y 1984), advertimos al lector que no nos detendremos en estas distinciones específicas y que, además, nuestro análisis se centra en los cursos de 1983 titulados *El gobierno de sí y de los otros* y *Discurso y verdad*<sup>240</sup>, esto principalmente por dos razones. Primero porque es aquí donde Foucault habla (muy brevemente) de la *parresía* como acto performativo y donde la compara con el *speech act*, pues esto nos dará ciertas pistas sobre su postura interpretativa. La segunda razón es por la comparación y contraposición que realiza entre *parresía*, cristianismo, crítica y modernidad.

Foucault habla de la ironía socrática como una forma de decir la verdad a través del engaño. Se trata de un recorrido pedagógico en donde el ironista va llevando al ironizado por un camino hasta que éste comprende y asume la verdad de aquel.

En particular, nada más alejado —éste será un aspecto importante al que habrá que volver— que la *parrhesía* de lo que es la famosa ironía socrática o socrático-platónica. ¿En qué consiste esa ironía socrática? Pues bien, se trata de un juego en el cual el maestro finge no saber y lleva al alumno a formular lo que no sabía que sabía. En la *parrhesía*, al contrario, como si fuera una verdadera antiironía, quien dice la verdad la arroja a la cara de ese interlocutor, una verdad tan violenta, tan abrupta, dicha de una manera tan tajante y definitiva que el otro no puede más que callarse, sofocarse de furia o pasar a un registro muy distinto que es, en el caso de Dionisio con respecto a Platón, el intento de asesinato.<sup>241</sup>

Obviamente para Foucault este tipo de rodeos, que involucran la retórica, son lo contrario a la *parresía*, en donde el sujeto no sólo dice la verdad, sino que la encarna, es transformado por ella.

---

<sup>238</sup> Foucault, Michel, *El coraje de la verdad*, p. 32.

<sup>239</sup> Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault*, pp. 288-298.

<sup>240</sup> Estos últimos dictados en Berkeley.

<sup>241</sup> Foucault, Michel, *El coraje de la verdad*, p. 72.

Para poder pensar en todo esto, Foucault habla de la *pragmática del discurso* (que por sus ejemplos hace referencia a los enunciados performativos de la lingüística) y el concepto de la *dramática del discurso* que Foucault propone para contraponerle. La pragmática del discurso tiene que ver con que lo importante de la enunciación es el contexto y la posición del sujeto respecto a éste. Por ejemplo, Foucault intentará deslindar a la *parresía* del enunciado performativo, así para nuestro autor:

Como bien saben, para que haya un enunciado performativo es preciso que exista cierto contexto, más o menos estrictamente institucionalizado, y un individuo que tenga el estatus necesario o se encuentre en una situación bien definida. Dado todo esto como condición para que un enunciado sea performativo, y bien, [un individuo] formula ese enunciado. Y éste es performativo en cuanto resulta que la enunciación misma efectúa la cosa enunciada. Deben conocer un ejemplo archibanal: el presidente de la sesión se sienta y dice: "Queda abierta la sesión". Pese a su apariencia, el enunciado "queda abierta la sesión" no es una afirmación. No es ni verdadero ni falso. Resulta simplemente —y esto es lo esencial— que la formulación "queda abierta la sesión" hace que, por eso mismo, la sesión se abra.<sup>242</sup>

Es importante mencionar que aquí Foucault está muy interesado en la lectura de John L. Austin y que a pesar de que no lo cita sigue muchos de sus postulados, aunque buscará la manera de contradecirlos. Por ejemplo, Foucault nos dirá que lo contrario a un enunciado performativo es la *parresía*<sup>243</sup>, en la dramática del discurso, es el acto discursivo en donde la posición del sujeto no importa, pues en la *parresía* cualquier ciudadano griego libre es capaz de encarnar la verdad. Lo que importa es este acto mismo y no quien lo dice.

[...] la "dramática" del discurso, es el análisis de los hechos discursivos que muestran de qué manera el acontecimiento mismo de la enunciación puede afectar el ser del enunciador. En este caso, me parece que la *parrhesía* es exactamente lo que podríamos calificar de uno de los aspectos y una de las formas de la dramática del discurso verdadero. La cuestión pasa en la *parrhesía* por la manera en que, al afirmar la verdad, y en el acto mismo de esa afirmación, uno se constituye como

---

<sup>242</sup> Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, pp. 77-78.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 77.

la persona que dice la verdad, que ha dicho la verdad, que se reconoce en quien y como quien ha dicho la verdad.<sup>244</sup>

En la *parresía* y en todos los actos enunciativos pertenecientes a la dramática del discurso es el sujeto mismo quien al enunciar algo se transforma, se ve transformado por, en el caso de la *parresía*, la verdad. Desde este punto de vista, se podría decir que la ironía socrática pertenece al orden de la pragmática del discurso, pues las posiciones de los sujetos que dialogan son siempre muy importantes. Sócrates siempre aparece como una persona ingenua respecto al tema que pregunta, pero siempre termina llevando a su interlocutor a la epifanía que él ya sabía desde el principio.

Ahora bien, hay que decir que otro elemento importante de la *parresía* es que se trata de un discurso agonístico:

El ejercicio de una palabra que persuade a aquellos a quienes se manda y que, en un juego agonístico, deja la libertad a los otros que también quieren mandar es, creo, lo que constituye la *parrhesía*. Con todos los efectos, por supuesto, que se asocian a una lucha y una situación semejantes. Primero: que la palabra que pronunciamos no persuade y la muchedumbre se vuelva contra nosotros. E incluso que la palabra de los otros, a la que dejamos lugar junto a la propia, se imponga a la nuestra. Ese riesgo político de la palabra que da libertad a otras y que se asigna la tarea, no de someter a los otros a su propia voluntad, sino [de] persuadirlos, constituye el campo propio de la *parrhesía*.<sup>245</sup>

El discurso agonístico de la *parresía*, entonces, pone en juego la propia vida del sujeto y es por ello que da libertad, pero igualmente puede dar la muerte, como en el caso de la *Apología de Sócrates*. Este discurso, entonces, transforma radicalmente al sujeto que lo dice, lo transforma al encarnar la verdad y lo transforma al poner en juego su propia vida.

Este discurso agonístico, este momento de franqueza fue sumamente necesario para el desarrollo de la democracia griega, al igual que para formular los imperativos de conocimiento y de cuidado de nosotros mismos. Así, Maria Eleonora Sanna realiza una lectura contemporánea de Michel Foucault en donde intentara ligar al performance de

---

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 122.

género con algunos de los argumentos anteriormente descritos, de esta forma, nos dice en su tesis doctoral titulada *Pratiques de Soi et Performance de Genre : la construction des sujets politiques entre Pouvoir et Autonomie. Une lecture croisée de Michel Foucault et Judith Butler* que:

Una lectura *queer* de Michel Foucault renueva la cuestión de la realización de la autonomía del sujeto. Lo reformula en términos de posicionamiento frente a la “norma del sexo”, y en términos de estrategias de resistencia al poder performativo del género. Esta lectura se basa en la problematización de la acción directa del yo sobre uno mismo en la relación sexual en términos de la "capacidad de acción" del sujeto (agencia, según Judith Butler) contra norma heterosexual. Se trata de resistir en una "dieta heterosexual" que instituye toda tecnología del yo como género. El poder performativo de la norma de género heterosexual enuncia e instituye las formas de la relación sexual como relación de poder. Pero en una relación de poder vista en términos de "práctica discursiva", el sujeto puede reapropiarse de los enunciados performativos que dicen y "hacen" la relación de poder.<sup>246</sup>

Desde nuestro punto de vista, a partir de lo antes dicho, es posible integrar la pragmática del discurso con la dramática del discurso, la parresía con el performativo si lo pensamos desde el concepto de performance de género de Butler, el cual Sanna nos define de la siguiente manera:

Judith Butler desarrolló la idea de "performance de género" en términos de la "performatividad discursiva" de la norma heterosexual. Según Butler, los enunciados performativos son "actos de discurso": son enunciados que "dicen y hacen" la cosa ya que, una vez pronunciados, realizan la acción de instituir lo que denominan mediante el ejercicio del poder. La declaración de género

---

<sup>246</sup> Traducción nuestra, en el original: “Une lecture queer de Michel Foucault renouvelle la question de la réalisation de l’autonomie du sujet. Elle la reformule en termes de positionnement contre la «norme de sexe», et en termes de stratégies de résistance au pouvoir performatif du genre<sup>556</sup>. Cette lecture s’appuie sur la problématisation de l’action directe de soi sur soi dans la relation sexuelle en termes de « capacité d’action » du sujet (agency, selon Judith Butler) contre la norme hétérosexuelle. Il s’agit de résister dans un « régime hétérosexuel » qui institue toute technologie de soi comme genrée. Le pouvoir performatif de la norme hétérosexuelle de genre énonce et institue les formes de la relation sexuelle en tant que relation de pouvoir. Mais, dans une relation de pouvoir envisagée en termes de « pratique discursive », le sujet peut se réappropriier les énoncés performatifs qui disent et « font » la relation de pouvoir. En les resignifiant par leur « contre-citation », le sujet peut renverser les rapports de forces et transformer cette relation.” Sanna, Maria Eleonora, *Pratiques de Soi et Performance de Genre : la construction des sujets politiques entre Pouvoir et Autonomie. Une lecture croisée de Michel Foucault et Judith Butler*, p. 172.

performativa es un área en la que el poder de la norma de género "actúa" como discurso de género. Partiendo de esta idea de poder discursivo, Butler ve el dominio del género en términos de "performance"; un performance que trabaja a través de la citación del género. Para aplicar la norma de género, debemos citar esta norma; establecer la norma instituye entonces el género como una relación social y lingüística.<sup>247</sup>

Si para Foucault el enunciado de *parresía* se distinguía del enunciado performativo en que en el primero podría ser realizado a partir de cualquier persona sin importar su situación de poder y que constituye al sujeto mismo de manera agonística, en el performance de género pasaría algo sumamente similar pues, como el fragmento citado indica, la declaración de género performativa actúa como discurso de género, es decir vuelve corporal el discurso, constituye al sujeto que lo enuncia.

*Conclusiones:* la dramática del discurso, como otra forma del *speech act*, y como oposición a la pragmática del discurso es la manera en la que es posible clasificar y analizar el discurso de la *parresía*. Pues en ella todavía no están los rasgos de la subjetividad cristiana ni moderna, sino que es un tipo de discurso específicamente de la antigüedad clásica. Igualmente, la *parresía* se opone a los enunciados performativos y a la pragmática del discurso, pues, aunque Foucault está interesado en dichos argumentos, encuentra en la *parresía* un enunciado con otro tipo de condiciones. Igualmente es importante decir que la *parresía* es un discurso agonístico que transforma radicalmente al sujeto, al ponerlo como encarnación de la verdad y al poner en riesgo su vida. Es por ello que Foucault habla de este tipo de discurso antiguo con miras a actualizarlo sin tener que involucrar a la confesión cristiana. Una posible vía de actualización de la *parresía* post-foucaultiana es la que menciona Maria Eleonora Sanna a través del "performance de género" de Butler, el cual integra ciertas características de la *parresía* y de los enunciados

---

<sup>247</sup> Traducción nuestra, en el original: "Judith Butler a développé l'idée de « performance de genre » en termes de « performativité discursive » de la norme hétérosexuelle. Selon Butler, les énoncés performatifs sont des « actes de discours » : il s'agit des énonciations qui « disent et font » la chose puisque, une fois prononcées, elles accomplissent l'action d'instituer ce qu'elles nomment par l'exercice d'un pouvoir. L'énoncé performatif de genre est un domaine dans lequel le pouvoir de la norme de genre « agit » en tant que discours de genre. Partant de cette idée de pouvoir discursif, Butler pense l'emprise du genre en termes de « performance » ; une performance qui fonctionne à travers la citation du genre. Pour appliquer la norme de genre il faut citer cette norme ; le fait d'énoncer la norme institue alors le genre comme rapport social et de langage." *Ibid.*, p. 17.

performativos.

#### 4.4.- Filosofía y espiritualidad

Comencemos diciendo que nuestro autor realiza una distinción entre los preceptos griegos “cuidado de sí” (*epimeleia heautou*) y el “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*)<sup>248</sup>. Es importante mencionar que esta distinción se encuentra ya en las conferencias de 1980, como en los de 1981, y que su versión más terminada está en los cursos de 1982, esto nos muestra que para Foucault la distinción entre “cuidado de sí” y “conócete a ti mismo” es fundamental. Estos dos preceptos tienen características más o menos específicas y podemos decir que el primero era un precepto más general que va asociado a los cuidados del alma de uno mismo y se relaciona con los ejercicios estoicos de meditación. El segundo precepto tiene que ver con la realización del examen de uno mismo y de autoconocimiento. Para Foucault el devenir de la historia favoreció al segundo y dejó al primer precepto un tanto en la oscuridad.

La razón más seria, me parece, por la cual ese precepto de la inquietud de sí fue olvidado, la razón por la cual se borró el lugar ocupado por ese principio durante cerca de un milenio en la cultura antigua, pues bien, es una razón que yo llamaría –con una expresión que sé inadecuada, pero que planteo a título puramente convencional– el “momento cartesiano”. Me parece que el “momento cartesiano”, una vez más con un montón de comillas, actuó de dos maneras. Actuó de dos maneras al recalificar filosóficamente el *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) y descalificar, al contrario, la *epimeleia heautou* (inquietud de sí).<sup>249</sup>

Esto porque a partir del “momento cartesiano” se privilegió la “filosofía” sobre la “espiritualidad”. Digamos brevemente que la filosofía (dicho por Foucault en este curso) se encarga de establecer una distinción clara entre lo verdadero y lo falso así como la posibilidad que tiene el sujeto de establecer esta distinción. La “espiritualidad” sería la búsqueda de prácticas y de experiencias que le permitan al sujeto transformarse para acceder a lo verdadero<sup>250</sup>. Estas prácticas y búsquedas de experiencias, como ya lo

---

<sup>248</sup> Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, pp. 30-31.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 32.

apuntamos, transforman al sujeto y se relacionan con el “cuidado de sí” (*epimeleia heautou*). Mientras que la búsqueda de la distinción de la verdad y de su campo de posibilidad se relaciona con la ciencia y con el conocimiento científico pues intenta proponer un sujeto autónomo y neutral que se acerque a la verdad de manera objetiva.

El conócete a ti mismo se va a convertir, paulatinamente, en un imperativo, en una obligación de auto-desciframiento, en el que se tiene que mostrar una verdad. Este tipo de desciframiento de sí Foucault lo asocia con el cristianismo.

*Conclusiones:* la distinción entre el “cuidado de sí” (*epimeleia heautou*) y el “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*) son fundamentales para entender la idea de hermenéutica y de espiritualidad de Foucault, la primera se relaciona con la construcción de la vida bella de la antigüedad y la segunda con el imperativo de desciframiento de sí cristiano que pasará a la modernidad (en el “momento cartesiano”) y que supondrá un sujeto centrado y autónomo, no construido.

#### **4.5.- La hermenéutica del sujeto: exégesis y construcción**

Como ya se mencionó, para Foucault hay un conjunto de técnicas que construyen al sujeto y que lo determinan tal como es. Estas técnicas que nuestro autor llama técnicas de sí tienen que ver con el proceso de gobierno, pero de gobierno en el sentido griego, gobierno de uno mismo.

Entre esas técnicas de sí en este campo de la tecnología de sí, creo que las técnicas orientadas hacia el descubrimiento y la formulación de la verdad sobre uno mismo son de extrema importancia; y si para el gobierno de la gente en nuestras sociedades cada uno debiera no sólo obedecer, sino también producir, hacer pública la verdad sobre sí mismo, el examen de conciencia y la confesión se contarían entre los más importantes de esos procedimientos. Hay, desde luego, una historia muy larga y muy compleja, desde el precepto delfico del *gnothi seauton* (“conócete a ti mismo”) hasta la extraña terapéutica preconizada por Leuret de la que hablaba al comienzo de esta conferencia [...]. Sólo me gustaría hacer hincapié en una transformación de esas prácticas, una transformación que se produjo al comienzo de la era cristiana, del periodo cristiano, cuando la obligación de conocerse a sí mismo se convirtió en el precepto monástico: “Confiesa a tu guía espiritual cada uno de tus pensamientos”. Esta transformación tiene cierta importancia en la

genealogía de la subjetividad moderna. Con esta transformación comienza lo que podríamos llamar hermenéutica de sí.<sup>251</sup>

En el curso de 1981 Foucault va a decir prácticamente lo mismo, que las características de la hermenéutica de sí se vuelven muy diferentes de las características de la confesión o de la meditación en la antigüedad griega. En el cristianismo hay una obligación de descifrar la verdad de uno mismo, de decirla y de confesarla, hay una obligación de realizar un examen de sí, una obligación de veridicción de sí mismo.<sup>252</sup>

Continuando con este curso de 1981, Foucault realiza un análisis de la confesión y el examen de sí en autores no cristianos como Séneca y nos dice: “[...] en ningún caso este examen de conciencia [de Séneca] puede considerarse como una empresa para descubrir una verdad que esté oculta en el fondo propio del sujeto.”<sup>253</sup> Foucault detiene sus análisis y genera una lectura de algunos textos de Séneca para contraponerlo al cristianismo para concluir que:

Acciones pasadas, reactualización de la memoria, acciones futuras: ese es el funcionamiento del examen de conciencia en Séneca. De ninguna manera una hermenéutica de sí, de ninguna manera el desciframiento de un secreto que esté sellado en el fondo de uno mismo. En el examen de conciencia de Séneca no hay subjetividad.<sup>254</sup>

Foucault reconoce que en occidente hay una larga tradición de exámenes de sí, de confesión y de búsqueda de la verdad interior que son anteriores al cristianismo. Sin embargo, esta tradición de técnicas de sí es diferente de las mismas prácticas para el cristianismo. Así, Foucault menciona en cuanto a las filosofías helenísticas y romanas: “Advertirán que la tarea no es sacar a la luz lo que sería la parte más oscura de nosotros mismos. El sí mismo, al contrario, no debe descubrirse sino constituirse, constituirse por la fuerza de la verdad.”<sup>255</sup>

---

<sup>251</sup>Foucault, Michel, *El origen de la hermenéutica de sí*, p. 46.

<sup>252</sup> Foucault, Michel, *Obrar mal, decir la verdad*, pp. 108-109.

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>254</sup> *Id.*

<sup>255</sup> Foucault, Michel, *El origen de la hermenéutica de sí*, p. 56.

Esto nos muestra que la hermenéutica de sí que propone Foucault, a partir del cristianismo es una hermenéutica objetiva, en la que hay algo verdadero que tiene que ser sacado a la luz, mientras que las hermenéuticas helenísticas y romanas eran, más bien, hermenéuticas subjetivas, en las que el sí mismo era constituido a partir de una exterioridad (verdadera). Para el cristianismo el sí mismo tiene la verdad oculta, para las filosofías helenísticas la verdad de sí es algo que se construye.

Foucault, continuando con su lectura, también nos menciona sobre el cristianismo: “Allí el problema es descubrir lo que está oculto en el interior de uno mismo; el sí mismo es como un texto o un libro que debemos descifrar, y no algo que deba construirse mediante la superposición, la sobreposición, de la voluntad y la verdad.”<sup>256</sup> De manera contundente, nuestro autor nos dice en el texto de 1981: “Verdad del texto, verdad de sí. Verdad del texto, verdad del alma. Hermenéutica del texto, hermenéutica de sí.”

Es así como nace nuestro actual modo de descifrnos a nosotros mismos de interpretar lo que somos, este hecho de interpretar lo que somos tiene también un componente discursivo y agonístico. Foucault nos dice que “la verbalización tiene en sí misma una función interpretativa.”<sup>257</sup>

Como bajo el reinado de satanás el ser humano estaba atado a sí mismo, la verbalización, en cuanto movimiento hacia Dios, es una renuncia a satanás y una renuncia a uno mismo. Es un sacrificio de sí. A esa verbalización permanente, exhaustiva y sacrificial de los pensamientos, que era obligatoria para los monjes en la institución monástica, los Padres griegos daban el nombre de *exagoreusis*.<sup>258</sup>

Para Foucault, la *exagoreusis* y la *exomologesis* eran las formas que adoptaba el acto de decir la verdad durante el cristianismo.<sup>259</sup> Podemos definir brevemente *exomologesis* como un rito penitencial en el que el juzgado está obligado a decir la verdad, a dar cuenta

---

<sup>256</sup> *Id.*

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>258</sup> *Id.*

<sup>259</sup> *Id.*

de las cosas tal como pasaron. Los latinos le llamaban *publicatio sui*, la publicación de sí mismo podríamos decir en términos muy burdos. Foucault nos dice:

En contraste a las técnicas estoicas, la *exomologesis* procura superponer, por un acto de ruptura violenta, la verdad acerca de uno mismo y la renuncia a sí. En los gestos ostentosos de maceración, la revelación de sí en la *exomologesis* es, al mismo tiempo, destrucción de sí.<sup>260</sup>

Estamos lejos, entonces, de las artes de vivir y de las técnicas de existencia, en donde de lo que se trataba era de generar una vida buena y bella, pero eso lo veremos más adelante. Es precisamente este carácter de destrucción de sí el que disgusta a Foucault, y en el cristianismo la verdad y el sacrificio van íntimamente ligados.<sup>261</sup> Pues “la hermenéutica de sí implica el sacrificio de sí”.<sup>262</sup>

Foucault termina su curso de 1980 hablando de este sacrificio de sí en el cristianismo y preguntándose si aún necesitamos una hermenéutica de sí que contenga estas características.<sup>263</sup> En este curso, que todavía es muy temprano para el tema aún no propone una alternativa al sacrificio de sí, que de alguna manera ya está implícito cuando habla de los helenistas y los romanos. Como ya se sabe, en 1982, desarrollará el concepto de *estética de la existencia*, quizás como una alternativa a este imperativo cristiano.

*Conclusiones:* es así como el imperativo socrático de “conócete a ti mismo” llegó hasta el cristianismo bajo la idea de hermenéutica, pues la hermenéutica del texto (de la Biblia) es la misma que la hermenéutica de sí mismo. Y ésta implica a la *exagoreusis* y la *exomologesis* que son formas de manifestar la verdad en el cristianismo, estas formas implican la aceptación de una verdad externa y la renuncia a sí. Es así que la revelación de sí es simultáneamente la destrucción de sí. Foucault recupera la estética de la existencia para oponérsela a esta forma de enunciación de la verdad cristiana.

#### **4.6.- La confesión**

---

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 91

<sup>262</sup> *ibid.*, p. 93

<sup>263</sup> *Id.*

En el ya mencionado curso dictado en Lovaina en 1981, Foucault nos dice que lo que se propone realizar es un estudio del decir veraz, con lo cual analizará a la confesión como un *speech act*. Así, comienza citando un ejemplo tomado de un libro de 1840 en el que un médico, el doctor Leuret, a fuerza de baños de agua helada, obliga a un enfermo mental a confesar que está loco. Dicha confesión, según el médico, indicaría que el enfermo se ha curado. Esta relación entre la confesión y la verdad, entre el acto de habla y el darse efectivo del estado de cosas, es lo que llama la atención de Foucault. De esta manera nos menciona:

Detrás de la confesión incitada por Leuret, y muy cerca de ella, presentimos el vínculo, tantas veces reconocido, entre la pureza y el decir veraz (sólo quienes son puros pueden decir la verdad; tema antiguo que encontramos en la obligación de virginidad y en la necesidad de continencia para recibir la palabra de Dios). Así, se puede reconocer igualmente el tema de que decir la verdad purifica (y de que el mal se arranca del cuerpo y del alma de aquel que, al confesarlo, lo expulsa). E incluso el tema de que decir la verdad acerca de una cosa anula, borra, conjura esa verdad misma (mi alma se vuelve más blanca si confiesa que es negra).<sup>264</sup>

Vemos aquí una obsesión occidental entre la verdad, el decir veraz y cómo este puede recalificar o redefinir al individuo que la enuncia. Foucault enumera ciertas características de la confesión que hacen que se distinga de otro tipo de afirmaciones. Como antes ya vimos a propósito de la *parresía*, en estos cursos de los años ochenta, nuestro autor presta mucha atención a ciertas líneas discursivas asociadas con la filosofía analítica, sobre este análisis de la confesión subyace la lectura de John L. Austin. Sigamos con la lectura de la confesión.

La confesión, a la vez que vincula al sujeto a lo que afirma, lo califica de otro modo respecto de lo que dice: criminal, pero quizá capaz de arrepentirse; enamorado, pero declarado; enfermo, pero ya lo bastante consciente y apartado de su enfermedad para que pueda trabajar en su propia curación. Digamos, para ser breves y resumir todo esto, que la confesión es un acto verbal mediante el cual el sujeto plantea una afirmación sobre lo que él mismo es, se compromete con esa verdad, se pone

---

<sup>264</sup> Foucault, Michel, *Obrar mal, decir la verdad*, p. 23.

en una relación de dependencia con respecto a otro y modifica a la vez la relación que tiene consigo mismo.<sup>265</sup>

Así, Foucault rastrea este acto de verdad que es la confesión, acto y efecto de verdad que pueden construir al sujeto. La confesión no es un enunciado performativo cualquiera, no es cualquier *speech act*, es uno que de hecho define al sujeto, su individualidad y su identidad. Nuestro autor continúa diciendo:

No quiero decir que el individuo moderno deje de estar ligado a la voluntad del otro que lo manda, pero ese lazo se entrelaza cada vez más y se vincula con el discurso de verdad que el sujeto se ve en la necesidad de tener sobre sí mismo.<sup>266</sup>

Así, bajo la confesión subyace un dilema ético que emparenta la propia definición del sujeto con los otros. La confesión, como acto de habla que define al hablante, quizás pueda ocupar un estatuto similar al que Paul Ricoeur da a la promesa, como compromiso con los otros para mantenerla, pero también compromiso para sí mismo, para seguir siendo sí mismo, pero veremos esto más adelante. Por ahora continuemos con el análisis que Foucault realiza de la confesión.

Esto es lo que quiero decir. La confesión mantiene una extraña relación con el problema de la verdad. La confesión es una extraña manera de decir veraz. En cierto sentido, siempre es verdadera (si es falsa, no es una confesión). Y las consecuencias que tiene son del todo diferentes –para el locutor y para el receptor– de lo que puede ser una aserción como esta: el cielo es azul. Constituye cierta manera de decir, cierto modo de veridicción. Es sabido que, cuando alguien enuncia algo, hay que distinguir entre enunciado y enunciación; del mismo modo, cuando alguien afirma una verdad, hay que distinguir la aserción (verdadera o falsa) y el acto de decir la verdad, la veridicción (el *Wahrsagen*, como diría Nietzsche).<sup>267</sup>

Es este acto el que el sujeto se aplica a sí mismo, es este acto de decir la verdad del pecado el que dice lo que el sujeto es. El consejo socrático de *conocerse a uno mismo* ha

---

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>266</sup> *Id.*

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 29.

desembocado en la obligación de la confesión, en la obligación de la exégesis de sí mismo y sobre todo de su verbalización.

Antes vimos cómo la *parresía* funcionaba igualmente como un discurso que establecía una relación entre la verdad y el individuo que la enunciaba. Vimos que Foucault se opuso a que la *parresía* fuera denominada un enunciado performativo, pues para él dicho discurso no tiene las características de los performativos, no parte de ningún contexto específico y no tiene tanto que ver con la individualidad del sujeto que lo enuncia, sino que, es la verdad la que encarna al sujeto y no el sujeto el que encarna a la verdad, como en la confesión.

*Conclusiones:* la confesión puede ser analizada a manera de *speech act*, pero no es un enunciado performativo cualquiera, no sólo hace cosas sino que hace al sujeto mismo. La confesión muestra a un sujeto que se construye en el acto de la verbalización y siempre es verdadera (si no es así no sería confesión), por esto la confesión cristiana se encarna en el individuo que la enuncia. En este sentido será diferente la *parresía* de la antigüedad griega de la confesión cristiana.

#### **4.7.- La estética de la existencia**

En esta parte quisiéramos pensar en otra noción de arte de Michel Foucault, la cual se centra en la lectura que realiza de los griegos y romanos y es aquí donde formula la *estética de la existencia*. Foucault la define como:

Hacer de la vida el objeto de una *tekne*, hacer de ella, por consiguiente una obra –obra que sea (como debe serlo todo lo que produce una buena *tekne*, una *tekne* racional) bella y buena–, implica necesariamente la libertad y la elección de quien utiliza su *tekne*.<sup>268</sup>

El proyecto foucaultiano es el de oponer la estética de la existencia al desciframiento de sí, que se caracterizó con el triunfo de la fórmula griega del “conócete a ti mismo”. Para Foucault se tendría que rescatar, entonces, la historia y la tradición del “cuidado de sí” (*epimeleia heautou*). A partir de este último es posible generar, no un desciframiento de sí, sino una construcción de sí, una vida como una obra de arte. Foucault, casi no lo

---

<sup>268</sup> Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, p. 402.

menciona claramente, pero para él, ésta es una apuesta que nos corresponde tomar hoy en la actualidad.

Desde la Antigüedad hasta el cristianismo, se pasa de una moral que era esencialmente búsqueda de una ética personal a una moral como obediencia a un sistema de reglas. Me interesé por la Antigüedad porque, por toda una serie de razones, la idea de una moral como obediencia a un código de reglas esta ahora desapareciendo, ha desaparecido ya. Y a esta ausencia de moral responde, debe responder, una búsqueda que es la de una estética de la existencia.<sup>269</sup>

Foucault define la estética de la existencia diciendo lo que no es, definiendo su oposición que es, precisamente, la hermenéutica de sí cristiana.

Sería un arduo trabajo obtener algún precepto sobre cómo tendría que ser esta nueva ética que es la estética de la existencia de Foucault. Pues precisamente su constitución va en relación a no generar un código de reglas para ser seguidas. Foucault solamente menciona a la estética de la existencia una vez en el curso *La hermenéutica del sujeto* y un par de veces más en entrevistas sueltas. Sin embargo, hay un sinnúmero de comentaristas de Foucault que se proponen generar una base más sólida de cómo es que sería una actual estética de la existencia. Todos ellos siguen el camino de Foucault de retomar los textos helenísticos y romanos que ahonden en “cuidado de sí” (*epimeleia heautou*). Algunos de los filósofos que ahondan sobre el tema es Pierre Hadot y Michel Onfray.

El término de “estética” proviene es un neologismo que proviene de *aísthesis* que significa “sensibilidad” en griego. Dicho término fue popularizado a partir de los textos de Alexander Baumgarten pero en el pensamiento de Immanuel Kant donde encuentran su lugar dentro de la discusión filosófica, como antes vimos.<sup>270</sup> Puede pensarse que hay múltiples definiciones y perspectivas del término estética, se puede pensar como un concepto epistemológico (como Kant en *La crítica de la razón pura*), un concepto que enjuicia con criterios específicos ciertos objetos o situaciones (como en *La crítica del*

---

<sup>269</sup> Citado en Vayne, Paul, *Foucault pensamiento y vida*, p. 136.

<sup>270</sup> *Supra.*, p. 59-62.

*discernimiento*), como una perspectiva de análisis del arte,<sup>271</sup> o como una forma de equilibrio y de armonía, quizás más como *aísthesis*, como sensibilidad, que como una rama filosófica que enjuicia al arte. Consideramos que este último sentido es el más cercano al pensamiento griego y para ello nos apoyamos en Raymond Bayer:

El pensamiento griego radicaba en el equilibrio, en la unidad entre sujeto y objeto, y no sólo permitía una estética, sino que la exigía. Si Grecia no nos la dio en una forma precisa, hizo algo aún mejor que eso: nos dio el arte, que es justamente el hecho armónico. Los griegos no se ocuparon de buscar mediante el pensamiento la reconstrucción del fenómeno artístico.<sup>272</sup>

Es así como consideramos que Foucault piensa en la estética, más como una forma de sensibilidad que busca cierto tipo de equilibrio y de coherencia que como una rama filosófica de análisis de las bellas artes. Esto puede ser visto por sus ejemplos, pues cada vez que Foucault habla de la estética de la existencia se refiere a las formas de vida griegas y no a objetos de museos modernos, se refiere a sensibilidades.

Lo mismo puede decirse de las *artes de sí*. No cabe duda de que el concepto de arte es sumamente difícil de comprender y que su definición es un problema específico,<sup>273</sup> ahora bien, si pensamos en la manera y en contexto en los que Foucault menciona a las artes de sí, veremos inmediatamente que no se está refiriendo a un concepto de las Bellas Artes, ni mucho menos del arte moderno,<sup>274</sup> sino que Foucault, como lo dice más arriba, se refiere explícitamente al arte como *tekne*. La *tekne* y el concepto de arte actual no tienen mucho que ver si se los piensa desde la perspectiva de Larry Shiner:

De hecho, los antiguos griegos, que tenían distinciones precisas para tantas cosas, carecían de una palabra para lo que nosotros denominamos arte bello. La palabra que con frecuencia traducimos

---

<sup>271</sup> Groys, Boris, *Antología*, pp. 49-50.

<sup>272</sup> Bayer, Raymond, *Historia de la estética*, p. 86.

<sup>273</sup> Theodor Adorno comienza su *Teoría Estética* diciendo: "Es evidente que en el arte ya nada es evidente". Adorno, Theodor, *Teoría Estética*, p.

<sup>274</sup> Foucault habla en muchas ocasiones del problema del arte moderno, por ejemplo, en *Esto no es una pipa*, así como de las Bellas Artes, por ejemplo, en *Las palabras y las cosas*, ahora bien, en la década de 1980, en sus cursos mencionados que nos refieren a la hermenéutica del sujeto, no hablará de arte en estos sentidos.

por «arte» era *techné*, la cual, lo mismo que la *ars* romana, incluía muchas cosas que hoy en día denominaríamos «oficio». *Techné/ars* abarcaba cosas tan diversas como la carpintería y la poesía, la fabricación de zapatos y la medicina, la escultura y la hípica. De hecho, *techné* y *ars* no se referían tanto a una clase de objetos como a la capacidad o destreza humanas de hacerlos o ejecutarlos.<sup>275</sup>

Siguiendo con su historia, Larry Shiner nos dirá que el concepto de arte, ya con las características actuales, nace en el siglo XVIII. Así, cuando se habla de las artes de sí y de la estética de la existencia en Foucault se tiene que hacer la precisión de que él las está pensando como *tekne* y como *aísthesis*. Foucault piensa, entonces, en las artes de vivir como técnicas de vivir, como formas de vivir que van de acuerdo a un oficio, a algo que se ejecuta de manera precisa y con un conjunto de reglas, las reglas pueden variar y siempre será necesario de adaptar los procedimientos y las formas, como en cualquier oficio.<sup>276</sup>

Lo mismo pasa con la estética de la existencia, Foucault no piensa en una estética autónoma kantiana, sino que piensa en una *aísthesis*, en una sensibilidad que es capaz de dar armonía, coherencia y equilibrio a la existencia. En este sentido, la estética de la existencia es una ética. No hay una distinción entre ética y estética, como en el pensamiento kantiano, por lo que para Foucault (desde esta perspectiva) no puede haber una moral cuyos preceptos escapen a la sensibilidad ni una estética desinteresada. Ambos dóminos, de la belleza y de la bondad, se dan de manera simultánea y van de la mano con la verdad para los griegos.<sup>277</sup>

Por último, queremos mencionar que son los posteriores interpretes de Foucault quienes sí vinculan las artes de sí, como *tekne* con los procesos y conceptos del arte

---

<sup>275</sup> Shiner, Larry, *La invención del arte*, p. 46.

<sup>276</sup> Por ejemplo, en el siguiente fragmento Foucault habla del “arte de las artes”: “Constantemente, y hasta la época contemporánea, la dirección de los individuos, la conducción de su alma, la guía paso a paso de su progreso, la exploración, en común con ellos, de los movimientos secretos de su corazón se pondrán bajo el signo de este *ars artium*.” Así encontramos que la guía, la conducción, la exploración son parte importante del *ars*. Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad IV*, p. 137.

<sup>277</sup> “Se han distinguido y se distinguen tres tipos supremos de valor: *bien, belleza y verdad*. Platón los clasificó juntos y han persistido desde entonces en el pensamiento europeo. Estos se yuxtapusieron frecuentemente durante la Edad Media, según la formula latina *bonum. pulchrum. verum*, con una ligera diferencia cualitativa, no como tres valores sino como tres «trascendentalia» o tipos supremos de juicios”. Tatarkiewicz, Władysław, *Historia de seis ideas*, p. 29.

actual. Sobre ello puede verse el libro de *La escultura de sí* de Michel Onfray así como la *autopoética* de Boris Groys,<sup>278</sup> dedicaremos algunas palabras a éste último en las próximas páginas, pues nos interesará pensar en una propuesta de subjetividad contemporánea producida por una ética-estética dadas de manera simultánea.<sup>279</sup>

Por ahora interrumpiremos aquí este apartado que ha tratado de definir a la estética de la existencia, más bien, de manera negativa, diciendo lo que no es, pues, la estética de la existencia se opone a la hermenéutica de sí. Nuestro trabajo apunta a dar una perspectiva de ésta última.

*Conclusiones:* la estética de la existencia se opone a la hermenéutica del sujeto, ambas son formas de construcción de la subjetividad que pueden ser entendidas como hermenéuticas, pero la primera es hermenéutica subjetiva, que se basa en la construcción del sujeto por sí mismo, mientras que la otra es hermenéutica objetiva, pues parte de la suposición de que ya hay una verdad que se tiene que descifrar mediante la confesión. Dicha verdad de la hermenéutica del sujeto es una verdad que nos precede que está ahí antes que nosotros, asociada con el alma y con Dios, mientras que la verdad de la estética de la existencia es una verdad construida por el propio individuo y que no pretende la universalidad. Igualmente, Foucault piensa al arte como *tekne* y a la estética como *aísthesis*, es decir, en un sentido griego y no moderno kantiano.

## 5.

### **Conclusiones: entre el arte y la subjetividad**

De diversas maneras el arte siempre ha estado cerca de las reflexiones sobre la subjetividad en el pensamiento de Michel Foucault, ya sea como escritura de sí (en la hermenéutica del sujeto) o como artes de sí (en la estética de la existencia). Su visión del arte va más allá de las posturas psicoanalíticas que plantean al arte como una postergación del inconsciente y más allá de las posturas sociológicas que lo postulan

---

<sup>278</sup> *Infra.*, pp. 224-229.

<sup>279</sup> Es por esta simultaneidad por lo que no tomaremos a Onfray, pues en su libro se sigue realizando una distinción entre la ética y la estética. *Cfr.*, Onfray, Michel, *La escultura de sí*.

como una expresión de un inconsciente colectivo. Las características con las que Foucault aborda a la subjetividad son casi las mismas con las que aborda el arte y como tal se plantean como análisis originales y con una perspectiva propia.

Foucault se asimila a sí mismo dentro de la tradición filosófica que se asocia, más bien, a la “espiritualidad” (según sus propios términos<sup>280</sup>). El saber filosófico-científico, producido desde el “momento cartesiano”, plantea a un sujeto que obedece a la objetividad y que conoce la verdad a través del método. Es decir, supone una verdad, a esta forma de interpretar la realidad podríamos llamarle *desciframiento*, y podríamos decir que a esta rama filosófica le corresponde el título de *hermenéutica del desciframiento*, la cual sería objetiva. Al saber extraído de la transformación espiritual del sujeto le podríamos llamar *hermenéutica de la construcción*, pues ésta propone una transformación de un sujeto para acceder a la verdad, es decir, sujeto y verdad se construyen simultáneamente. Y de la misma manera, podríamos categorizarla, según las categorías de la hermenéutica tradicional, como una hermenéutica subjetiva, es decir, la verdad depende del sujeto. Digamos, entonces, que su postura es una postura hermenéutica subjetiva y que tiende hacia la univocidad.

Asimismo, como vimos, Foucault entiende su propio quehacer filosófico como la construcción de efectos de verdad, de ficciones, que van encaminadas a la transformación del sujeto y no tanto a la verbalización de una realidad existente. El *desciframiento* de la verdad es, entonces, una forma de ficción pero que ignora que lo es, es un efecto de poder y de verdad. Foucault no se pregunta por la realidad existente, sino por su verbalización, por sus formas de enunciación, por la verdad y sus efectos. Nuestro autor le llama al trabajo de su última etapa de pensamiento *historia de las ontologías de veridicción* y nos dice que para examinarla hace falta la realización de tres preguntas, así:

¿cuál es el modo de ser que ese discurso de veridicción impone al sujeto que lo pronuncia, de manera que éste pueda practicar como corresponde el juego determinado de la verdad? En consecuencia, una historia ontológica de los discursos de verdad, una historia de las ontologías de veridicción, tendría que hacer estas tres preguntas a todo discurso que pretendiera constituirse como discurso de verdad y hacer valer su verdad como una norma. Lo cual implica que todo

---

<sup>280</sup> Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, p. 42.

discurso, y en particular todo discurso de verdad, toda veridicción, sea considerado esencialmente como una práctica. Segundo, que toda verdad se comprenda a partir de un juego de veridicción. Y para terminar, que toda ontología se analice como una ficción. Lo cual significa además: es menester que la historia del pensamiento sea siempre la historia de las invenciones singulares. E incluso: si se quiere distinguir la historia del pensamiento de una historia de los conocimientos que se haga en función de un índice de verdad, si se [la] quiere distinguir también de una historia de las ideologías que se haga con respecto a un criterio de realidad, pues bien, debe concebirse —de una manera u otra, esto es lo que yo querría hacer— como una historia de las ontologías que se relacione con un principio de libertad, donde ésta se define no como un derecho a ser, sino como una capacidad de hacer.<sup>281</sup>

Toda ontología, entonces, tiene que ser pensada como una ficción, toda historia del pensamiento es una historia de las invenciones. Foucault no está pensando en una ontología sustancial e inamovible, lo mismo se puede decir de su postura respecto a la subjetividad, nuestro autor piensa en una subjetividad cambiante, que se inventa y se reinventa, que adquiere nuevas relaciones respecto a la verdad y a la veridicción, en fin, piensa en una subjetividad que no es la permanencia de la sustancia.

De la misma manera, la subjetividad foucaultiana no es estática ni siquiera en sus facultades, ni en su a priori, al contrario, transita libremente entre la estética, la ética y la lógica. Se opone, en este sentido, a la taxonomía kantiana y a su antropología perfectamente delineada, pareciera que adquiere su forma a veces pero no se deja reducir a la misma.

Ya sabemos que, en su última etapa de trabajo, Michel Foucault va a buscar la subjetividad actual<sup>282</sup> en los inicios de Occidente y que de alguna manera la encontrará en el cristianismo, en la voluntad de desciframiento por oposición a la voluntad de construcción. En otra conferencia Foucault nos dice que el punto del pensamiento ahora no es seguir definiéndonos sino, más bien, oponernos a lo que somos.

---

<sup>281</sup> Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 316.

<sup>282</sup> ¿Deberíamos decir “construir” o “deconstruir la subjetividad actual”? Creemos haber dejado claro que Foucault no concibe al sujeto como un ser delineado y yaciente que espera que el filósofo lo descubra.

Es probable que hoy en día el objetivo más importante no sea descubrir qué somos sino rehusarnos a lo que somos. Debemos imaginarnos y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo de doble vínculo político (double bind), que es la simultánea individualización y totalización de las modernas estructuras de poder.

La conclusión podría ser que el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no es tratar de liberar al individuo del Estado y de las instituciones del Estado sino liberarnos de ambas, del Estado y del tipo de individualización que está ligada a éste. Debemos promover nuevas formas de subjetividad a través del rechazo de este tipo de individualidad que nos ha sido impuesta durante siglos.<sup>283</sup>

De esta manera vemos que Foucault apunta a la construcción y a la transformación del sujeto, como obra de arte, como arte de vivir entre la Roma y la Grecia antiguas, y se opone al desciframiento, al sujeto autónomo y centrado.

---

<sup>283</sup> Foucault, Michel, *El sujeto y el poder*, p. 12.

**Capítulo III**

**La hermenéutica de sí de Paul**

**Ricoeur**

*El que de un modo “natural” dice “yo” es el uno-mismo.  
En el “yo” se expresa aquel sí-mismo que inmediata  
y regularmente no es el que yo propiamente soy.*

Martin Heidegger

Paul Ricoeur fue un filósofo francés que nació en 1913 y que murió en 2005, su obra es sumamente vasta y en su vida él mismo fue muy crítico respecto a ella. Sus lecturas de los autores son minuciosas, maneja cada término y cada concepto con sensatez y cuidado. Por todo esto es difícil situar rupturas o quiebres de su obra, no tiene grandes cambios y cada libro es, más bien, la continuación del pasado. Contrario a Foucault en esto, el escritor de *Tiempo y narración*, mantiene una continuidad con su obra, sus metodologías y sus enfoques.

Así, no podemos dividir tan tajantemente (ni en cronologías, ni en etapas) el pensamiento de Ricoeur, más bien, nos avocaremos a buscar los contenidos respectivos a la hermenéutica del sí en determinadas obras, las cuales están muy bien localizadas. Procederemos de manera parecida a como se ha hecho con el capítulo pasado referente a Foucault; explicaremos y contextualizaremos cada concepto extraído. Dado que no se presentan grandes rupturas en el pensamiento de Ricoeur, nuestra labor no será tanto la de rastrear la evolución cronológica de los conceptos, sino que nos enfocaremos un poco más en explicar sus contenidos mismos y las fuentes que el propio autor refiere. Esto último es especialmente importante, pues Ricoeur es un lector que analiza muy bien cada concepto y que difícilmente dice algo injustificadamente.

Así, el primer apartado de este capítulo comienza preguntándose por la concepción que Paul Ricoeur tiene de la hermenéutica y de la interpretación.

## 1.

### **Hermenéutica e interpretación.**

La hermenéutica, aventuramos con Michel Foucault, es una empresa que intenta descubrir el más allá del texto, un más allá más profundo en el que de alguna manera *resuena la voz de Dios*, pues fue él mismo el que ha inscrito sus signos ahí. Por esto,

decíamos, Foucault, como nietzscheano que fue, intenta resistirse a dicha empresa de exégesis.

Sin embargo, ante esto podríamos fácilmente oponer la postura de Paul Ricoeur, quien sin duda reconoce que nuestra cultura ha sido determinada por las palabras bíblicas: “Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz.”<sup>284</sup> Es decir, que se reconoce una preeminencia de la palabra, divina o no y de su interpretación. Por esto nos abocaremos en pensar sobre su definición de interpretación y de exégesis.

No podemos decir que Paul Ricoeur haya sido un filósofo cristiano, pues como él mismo se empeñó en decir, es filósofo y cristiano.<sup>285</sup> A pesar de esto, la tradición de exégesis bíblica, como él mismo reconoce, ejerció gran influencia sobre él, por esto un breve recorrido sobre dichos temas también será necesario. Lo mismo que revisar sus ideas sobre la fenomenología hermenéutica de herencia heideggeriana y su distinción de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer.

### **1.1 La auto-categorización y la hermenéutica**

Hemos visto cómo Michel Foucault a veces intenta ocultar sus influencias y sus posturas interpretativas en un aparente anonimato que se descubre a partir de la lectura rigurosa de sus obras, a diferencia de éste, Paul Ricoeur sí hablaba de sí mismo y de su postura expresamente filosófica. Por esto comenzamos citando un libro que es quizás bastante reciente, pero que nos funcionará para desmenuzar su idea de hermenéutica.

En *La naturaleza y la norma*, obra escrita a manera de diálogo con Jean-Pierre Changeux, Ricoeur define su postura filosófica de la siguiente manera.

Yo pretendo descender de una de las corrientes de filosofía europea que se deja caracterizar por cierta diversidad de epítetos: filosofía reflexiva, filosofía fenomenológica y filosofía hermenéutica. En el primer vocablo –reflexividad– se hace hincapié en el movimiento por el cual el espíritu humano intenta recuperar su capacidad de actuar, de pensar, de sentir, capacidad en cierto modo perdida, hundida en los saberes, las prácticas y los sentimientos que la exteriorizan en relación

---

<sup>284</sup> Génesis, 1:3-5.

<sup>285</sup> Dicho comentario lo dijo en un programa de radio el 13 de septiembre de 1993 y puede ser escuchado en: <https://www.franceculture.fr/philosophie/paul-ricoeur-je-ne-suis-pas-un-philosophe-protestant> (consultado el 14 de oct. de 19).

consigo misma. Jean Nabert es el maestro emblemático de esta primera rama de la corriente común.

El segundo vocablo –fenomenológica- designa la ambición de llegar “las cosas mismas”, es decir a la manifestación de lo que se muestra a la experiencia más despojada de todas las interpretaciones heredadas de la historia cultural, filosófica y teológica; ese afán –a la inversa de la corriente reflexiva- lleva a poner el acento en la dimensión intencional de la vida teórica, práctica, estética, etc., y a definir toda conciencia como conciencia de... Husserl sigue siendo el héroe epónimo de esta corriente de pensamiento.

En el tercer vocablo –hermenéutica- heredado del método interpretativo aplicado primero a los textos religiosos (exégesis), a los textos literarios clásicos (filología) y a los textos jurídicos (jurisprudencia), se pone el acento sobre la pluralidad de las interpretaciones ligadas a lo que podría llamarse la lectura de la experiencia humana. En esta tercera forma, la filosofía pone en entredicho la pretensión de cualquier otra filosofía de verse libre de presuposiciones. Los maestros de esta tercera tendencia se llaman Dilthey, Heidegger y Gadamer.

En lo sucesivo adoptaré el término genérico de fenomenología para designar en sus tres miembros –reflexiva, descriptiva, interpretativa, la corriente de filosofía que yo represento en esta discusión.<sup>286</sup>

De esta manera nuestro autor define sus posturas filosóficas, que en otras ocasiones llama simplemente *Fenomenología hermenéutica*.

*Conclusiones:* con este primer acercamiento a las posturas filosóficas de Paul Ricoeur vemos que se pueden dividir en tres aunque él mismo advierte que se presentan de manera simultánea. Estas posturas son: filosofía reflexiva, filosofía fenomenológica y filosofía hermenéutica.

Como lo advertimos antes, en este apartado lo que nos interesa es delinear los principios de su filosofía hermenéutica. Así, a continuación, nos concentraremos en el análisis de la primera característica de la hermenéutica como aquí nos la presenta.

## **1.2.- Dios y la exégesis**

En este subapartado encontramos que el interés que Ricoeur presenta por la hermenéutica es un interés directamente asociado con la interpretación bíblica, con la exégesis. Su postura religiosa influye de diversas maneras su desarrollo hermenéutico, aunque Ricoeur

---

<sup>286</sup> Ricoeur, Paul, *La naturaleza y la norma*, pp. 10-11.

tiene muy clara la distinción entre filosofía y teología, el método de la hermenéutica bíblica siempre se cruza con sus análisis filosóficos. Esto en conjunto con su lectura de Heidegger.

Un rasgo importante que merece ser destacado es que Paul Ricoeur fue un asiduo practicante del cristianismo luterano y que es ahí quizás de donde proviene su interés y ciertas características de sus análisis. Así, como primera hipótesis de trabajo, se puede decir que su hermenéutica estará influenciada por la exégesis bíblica, muy a la manera de Foucault, pero en Ricoeur con un carácter positivo.

Recuérdese que una de las intenciones de Martín Lutero al traducir la Biblia del latín al alemán fue la de hacer más accesible su lectura y evadir hasta cierto punto la lectura unívoca realizada hasta entonces por la iglesia católica. Así en el cristianismo protestante el trabajo de la exégesis, de la interpretación y la lectura de la Biblia se vuelve un trabajo más abierto y más multívoco, en donde los criterios de verdad dejan de pertenecer a una institución dominante. Nos apoyamos en esta lectura del luteranismo con el análisis que Richard Popkin realiza al respecto donde nos dice que:

Una de las principales vías por las cuales entraron las opiniones escépticas de la antigüedad en el pensamiento renacentista tardío fue una querrela central de la Reforma, la disputa por la norma apropiada del conocimiento religioso, o lo que se llamó "la regla de fe". Esta discusión planteó uno de los problemas clásicos de los pirrónicos griegos, el problema del criterio de la verdad.<sup>287</sup>

En primer lugar, Lutero protestaba por el papel de la autoridad papal y por la idea misma de indulgencias.<sup>288</sup> En seguida de esto:

En *El Manifiesto a la Nobleza Alemana*, Lutero fue más lejos aún, negando que el Papa pudiese ser la única autoridad en cuestiones religiosas. Afirmó, en cambio, que todo el cristianismo sólo tenía un Evangelio, un Sacramento, que todos los cristianos tienen "el poder de discernir y juzgar lo que es justo o injusto en materia de fe", y que la Escritura es superior al Papa al determinar las opiniones y acciones religiosas apropiadas.<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> Popkin, Richard, *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, p. 22.

<sup>288</sup> *ibid.*, p. 22.

<sup>289</sup> *ibid.*, p. 23.

Para Lutero, es la lectura de la Biblia lo que permite discernir y juzgar lo justo, lo verdadero, es decir, es un trabajo de exégesis de la Escritura. Pensamos que es adecuado considerar a Paul Ricoeur como heredero de este tipo de pensamiento.

Es de esta manera que Paul Ricoeur se asume a sí mismo como filósofo y como teólogo y aunque ya se dijo que su idea de hermenéutica tiene, efectivamente, mucho que ver con el trabajo de exégesis bíblica, nuestro autor no se ciñe solamente a un trabajo teológico u ontoteológico. Pues como lo expresa en uno de sus libros titulado *Fe y filosofía*, hay fronteras claras entre el dominio de la teología y el de la filosofía, no se puede, entonces, reducir uno al otro.

*Sí mismo como otro* fue una obra realizada a partir de unas conferencias dadas en Estados Unidos y en la introducción de dicho libro, nuestro autor justifica el no haber incluido dos de sus estudios dados en dichas conferencias referentes a las Sagradas Escrituras apelando a esta autonomía de la filosofía respecto de la teología. Ricoeur nos dice: “Los diez estudios que componen esta obra suponen pasar por alto, de modo consciente y decidido, las convicciones que me sujetan a la fe bíblica.”<sup>290</sup> Ricoeur nos dice que esto nada tiene que ver con un cambio en las *motivaciones*, asumimos religiosas, que lo llevaron a escribir la obra. “Pero pienso no haber ofrecido a mis lectores más que *argumentos* que no comprometen la posición del lector, sea ésta de rechazo, de aceptación o dejada en suspenso, respecto a la fe bíblica.”<sup>291</sup> Se nos dice luego que el carácter de la investigación filosófica concerniente a Dios (y todo lo que eso implica) se presenta como un *aplazamiento* y que en esta obra él mismo se pone como agnóstico.

Para no hacer excepción a este aplazamiento, la única prolongación dada a los nueve estudios que competen expresamente a una fenomenología hermenéutica, consiste en una investigación ontológica que no da motivo a una amalgama ontoteológica.<sup>292</sup>

---

<sup>290</sup> Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. XXXVIII.

<sup>291</sup> *Id.*

<sup>292</sup> *Id.*

Así, se separa de la ontoteología, por cómo termina *Sí mismo como otro* podríamos decir que para separarse de Heidegger, aunque la propia postura de fenomenología hermenéutica está tomada de Heidegger y lo que suponemos es que a lo que Ricoeur apunta es que asumir dicha postura no necesariamente termina en pensar en una ontoteología de tipo heideggeriano.

*Conclusiones:* Paul Ricoeur asume que la postura hermenéutica que él toma es heredera y deudora de la exégesis bíblica, dichas prácticas también coinciden con su religión pero él intentará dejar clara una división entre la filosofía y la teología. Así, cuando hace filosofía él se presenta como agnóstico.

### **1.3.- Método y hermenéutica: Gadamer y Ricoeur**

No cabe duda de que el proyecto de Hans-Georg Gadamer ha tenido un impacto muy fuerte en los debates sobre la hermenéutica a lo largo de todo el siglo XX y lo que va de este. Su obra *Verdad y método* ha sido una de las más reconocidas en lo que se refiere a los estudios sobre la interpretación, de igual manera que se le ha considerado como el heredero intelectual de Martin Heidegger. Por todo esto se vuelve necesario realizar una serie de apuntes que nos permitan vincular o desvincular la hermenéutica gadameriana de la propuesta por Paul Ricoeur.<sup>293</sup>

El interés de Paul Ricoeur por la hermenéutica es anterior a la publicación de *Verdad y método*,<sup>294</sup> sin embargo, es un libro que a Ricoeur fascinó e influyó, aunque éste toma distancia de algunos postulados de Hans-Georg Gadamer. François Dosse, biógrafo de Ricoeur, nos dice que Gadamer y nuestro autor fueron grandes amigos, en su momento Ricoeur comisionó e intercedió para que se tradujera y publicara *Verdad y método* al francés.<sup>295</sup> Aunque esto no elimina ni disimula ciertas discrepancias en sus hermenéuticas. El mismo Dosse nos dice: “La evolución de Ricoeur y de Gadamer no

---

<sup>293</sup> Consideramos necesario decir que nuestro análisis sobre la obra de Gadamer será muy cercano al de Adriano Fabris que antes citamos. Cfr., Fabris, Adriano, *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*.

<sup>294</sup> Como acertadamente sugiere François Dosse, pueden citarse desde antes los trabajos de exégesis de los símbolos de Ricoeur y su interés en Freud. Dosse, François, *Paul Ricoeur: los sentidos de una vida*, p. 361.

<sup>295</sup> Dosse, François, *Op. Cit.*, p. 361.

pueden ser pensadas en términos de influencia, sino más bien como dos evoluciones paralelas que se encuentran en posiciones de gran proximidad.”<sup>296</sup> Recordemos también que para Ricoeur el proyecto hermenéutico-fenomenológico heideggeriano es sumamente importante y que llega a él a pesar de estar en un contexto estructuralista, nuevamente Dosse nos dice:

Mientras que en los años sesenta los estructuralistas consideran que la fenomenología es un programa superado que no supo tener en cuenta la primicia del lenguaje, Ricoeur aboga por una fenomenología hermenéutica que tome nota del carácter primero del lenguaje, preservando la intuición fenomenológica.<sup>297</sup>

Pensemos en algunos de los puntos principales de la hermenéutica gadameriana. *Verdad y método I* fue publicado en Alemania en 1960, esto generó que muchas de las discusiones del libro fueran desconocidas en Francia pues ésta estaba todavía conquistada por el estructuralismo. Ahora bien, la obra de Gadamer se presenta como un punto importante en el carácter de científicidad de las llamadas *ciencias del espíritu*. De alguna manera una de las preguntas que nuestro autor se plantea es la siguiente ¿por qué son ciencias las ciencias del espíritu? Y ¿qué tipo de verdad enuncian?<sup>298</sup>

Para Gadamer, estas preguntas tienen que pensarse desde un punto de vista filosófico heideggeriano más que desde un punto de vista metódico, así:

*En su origen el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico. No se interesa por un método de la comprensión que permita someter los textos, al igual que cualquier otro objeto de la experiencia, al conocimiento científico. Ni siquiera se ocupa básicamente de constituir un conocimiento seguro y acorde con el ideal metódico de la ciencia.*<sup>299</sup>

Si la hermenéutica de Gadamer, parece no interesarse por los métodos de interpretación (como lo había hecho la hermenéutica de Dilthey) ¿por qué sí se interesa? Gadamer está

---

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 364.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>299</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*, p. 23.

interesado en pensar específicamente en la forma de ser de la interpretación. Según su proyecto, es de esta manera como se podrían unir las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, pensándolas desde el humanismo y analizando sus conceptos básicos. Para esto puede verse la recuperación de ciertos conceptos que realiza a lo largo de *Verdad y método I*, tales como la formación (*bildung*), el *sensus communis*, y el gusto. El discípulo de Heidegger intentará definir dichos conceptos y relacionarlos con la verdad sin la ciencia moderna, es decir, separar la verdad del método científico. Lo cual es sumamente claro cuando habla del concepto del gusto definido por Kant. Gadamer concluye:

Desacreditando cualquier otro concepto teórico que no sea el de la ciencia natural, [Kant] obligó a la autorreflexión de las ciencias del espíritu a apoyarse en la teoría del método de las ciencias naturales.<sup>300</sup>

Lo que importa a Gadamer es, entonces, la verdad específica que dicen las ciencias del espíritu sin la necesidad de apoyarse en los métodos de las ciencias naturales. Así nos dice:

Si queremos saber qué es la verdad en las ciencias del espíritu, tendremos que dirigir nuestra pregunta filosófica al conjunto del proceder de estas ciencias, y hacerlo en el mismo sentido en que Heidegger pregunta a la metafísica y en que nosotros mismos hemos interrogado a la conciencia estética. Tampoco nos estará permitido aceptar la respuesta que ofrezca la auto-comprensión de las ciencias del espíritu, sino que tendremos que preguntarnos qué es en verdad su comprender. A la preparación de esta pregunta, tendrá que poder servir en particular la pregunta por la verdad del arte, ya que la experiencia de la obra de arte implica un comprender, esto es, representa por sí misma un fenómeno hermenéutico y desde luego no en el sentido de un método científico. Al contrario, el comprender forma parte del encuentro con la obra de arte, de manera que esta pertenencia sólo podrá ser iluminada partiendo del modo de ser de la obra de arte.<sup>301</sup>

Este fragmento es sumamente importante, pues aquí Gadamer nos dice que existe una forma de verdad que es completamente distinta a la de las ciencias naturales, esta otra forma de verdad es la verdad de la obra de arte. Verdad científica y verdad del arte, tales

---

<sup>300</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, p. 74.

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 142.

son las dimensiones de la comprensión gadameriana, el arte aparece como paradigma de la enunciación de la verdad de las ciencias del espíritu.

La verdad de las ciencias del espíritu se encuentra en la comprensión y no en el método de las ciencias naturales. El punto de preparación de la pregunta de verdad de las ciencias del espíritu (del comprender) es la obra de arte. Sobre esto el propio Ricoeur nos dice lo siguiente:

La alternativa subyacente al título mismo de la obra de Gadamer *Verdad y método* es la siguiente: o bien asumimos una actitud metodológica, pero perdemos la densidad ontológica de la realidad estudiada, o bien asumimos la actitud de verdad, pero entonces debemos renunciar a la objetividad de las ciencias humanas. Mi propia reflexión procede de un rechazo de esta alternativa y de un intento de superarla.<sup>302</sup>

Para Paul Ricoeur no se tiene que escoger entre el método o la interpretación ni tampoco entre la explicación y la comprensión, estos últimos conceptos fueron puntos clave de los debates epistemológicos sobre la fundación de las ciencias del espíritu, así, Ricoeur nos dice que la hermenéutica ya no tiene que usar la “dicotomía ya superada, heredada de Dilthey, entre explicar y comprender.”<sup>303</sup> Dicha dicotomía todavía se encuentra muy presente en Gadamer quien, respecto al problema de la verdad, dará prioridad a la comprensión heideggeriana.

Recordemos que para Gadamer la interpretación es el modo de comportarse del ser, “La interpretación forma parte del Ser mismo, que es por completo comprensión”.<sup>304</sup> En palabras del propio Gadamer:

*Comprender no es un ideal resignado a la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas*

---

<sup>302</sup> Ricoeur, Paul, citado en Dosse, François, *Op. Cit.*, p. 367.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 368.

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 369.

direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y posibilidad.<sup>305</sup>

Y más adelante: “Comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma.”<sup>306</sup> Por lo tanto la hermenéutica se vuelve una filosofía y deja de ser un método o una teoría de análisis. Para Ricoeur la hermenéutica sigue siendo una teoría de análisis (fenomenológica) y no tanto una postura ontológica. En un texto redactado antes de que Ricoeur leyera *Verdad y método I*, nuestro autor nos dice: “Entenderemos siempre por hermenéutica la teoría y las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptibles de ser considerados un texto.”<sup>307</sup>

De alguna manera lo que Gadamer y Ricoeur tratan de hacer es discutir, contestar y complementar el proyecto heideggeriano, pero lo hacen de distintas maneras, discutiendo y aceptando distintas partes. Pensemos en esto, por ejemplo:

Pero, por otra parte, en relación con Heidegger, Gadamer inicia el movimiento de retorno desde la ontología a los problemas ontológicos [...] Ya el propio título de la obra confronta el concepto heideggeriano de verdad con el concepto diltheyano de método. La cuestión es entonces, saber hasta qué punto la obra merece llamarse *Verdad y método*, y si no debería mejor titularse: *Verdad o método*. En efecto, si bien Heidegger podía eludir el debate con las ciencias humanas por un movimiento soberano de superación, Gadamer, por el contrario, sólo puede enfrascarse en un debate cada vez más áspero, precisamente porque toma en serio el problema de Dilthey.<sup>308</sup>

Es así que Paul Ricoeur no toma en serio el problema de *explicar* y *comprender* ni el problema del método de las ciencias del espíritu. Su apropiación de Heidegger se refiere a otros aspectos que no identificarán a la *comprensión* con el modo de ser del ser-ahí.

Interrumpimos aquí este apartado pues lo que ahora toca realizar es definir efectivamente la interpretación y la comprensión en la hermenéutica de Paul Ricoeur, trabajo que realizaremos después de presentar las conclusiones obtenidas.

---

<sup>305</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Op. Cit.*, p. 325.

<sup>306</sup> *Id.*

<sup>307</sup> Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 11.

<sup>308</sup> Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, p. 91.

*Conclusiones:* a pesar de que tanto Ricoeur como Gadamer fueron lectores de Heidegger y utilizaron sus postulados para realizar sus respectivas hermenéuticas hay grandes diferencias entre ellos. Su evolución es de proximidad y no de influencia directa como dijimos con Dosse, pues Ricoeur llegó a la hermenéutica antes de conocer a Gadamer y de diferentes maneras. Gadamer comienza planteando el problema del método en las ciencias del espíritu y dicho problema le sirve para decir que hay un tipo de verdad que no usa el método de las ciencias naturales. Su hermenéutica propone a la comprensión no como un método o una teoría sino como una filosofía, en donde el modo de ser del ser-ahí es la comprensión. Ahora bien, Ricoeur no considera al problema del método de las ciencias del espíritu y de la distinción explicar-comprender como problemas verdaderamente importantes sino como axiomas propuestos por Dilthey. Esto permite que el filósofo francés pueda seguir utilizando la categoría de método y de teoría sin tener que entrar en ese debate, de lo cual se seguiría que para él la hermenéutica sigue siendo una teoría de la interpretación y no una filosofía del ser.

Podemos desde aquí decir que existe un punto en común entre las concepciones de hermenéutica de Paul Ricoeur y de Michel Foucault, pues cómo vimos este último, también piensa a la hermenéutica como un método y como una teoría de análisis de los textos<sup>309</sup>.

#### **1.4.- La fenomenología hermenéutica: la interpretación en Paul Ricoeur**

Como vimos, Ricoeur se asume así mismo dentro de la tradición fenomenológica de Husserl. Gracias a la lectura de éste, de Heidegger y a su interés en los análisis discursivos (ligúísticos, analíticos y estructuralistas) llega a la hermenéutica. Su postura es, entonces, una hermenéutica fenomenológica, en la que trata de conciliar estas perspectivas.

Hay un apartado dedicado a la fenomenología hermenéutica en el tomo III de *Tiempo y narración*. Una buena parte del mismo libro trata de descifrar ciertos conceptos de Heidegger, del cual Ricoeur estaba fascinado, como lo menciona en una entrevista: “Me reprocho ahora, de manera bastante seria, el haber descuidado la continuidad de la

---

<sup>309</sup> *Supra.*, pp. 89-92.

obra de Jaspers por haber estado deslumbrado, fascinado, con Heidegger [...]”<sup>310</sup> Lo que se nos presenta es que efectivamente, dicho término es tomado de *Ser y tiempo* de Heidegger. Nos dice Ricoeur citando a Heidegger:

Si sigue siendo cierto que “la ontología no es posible más que como fenomenología”, la propia fenomenología sólo es posible como hermenéutica, en tanto en el régimen del olvido el disimulo es la condición primera de toda empresa de mostración última [...] Más allá del ver o de la invisibilidad del tiempo, se abre el camino de una fenomenología hermenéutica en la que el ver deja paso al comprender o, según otra expresión, a una interpretación descubridora, guiada por la anticipación del sentido del ser que somos, y llamada a liberar (*freilegen*) ese sentido, a liberarlo del olvido y del disimulo.<sup>311</sup>

Uno de los axiomas y de las misiones para Paul Ricoeur quedará en pensar la ontología hermenéuticamente en lugar de proponer a la hermenéutica como una forma de ser del ser-ahí (como vimos que lo hizo Gadamer). Ahora bien, dicho esto se vuelve necesario pensar en la definición de *interpretación* del autor de *Sí mismo como otro*, para realizar esta tarea traeremos a colación tres textos. El primero titulado *Freud: una interpretación de la cultura*<sup>312</sup>, el otro texto es posterior y se titula *Teoría de la interpretación* y por último un artículo titulado *¿Qué es un texto?* el cual contiene un apartado titulado *Hacia un nuevo concepto de interpretación*.<sup>313</sup>

En el libro *Teoría de la interpretación* Ricoeur nos habla de las tareas de la hermenéutica y de la interpretación en sus comienzos con Schleiermacher y con Dilthey:

La hermenéutica que procede de Schleiermacher y Dilthey tendía a identificar la interpretación con la categoría de "comprensión", y a definir comprensión como el reconocimiento de la intención de un autor desde el punto de vista de los destinatarios primarios en la situación original del discurso. Esta prioridad dada a la intención del autor y al auditorio original tendía, a su vez, a

---

<sup>310</sup> Dosse, François, *Paul Ricoeur, los sentidos de una vida*, p. 143.

<sup>311</sup> Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración III*, p. 721.

<sup>312</sup> Publicado en 1965, antes de que nuestro autor leyera a Gadamer, este libro funcionará porque aparece una discusión sobre la interpretación a propósito del papel de dicho concepto en el psicoanálisis, así se ofrecerá una perspectiva que va más allá del campo de la hermenéutica tradicional.

<sup>313</sup> Este texto fue publicado originalmente en Alemania en 1970 y sí se enfoca en generar un debate con las posturas de la hermenéutica tradicional y con los herederos de Dilthey.

hacer del diálogo el modelo de cada situación de comprensión, de modo que imponía el marco de la intersubjetividad en la hermenéutica. Comprender un texto, entonces, es solamente un caso particular de la situación dialógica en la que alguien responde a alguien más.<sup>314</sup>

Es así, que las tareas de la hermenéutica con Schleiermacher y Dilthey, en opinión de Ricoeur, son tareas psicologizantes como él mismo lo dice más adelante del texto<sup>315</sup> y que lo que intentará hacer es separarse de este tipo de proyectos hermenéuticos.<sup>316</sup> De una manera sumamente cautelosa, Ricoeur va a tomar uno de los postulados de Dilthey para enriquecerlo y combinarlo con otro tipo de tradiciones de interpretación, este postulado es el de la *apropiación* del texto.<sup>317</sup> Algo que Ricoeur intentará hacer tanto en *Teoría de la interpretación*<sup>318</sup> como en *¿Qué es un texto?*<sup>319</sup> Es contraponer la hermenéutica diltheyana con el análisis estructural del discurso. Uno de los resultados principales de Paul Ricoeur es el de superar la dicotomía entre la explicación y la comprensión, las cuales define de la siguiente manera:

La explicación encuentra su campo paradigmático de aplicación en las ciencias naturales. Cuando hay hechos externos que observar, hipótesis que someter a la verificación empírica, leyes generales para cubrir tales hechos, teorías para abarcar las leyes dispersas en una totalidad sistemática y una subordinación de las generalizaciones empíricas a los procedimientos hipotético deductivos, entonces podemos decir que "explicamos". Y el correlato apropiado de la explicación es la naturaleza, entendida como el horizonte común de hechos, leyes y teorías, hipótesis, verificaciones y deducciones. En contraste, la comprensión encuentra su campo originario de aplicación en las ciencias humanas (el alemán *Geisteswissenschaften*), en las que la ciencia tiene que ver con la experiencia de otros sujetos u otras mentes semejantes a las nuestras. Depende de la significatividad de formas de expresión tales como los signos fisonómicos, gestuales, vocales o escritos, así como de documentos y monumentos que comparten con la escritura las características generales de la inscripción.<sup>320</sup>

---

<sup>314</sup> Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación*, p. 36.

<sup>315</sup> *Id.*

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>317</sup> Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, p. 142.

<sup>318</sup> Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación*, p. 37.

<sup>319</sup> Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, p. 142.

<sup>320</sup> Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación*, p. 84.

Tras dicho análisis, Ricoeur concluye:

Si por el contrario se considera el análisis estructural como una etapa -y una etapa necesaria- entre una interpretación ingenua y una interpretación crítica, entre una interpretación de superficie y una interpretación profunda, entonces se muestra como posible situar la explicación y la interpretación en un *arco hermenéutico* e integrar las actitudes opuestas de la explicación y la comprensión en una concepción global de la lectura como recuperación del sentido.<sup>321</sup>

Queda aquí superada, entonces, la oposición explicar-comprender, pues para nuestro autor son tan sólo distintos momentos de una hermenéutica entendida como recuperación del sentido. En seguida de esto Ricoeur en *¿Qué es un texto?* Intentará solucionar algunas otras oposiciones en tradiciones hermenéuticas distintas, siempre con la intención de llegar a pensar en los momentos de este *arco hermenéutico* y sobre todo en la importancia de *la recuperación del sentido*.

Ahora bien, la palabra *sentido* tiene dos acepciones en español y en francés, la primera se refiere al sentido de la sensación, a lo que se siente y el segundo se refiere al sentido como dirección, Ricoeur se refiere al segundo, así lo explica: “Lo que quiere el texto es introducirnos en su sentido, es decir -según otra acepción del término “sentido”-, ponernos en la misma dirección.”<sup>322</sup> Igualmente en *Teoría de la interpretación* nos dice: “Lo que tiene que apropiarse es el sentido del texto mismo, concebido en forma dinámica como la dirección que el texto ha impreso al pensamiento.”<sup>323</sup>

Las tradiciones que Ricoeur articula son las del análisis del discurso heredada de Aristóteles y la exégesis bíblica, nos permitimos ahora realizar esta lectura a partir del libro *Freud: una interpretación de la cultura* en donde sus análisis aparecen de una manera más amplia que en *¿Qué es un texto?*

---

<sup>321</sup> Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, p. 142. Un argumento sumamente similar aparece en *Teoría de la interpretación*: “Si, por el contrario, consideramos el análisis estructural como una etapa —si bien una necesaria— entre una interpretación ingenua y una analítica, entre una interpretación superficial y una profunda, entonces sería posible ubicar la explicación y la comprensión en dos diferentes etapas de un único arco hermenéutico.” Ricoeur, Paul, *Op., Cit.*, p. 99.

<sup>322</sup> Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, p. 144.

<sup>323</sup> Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación*, p. 104.

En *Freud: una interpretación de la cultura*, Paul Ricoeur se pregunta por el significado del título de un libro de Sigmund Freud, dicho libro es *La interpretación de los sueños*. Ricoeur nos dice que el psicoanalista no designó arbitrariamente su libro, sino que pensó mucho la elección de la palabra *Traumdeutung* y sobre ella nos dice:

La palabra ha sido elegida a propósito y su vecindad misma con el tema del sueño está llena de sentido. Si el sueño designa *-pars pro toto-* toda la región de las expresiones de doble sentido, el problema de la interpretación designa recíprocamente toda la inteligencia del sentido especialmente ordenada en las expresiones equívocas; la interpretación es la inteligencia del doble sentido.<sup>324</sup>

Por esto mismo la interpretación psicoanalítica se inserta en lo que Ricoeur llama *el conflicto de las interpretaciones*,<sup>325</sup> de donde se deduce que nuestro autor tendrá que definir propiamente el concepto mismo de interpretación.

Ricoeur nos dice que nuestro concepto moderno de interpretación ha sido definido por dos tradiciones diferentes y que lo que corresponde a Paul Ricoeur es “reunir nuestro concepto medio de hermenéutica”,<sup>326</sup> es decir, unir las dos tradiciones, en un movimiento que hoy podríamos relacionar con la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot.

Ahora bien, Ricoeur nos dice que la primera tradición nos ofrece un concepto muy amplio de interpretación, Ricoeur se refiere aquí al *Peri Hermeneias* de Aristóteles. Así, para el estagirita:

Es interpretación todo sonido emitido por la voz y dotado de significación *-toda phoné semantiké, toda vox significativa*. En este sentido el nombre ya es en sí mismo interpretación, y el verbo también, puesto que de allí enunciamos algo; pero la enunciación o *phasis* se toma del sentido total del logos; así que el sentido completo de la *hermeneia* no aparece sino con el enunciado complejo, con la frase, que Aristóteles llama *logos* y que comprende tanto la orden, el ruego, la pregunta, como el discurso declarativo o *apophansis*.<sup>327</sup>

---

<sup>324</sup> Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 11.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>326</sup> *Id.*

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 23.

Es por esto que, para Ricoeur, se tiene que contraponer este concepto de interpretación de Aristóteles con otra tradición. Vemos, entonces, que hasta el discurso apofántico aparece aquí como interpretación, ya antes habíamos hablado de la decadencia del discurso apofántico durante los giros lingüísticos dados en el siglo XX. Desde esas perspectivas pensar que es lo mismo el discurso científico y la interpretación hubiera sido una contradicción que intentó, como vimos, solucionar Heidegger.

Volviendo a Ricoeur podemos decir que él retoma el *Peri Hermeneias* por la importancia que tiene en la lucha contra la univocidad. Ricoeur cita a Pierre Aubenque para rescatar una condición de multivocidad en la filosofía del ser de Aristóteles: “el ser se dice de varias maneras.”<sup>328</sup> Finalmente Ricoeur nos dice:

[...] no digo que Aristóteles haya planteado el problema de las significaciones multívocas tal como lo elaboramos aquí; solamente digo que su definición de la interpretación como “decir algo de algo” introduce una semántica distinta a la lógica, y que su discusión de las significaciones múltiples del ser abre una brecha en la teoría puramente lógica y ontológica de la univocidad.<sup>329</sup>

Lo que Ricoeur rescata de Aristóteles en un primer momento es la importancia de la multivocidad, realizada no tanto por Aristóteles sino por la propia tradición heredera de él. En un segundo momento el propio Ricoeur nos dice: “retengo de Aristóteles esa interpretación *mediante* el lenguaje antes de ser interpretación *sobre* el lenguaje.”<sup>330</sup>

El siguiente concepto de interpretación que interesará a Paul Ricoeur proviene de la tradición de la exégesis bíblica. Nuevamente nuestro autor nos dice en *Freud: una interpretación de la cultura*: “la hermenéutica, en este sentido, es la ciencia de las reglas de la exégesis, entendida ésta como interpretación particular de un texto”.<sup>331</sup> Ahora bien, bajo el concepto de texto y su delimitación es desde donde puede ser aprovechada dicha tradición según Ricoeur, así menciona:

---

<sup>328</sup> Aubenque, Pierre, citado en Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 25.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>330</sup> Ricoeur, Paul, *Del texto a la acción*, p. 145.

<sup>331</sup> Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 25.

La tradición de exégesis ofrece, sin embargo, una buena base de partida para nuestra empresa; la noción de texto, efectivamente, puede tomarse en sentido analógico; la Edad Media ha podido hablar de una *interpretatio naturae*, gracias a la metáfora del libro de la naturaleza; esta metáfora hace aparecer una extensión posible de la noción de exégesis, en la medida en que la noción de “texto” rebasa la de “escritura”.<sup>332</sup>

La *interpretatio naturae* y la metáfora del libro de la naturaleza se refieren a una nueva noción de texto en el cual Dios ha escrito dos libros: la Biblia y el mundo. Lo que quiere decir que el mundo también es un texto que puede ser interpretado análogamente a la lectura de la Biblia. Dicha idea ya la desarrollamos con Michel Foucault cuando éste habla del sistema semiótico-hermenéutico imperante en la *episteme* renacentista. El hecho de que vuelva a aparecer aquí nos hace caer en cuenta de la influencia que tanto Ricoeur como Foucault han tenido de esta tradición a la hora de pensar en sus conceptos de hermenéutica, de interpretación y ahora de texto.

En todo caso Paul Ricoeur nos dirá que Freud recurre a esta noción de texto, la cual se encuentra liberada de la escritura<sup>333</sup> pues para él todo es motivo de interpretación, tanto los sueños como un síntoma neurótico, hasta los mitos<sup>334</sup>. Ricoeur nos dice, para justificar su recurso a la investigación sobre el concepto de interpretación, que no existe un consenso de hermenéutica en la modernidad, ni mucho menos un canon general para realizar exégesis<sup>335</sup>. Sin embargo, nos dice que él puede rastrear ciertas polaridades (como esta de las dos tradiciones mencionadas) y que no es su intención integrarlas sino que solamente intenta ubicar de una manera adecuada al psicoanálisis.<sup>336</sup>

Es necesario que nos coloquemos desde el comienzo frente a esta doble posibilidad: esta tensión, esta tracción extrema es la expresión más verídica de nuestra “modernidad”; la situación que se ha creado hoy al lenguaje implica esta doble posibilidad, esta doble sollicitación, esta doble urgencia: por un lado, purificar al discurso de sus excrecencias, liquidar los ídolos, ir de la ebriedad a la sobriedad, hacer de una vez el balance de nuestra pobreza; por otro lado, usar el movimiento más

---

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>333</sup> *Id.*

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>336</sup> *Id.*

“nihilista”, más destructor, más iconoclasta, para *dejar hablar* lo que una vez, lo que cada vez se dijo cuando el sentido apareció nuevo, cuando el sentido era pleno; la hermenéutica me parece movida por esta doble motivación: voluntad de sospecha y voluntad de escucha; voto de rigor y voto de obediencia; somos hoy esos hombres que no han concluido de hacer morir los *ídolos* y que apenas comienzan a entender los *símbolos*. Quizá esta situación, en su aparente apremio, sea instructiva: quizá el iconoclasmo extremo pertenezca a la restauración del sentido.<sup>337</sup>

Es así, que para Ricoeur la interpretación, y la hermenéutica moderna en general, se encuentran entre esta polaridad de sospecha y escucha. De esta manera la interpretación se vuelve *restauración del sentido* y a ésta se le opone la *escuela de la sospecha* (término que Ricoeur propone para designar a los herederos de Marx, Freud y Nietzsche, los cuales serían los *Maestros de la Sospecha*).<sup>338</sup> Nos dice Ricoeur que lo que ellos hacen es dudar de la conciencia moderna<sup>339</sup> y que: “A partir de ellos, la comprensión es una hermenéutica: buscar el sentido, en lo sucesivo, ya no es deletrear la conciencia del sentido, sino descifrar sus expresiones.”<sup>340</sup> Nos permitimos ahora ofrecer algunas conclusiones sobre lo anterior.

*Conclusiones:* Paul Ricoeur va a intentar articular múltiples tradiciones de interpretación y en un primer momento verá al estructuralismo y a la apropiación diltheyana como partes de un mismo *arco hermenéutico* en donde se disuelve la dicotomía explicar-comprender, pues ambos son partes de la recuperación del sentido. Igual de importantes que el estructuralismo y la hermenéutica de Dilthey son otras dos tradiciones que Paul Ricoeur utilizará para la elaboración del concepto de interpretación, éstas son: la interpretación como aparece en el *Peri hermeneias* de Aristóteles y la exégesis bíblica. De la primera Ricoeur rescata la importancia de la multivocidad y de la segunda el carácter de método de la hermenéutica y la amplitud del concepto de texto (pues a partir de esto el mundo mismo es un texto, así como los sueños, los mitos y los síntomas). Ricoeur ubica a la hermenéutica moderna entre una polaridad que corresponde

---

<sup>337</sup> *Id.*

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>339</sup> “Después de la duda sobre la cosa [Descartes], entramos en la duda sobre la conciencia [Marx, Nietzsche, Freud]”, *Ibid.*, p. 33.

<sup>340</sup> *Id.*

hasta cierto punto a estas tradiciones y dicha polaridad consiste en: la voluntad de sospecha y la voluntad de escucha. Estas polaridades pueden ser representadas por los Maestros de la Sospecha (Marx, Freud y Nietzsche) quienes dudan de la conciencia moderna. Podríamos decir que la interpretación es tanto la *voluntad de sospecha* y como la *voluntad de escucha* y que éstas son momentos del *arco hermenéutico* cuyo objetivo es la *restauración del sentido*. Entonces interpretar es querer sospechar y querer escuchar de manera simultánea un texto para dejarse llevar por su sentido.

Una vez delimitado el papel de la interpretación en la obra de Ricoeur, el siguiente paso en nuestra investigación será el de ver cómo la interpretación se aplica al problema del sí mismo, lo cual revisaremos en nuestro siguiente apartado.

## 2.

### El sí mismo

Este apartado está orientado a revisar los primeros capítulos de su obra *Sí mismo como otro*, publicada en 1990, para entender su recurso al *sí mismo* en lugar de al *yo* y ver a qué problema responde.

De esta forma nuestro apartado comienza dedicando algunas palabras a la crítica que Ricoeur realiza a René Descartes, sobre todo a sus postulados sobre el *cogito*. En seguida de esto se establecen algunas relaciones con la llamada filosofía analítica de la acción, esto lo ayuda a oponer al *cogito* el *self*. Por último, nos dedicamos a plantear las diferencias entre la identidad *idem* y la identidad *ipse*, tal como las propone Ricoeur, esta distinción será fundamental para pensar posteriormente en la identidad narrativa.

#### 2.1.- Breve justificación del *sí mismo*

La introducción de *Sí mismo como otro*, Paul Ricoeur, comienza dedicando algunas palabras a justificar el título de dicho libro, así él tiene tres razones para esto. La primera es:

La primera intención es señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto, tal como se expresa en la primera persona del singular: «yo pienso», «yo soy». Esta

primera intención encuentra un apoyo en la gramática de las lenguas naturales cuando ésta permite oponer «sí mismo» a «yo».<sup>341</sup>

De esta forma bajo el título *Sí mismo como otro* subyace la intención de separarse del yo. Lo cual, como él mismo refiere, es posible en las lenguas occidentales, ahí mismo cita sus equivalentes (*sí, soi, self, selbst*, español, francés, inglés, alemán, respectivamente). Igualmente no se tiene que olvidar el carácter reflexivo, cosa sumamente importante para él: “El «sí» se define, en principio, como pronombre reflexivo.”<sup>342</sup> Continuando, nuestro autor nos dice:

La segunda intención filosófica, inscrita implícitamente en el título de la presente obra al sesgo del término «mismo», es la de disociar dos significaciones importantes de la identidad (de cuya relación con el término «mismo» hablaremos enseguida), según que se entienda por idéntico el equivalente del *idem* o del *ipse* latino. Lo equívoco del término «idéntico» estará presente en nuestras reflexiones sobre la identidad personal y la identidad narrativa, con relación a un carácter importante del sí, su temporalidad.<sup>343</sup>

De aquí se deduce que lo que el libro intenta es ahondar sobre la equivocidad de los mismos, de lo idéntico, de *idem* y de *ipse*.

La propia identidad, en el sentido de *idem*, desarrolla una jerarquía de significaciones que en su momento explicaremos (estudios quinto y sexto), y cuya *permanencia en el tiempo* constituye el grado más elevado, al que se opone lo diferente, en el sentido de cambiante, variable. Nuestra tesis constante será que la identidad en el sentido de *ipse* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad.<sup>344</sup>

Es así que desde aquí podemos observar una crítica a la noción de identidad como sustancia, como lo que permanece o sobrevive al cambio del tiempo, revisaremos esto más adelante con relación a las diferencias efectivas entre *idem* e *ipse*, pero es importante

---

<sup>341</sup> Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. XI

<sup>342</sup> *Id.*

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. XXI.

<sup>344</sup> *Ibid.*, pp. XII-XIII.

ir subrayando desde ahora los supuestos que nos han aparecido. La tercer razón del título se compagina con la anterior, pues se pregunta por la oposición entre lo *mismo* y lo *otro*, a lo cual Ricoeur propone:

Otra cosa sucede si se empareja la *alteridad* con la *ipseidad*. Una *alteridad* que no es —o no sólo es— de comparación es sugerida por nuestro título, una *alteridad* tal que pueda ser constitutiva de la ipseidad misma. *Sí mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en el lenguaje hegeliano. Al «como», quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación —sí mismo semejante a otro— sino de una implicación: sí mismo en cuanto... otro.<sup>345</sup>

Así podemos apreciar desde ahora algunas de las intenciones de esta última razón de la elección del *sí mismo* en el título, la cual intenta implicar a la identidad con la alteridad a partir de la ipseidad. Veremos esto más adelante, pero por ahora añadamos a lo dicho un comentario de Johann Michel:

Ricoeur sustituye el modelo de la comprensión inmediata de sí mismo por el modelo de la explicación de las objetivaciones del yo, sin por ello abrazar un positivismo que vería a las «ciencias del espíritu» ignorar el destino final de la explicación: la comprensión *mediata* de sí mismo (el sí mismo no incluye solo el yo, sino el conjunto de las declinaciones pronominales: tú, vosotros, nosotros...). Además, explicar *más* debe dar como resultado comprenderse mejor. Por esta razón, la hermenéutica del sí, que es la que mejor designa la antropología filosófica de Paul Ricoeur, debe contribuir a sacar del paréntesis al «sujeto», que se había dejado fuera de juego en un estructuralismo de estricta obediencia. No para volver solapadamente a un estructuralismo fundador del *subjetum*, sino para exponer una hermenéutica de un sujeto permanentemente en busca de un sentido, de los otros y del mundo.<sup>346</sup>

El fragmento citado da cuenta del proyecto y del método de Ricoeur, separarse de las filosofías del sujeto y aproximarse al estructuralismo de manera crítica, sin obediencia,

---

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. XIV.

<sup>346</sup> Michel, Johann, *Ricoeur y sus contemporáneos*, p. 17.

aprender de él para no instaurar nuevamente un sujeto ya derribado. El movimiento hermenéutico, como veremos, insertará al sujeto en su círculo.

*Conclusiones:* el *sí mismo* funciona a Paul Ricoeur como una forma de subrayar la reflexividad implícita en la posición inmediata del sujeto, es decir, con el *sí mismo* el sujeto se posiciona, se afirma y esto lo hace, digámoslo así, *reflexivamente*. El *sí mismo* permite no utilizar el *yo* y oponérselo, de igual manera que permite abrir un debate entre la identidad *idem* y la identidad *ipse*. Por último, permite proponer un debate sobre la alteridad a la cual se tendría que oponer lo *mismo*.

Consideremos ahora un punto fundamental que se relaciona con la oposición *sí mismo* y *yo*, y que nos dejará en claro por qué Ricoeur se separa de las llamadas filosofías del *yo*, herederas del cartesianismo y de la modernidad.

## 2.2.- La crítica a Descartes

Mencionamos antes que Paul Ricoeur nos presenta una oposición firme entre el *yo* y el *sí mismo*. Dicha oposición le sirve para distanciarse de las *filosofías del sujeto*, así: “En todos estos casos de figura, el sujeto es «yo». Por eso, la expresión *filosofías del sujeto* se considera aquí como equivalente a *filosofías del Cogito*.”<sup>347</sup> Aparece aquí un axioma importante, para nuestro autor la forma de ser del sujeto es el *yo*, es decir, la subjetividad es heredera del Cogito, algo que ya nos habíamos ocupado en demostrar y que continúa la línea trazada por la historia de la filosofía. Dicho rasgo, cabe señalar aquí se emparenta también con Foucault, en tanto que se señala el paralelismo entre la subjetividad moderna y el “momento cartesiano,”<sup>348</sup> así como con la antropología kantiana.<sup>349</sup>

Por eso también, he pensado que la querrela del Cogito, en la que el «yo» está, alternativamente, en posición de fuerza o de debilidad, lo mejor que podía hacer era resaltar en principio la problemática del *sí*, a reserva de que nuestras investigaciones ulteriores confirmen la pretensión que formulamos aquí, es decir, que la hermenéutica del *sí* se encuentra a igual distancia de la apología del *Cogito* que de su abandono. Se comprende mejor el estilo específico de la hermenéutica del *sí*, si se ha tomado previamente la medida de las asombrosas oscilaciones que

---

<sup>347</sup> Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. XV.

<sup>348</sup> *Supra.*, p. 121.

<sup>349</sup> *Supra.*, p. 87.

parecen presentar las filosofías del sujeto, como si el *Cogito* de las que se derivan estuviese sometido ineluctablemente a un ritmo alternante de sobreestimación y subestimación. ¿Podría decirse del «yo» de estas filosofías, como algunos dicen del padre, que hay, o no suficiente, o demasiado?<sup>350</sup>

De esta forma nuestra hermenéutica del sí va de la mano con la investigación del *Cogito*, de la cual se toman cosas pero se critican otras. Así también Ricoeur nos dice que “la crisis del *Cogito* es contemporánea de la posición del *Cogito*”<sup>351</sup> para comenzar la embestida contra las filosofías del *Cogito*, Paul Ricoeur comienza preguntándose ¿Quién ese yo?:

Pero este «yo» que duda, así desligado de todas las referencias espacio-temporales solidarias del propio cuerpo, ¿quién es? Desplazado respecto al sujeto autobiográfico del *Discurso del método* —cuyo rastro subsiste en las primeras líneas de las *Meditaciones*—, el «yo» que conduce a la duda y que se hace reflexivo en el *Cogito* es tan metafísico e hiperbólico como la misma duda lo es respecto a todos sus contenidos. En verdad, no es nadie.<sup>352</sup>

“La pregunta ¿quién?, unida en primer lugar a la de ¿quién duda?, toma un nuevo sesgo al unirse a la pregunta ¿quién piensa? y, más radicalmente, a ¿quién existe?”<sup>353</sup> Ricoeur nos dice que esta pregunta que plantea Descartes es sumamente indeterminada, pues como mencionábamos no tiene nada que ver con lo corporal (sensible) ni con lo autobiográfico que podríamos asociar a la duda sobre la tradición que antes mencionamos, esto lo lleva a plantear pasar de preguntar por el ¿quién? a otra duda: “la de saber lo que yo soy”.<sup>354</sup> Así:

Por la pregunta ¿qué? estamos obligados a una búsqueda predicativa, que se refiere a lo que «pertenece a este conocimiento que tengo de mí mismo» o, más claramente aún, «lo que concierne a mi naturaleza». En este punto, el «yo» pierde definitivamente toda determinación singular y se

---

<sup>350</sup> Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. XV

<sup>351</sup> *Ibid.*

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. XVI.

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. XVII.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. XVIII.

hace pensamiento, es decir, entendimiento. Es cierto que esta tendencia que se puede llamar «epistemologizadora» (reforzada por el famoso desarrollo de la *Segunda meditación* conocido con el nombre de «pedazo de cera») está atemperada por una tendencia «fenomenologizadora», expresada en la enumeración que preserva la real variedad íntima del acto de pensar: «¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere o que no quiere, que también imagina o que siente». Esta enumeración plantea la cuestión de la identidad del sujeto, pero en un sentido totalmente opuesto a la identidad narrativa de una persona concreta. No puede tratarse más que de la identidad en cierto sentido puntual, ahistórica, del «yo» en la diversidad de sus operaciones; esta identidad es la de un «mismo» que escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo, puesto que el Cogito es instantáneo.<sup>355</sup>

Pensemos en una de las preguntas inherentes a *Sí mismo como otro*, ¿cómo es que alguien puede asegurar seguir siendo él mismo (sí-mismo) a pesar de que el tiempo pase? ¿cómo asegurar la permanencia de la identidad? Pues Descartes busca una sustancia, entendida ésta como una permanencia como algo opuesto al devenir, un «mismo» dice Ricoeur ahora. Consideremos entonces el siguiente paso que da Ricoeur con respecto a la subjetividad:

La subjetividad que se plantea por reflexión sobre su propia duda, duda radicalizada por la fábula del gran engañador, es una subjetividad sin anclaje, que Descartes, conservando el vocabulario substancialista de las filosofías con las que cree haber roto, todavía puede llamar un alma. Pero es lo contrario lo que él quiere decir: lo que la tradición llama alma es en verdad sujeto, y este sujeto se reduce al acto más simple y más escueto, el de pensar. Este acto de pensar, todavía sin objeto determinado, es suficiente para vencer la duda, puesto que la duda lo contiene ya. Y como la duda es voluntaria y libre, el pensamiento se plantea planteando la duda. En ese sentido es en el que el «yo existo pensando» es una primera verdad, esto es, una verdad a la que nada precede.<sup>356</sup>

De esta forma es como leíamos antes la relación todavía existente entre el pensamiento cartesiano y los argumentos que expusimos sobre la sustancia. Antes demostramos que Descartes interpreta la sustancia de manera *sui generis* pues se conservan aún rastros de la tradición cristiana referentes al alma y también se establece la separación sujeto-

---

<sup>355</sup> *Id.*

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. XIX.

objeto,<sup>357</sup> la subjetividad moderna así conserva poco del *sustrato material* y del *sujeto gramatical*, acepciones que vimos son las definiciones de la sustancia.<sup>358</sup> En seguida Paul Ricoeur termina su lectura de la *Segunda meditación* y pasa a la tercera en donde el paso de la verdad va de la mano con Dios. Ricoeur cierra esta línea argumentativa preguntándose por la tradición post-cartesiana y especialmente por Kant:

Para evitar caer en un idealismo subjetivista, el «yo pienso» debe despojarse de toda resonancia psicológica, con mayor razón, de toda referencia autobiográfica. Debe convertirse en el «yo pienso» kantiano, del que la *Deducción trascendental* dice que «debe poder acompañar todas mis representaciones». La problemática del sí resulta, en cierto modo, magnificada, pero a costa de perder su relación con la persona de la que se habla, con el *yo-tú* de la interlocución, con la identidad de una persona histórica, con el sí de la responsabilidad. ¿Debe pagarse a este precio la exaltación del *Cogito*? La modernidad debe a Descartes, al menos, el haber sido colocada ante una alternativa tan temible.<sup>359</sup>

Es así como ahora el autor de *Sí mismo como otro* se pregunta por los argumentos de Friedrich Nietzsche, esto porque:

Pues bien, hay que confesar que, aparte de Herder, la filosofía de la subjetividad ha hecho enteramente abstracción de la mediación lingüística que transmite su argumentación sobre el «yo soy» y el «yo pienso». Al hacer hincapié en esta dimensión del discurso filosófico, Nietzsche saca a la luz las estrategias retóricas ocultas, olvidadas e incluso hipócritamente rechazadas y denostadas, en nombre de la inmediatez de la reflexión.<sup>360</sup>

En seguida de esto, Ricoeur realiza un análisis de dos textos de Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (que ya revisamos con respecto a Foucault) y el *Curso de retórica*. Continuando con ello el filósofo francés nos dice:

Al extender la crítica a la supuesta «experiencia interna», Nietzsche arruina en el principio el carácter de excepción del *Cogito* respecto a la duda que Descartes dirigía contra la distinción entre

---

<sup>357</sup> *Supra.*, p. 40.

<sup>358</sup> *Supra.*, p. 34.

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. XXII.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. XXIII.

el mundo del sueño y el de la vigilia. Asumir la fenomenalidad del mundo interior es, además, alinear la conexión de la experiencia íntima con la “causalidad” externa, la cual es igualmente una ilusión que disimula el juego de las fuerzas bajo el artificio del orden. Esta ficción llamada «pensar» es, todavía, plantear una unidad completamente arbitraria, aparte de la copiosa multiplicidad de los instintos. Es, en fin, imaginar un «substrato de sujeto» en el que tendrían su origen los actos del pensamiento. Esta última ilusión es la más páfida, pues pone en acción, en la relación entre el actor y su hacer, la clase de inversión entre el efecto y la causa que hemos relacionado con el tropo de la metonimia, bajo la figura de la metalepsis. De este modo, tomamos como causa, bajo el título del «yo», lo que es el efecto de su propio efecto. Evidentemente, el argumento sólo funciona si se introduce la causalidad; por tanto, cierta discursividad, bajo la supuesta certeza inmediata del *Cogito*. En el ejercicio de la duda hiperbólica, que Nietzsche lleva al límite, el «yo» no aparece como inherente al *Cogito*, sino como una interpretación de tipo causal. Encontramos aquí nuestro argumento tropológico anterior: en efecto, situar una substancia bajo el *Cogito* o una causa detrás de él, «no es más que el simple hábito gramatical de asociar un agente a cada acción». Se vuelve a caer en la «inversión de las palabras», denunciada veinte años antes.<sup>361</sup>

La fundación de la subjetividad moderna no es más que el ejercicio imaginario de Descartes al plantear un «substrato de sujeto» que es el efecto (causal) del pensamiento. Así, nos dice Ricoeur, el *yo* es causa y efecto simultáneamente y aparece a veces como causa (pensamiento) y otras como efecto (existencia), dicha apariencia de causalidad no es más que un *hábito gramatical*.

Ricoeur menciona también la mofa con la que el autor de *Así hablaba Zaratustra* se burla de Descartes: “Nietzsche, en estos fragmentos al menos, sólo dice esto: *dudo mejor que Descartes*. El *Cogito* también es dudoso.”<sup>362</sup> Así, ante esta mofa Ricoeur nos dice que nos encontramos con un *Cogito* quebrado, humillado:

Sujeto ensalzado, sujeto humillado: parece que uno se aproxima siempre al sujeto mediante semejante inversión del pro en el contra; de ahí sería preciso concluir que el «yo» de las filosofías del sujeto es *atopos*, sin lugar asegurado en el discurso. ¿En qué medida se puede decir de la

---

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. XXVII.

<sup>362</sup> *Id.*

hermenéutica del sí, puesta aquí de relieve, que ocupa un lugar epistémico (ontológico, como se dirá en el estudio décimo) situado más allá de esta alternativa del *Cogito* y del anti-*Cogito*?<sup>363</sup>

Finalmente, Paul Ricoeur nos dice que en *Sí mismo como otro* se encontrarán una serie de propuestas y de estudios que intentarán dar respuesta a la pregunta anteriormente realizada. Él llama a su propuesta hermenéutica del sí y nos dice que a ella le corresponden tres rasgos: “el rodeo de la reflexión mediante el análisis, la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad, en fin, la de la ipseidad y de la alteridad.”<sup>364</sup> Ricoeur cerrará su prólogo presentando e introduciendo los estudios de los que se compone *Sí mismo como otro* y con ello nos da la oportunidad de interrumpir esta parte y continuar con la revisión puntual de ciertos argumentos de sus primeros estudios.

*Conclusiones:* Paul Ricoeur se deslinda de las filosofías heredadas del *Cogito* pues considera que el propio *Cogito* está fundado en varias aporías. Una de ellas es la anteriormente vista en la que el preguntar por *¿quién?* y no por *¿qué?* es un ejercicio retórico cartesiano que termina planteando un individuo que piensa y no al puro pensamiento. Este *¿quién?*, nos dice Ricoeur, no es nadie, pues no está fundado en la referencia autobiográfica ni en la sensibilidad corporal. La tradición escapará a estas aporías fundando un *quién trascendental*, pues solamente escapando de la psicología es que estos argumentos pueden sobrevivir, al *yo*, entonces, lo acompañan todas sus representaciones (comentario realizado por Ricoeur pensando en Kant). Nietzsche ocupará otro tanto de las críticas al *Cogito*; éstas se basan en que no es posible poner al *yo* como causa y efecto simultáneamente, pues si el *yo* es sustancia pensante no puede ser ésta la que fundamente la existencia del mismo *yo*. Por último, dadas las mofas nietzscheanas que acompañarán la tradición del *Cogito*, Ricoeur intenta situarse más allá de la dicotomía del *Cogito* y del anti-*Cogito*.

### **2.3.- *Idem e Ipse***

La identidad *idem* y la identidad *ipse* son dos formas en cómo la identidad puede ser posible según Paul Ricoeur, ahora bien, dichas categorías pertenecen a la tradición

---

<sup>363</sup> *Ibid.*, pp. XXVIII-XXIX.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. XXIX.

filosófica occidental y nuevamente lo que va a ofrecer nuestro autor es una síntesis de ambas, bajo un nuevo nombre, la *identidad narrativa*. Antes de problematizar este último concepto nos parece necesario realizar un breve análisis de la identidad *idem* y de la identidad *ipse*.

Ricoeur recupera la identidad *ipse* de dos filósofos anteriores a él, Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre, a su vez se vuelve importante aclarar que el autor de *El ser y la nada* recupera este mismo concepto de Heidegger, por lo que nos permitimos comenzar con él. La ipseidad aparece en *Ser y Tiempo* (en alemán) como *Selbstheit* y se traduce al francés como *ipséité*.<sup>365</sup> Según Philippe Cabestan, esta última:

[...] ya no se trata de una permanencia sustancial sino, todo lo contrario, de una permanencia y de una identidad no sustancial o identidad-*idem*, que Heidegger en el § 64 de *Sein und Zeit* denomina autoconservación (*die Selbst-Ständigkeit*).<sup>366</sup>

Así nos permitimos volver a citar un fragmento del párrafo sesenta y cuatro, referente al cuidado de sí de *Ser y Tiempo*:

Porque el concepto ontológico de sujeto no caracteriza la ipseidad [*Selbstheit*] del yo en tanto que sí-mismo, sino la mismidad [*Selbigkeit*] y permanencia de algo que ya está siempre ahí. Determinar ontológicamente el yo como sujeto significa plantearlo como un ente que ya está siempre ahí. El ser del yo es comprendido como realidad de la *res cogitans*.<sup>367</sup>

Aparecen, entonces las divisiones entre dos tipos de identidades y Heidegger hace hincapié en que la ipseidad no tiene nada que ver con la permanencia, que como vimos,

---

<sup>365</sup> Igualmente se vuelve importante la aclaración de que José Gaos en su traducción de *Sein und Zeit* traduce *Selbstheit* como "ser sí mismo", de la misma manera que Jorge Eduardo Rivera lo traduce como *mismidad*. Por todo esto se vuelve difícil establecer la distinción entre estas traducciones por lo que seguiremos utilizando *ipseidad*, pues lo que nos interesa es el concepto desarrollado por Ricoeur en *Sí mismo como otro*.

<sup>366</sup> Traducción nuestra, en el original: "[...] il n'est plus question de permanence substantielle mais, tout à l'inverse, d'une permanence et d'une identité non substantielle ou identité-ipse, ce que Heidegger dans le § 64 de *Sein und Zeit* dénomme le maintien de soi (*die Selbst-Ständigkeit*)."  
Cabestan, Philippe, *Qui suis-je ? identité-ipse, identité-idem et identité narrative*, p. 156.

<sup>367</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, p. 339.

fue una de las principales características de la sustancia [*ousía*]<sup>368</sup>. Igualmente nos habla del concepto ontológico de sujeto, y que siempre que se lo intente plantear se genera un ente que permanece, una sustancia. Esto, para Heidegger conlleva a un problema:

En el decir “yo” el Dasein se expresa como estar-en-el-mundo. Pero, ¿se mienta acaso el yo cotidiano a sí mismo como estando-en-el-mundo? Aquí es necesario distinguir. Al decir “yo”, el Dasein apunta, sin duda, al ente que es cada vez él mismo. Pero la autointerpretación cotidiana tiene la tendencia a comprenderse desde el “mundo” de las ocupaciones. Apuntando ónticamente a sí mismo, el Dasein se equivoca en su visión del modo de ser del ente que es él mismo. Y esto es sobre todo válido de la constitución fundamental del Dasein, del estar-en- el-mundo.<sup>369</sup>

El Dasein puede, entonces, confundir el ente que es con el *yo* por el problema de la mismidad y de la interpretación óntica del sujeto. Siguiendo con esto nos dice:

¿Qué es lo motivante de este “fugitivo” decir “yo”? La caída del Dasein, por la que éste huye de sí mismo hacia el uno. El que de un modo “natural” dice “yo” es el uno-mismo. En el “yo” se expresa aquel sí-mismo que inmediata y regularmente no es el que yo propiamente soy. El sí-mismo del “yo me ocupo” olvidado de sí se muestra para el que se absorbe en el tráfigo cotidiano y en la veloz sucesión de los quehaceres como algo simple, permanentemente idéntico, pero indeterminado y vacío. Porque, al fin y al cabo, uno es lo que a uno lo ocupa. Que el decir- “yo” óntico “natural” soslaye el contenido fenoménico del Dasein a que el “yo” se refiere no le da a la interpretación ontológica del yo ningún derecho para soslayarlo también ella, imponiéndole a la problemática del sí-mismo un horizonte “categorial inadecuado”.<sup>370</sup>

El “yo”, entonces, no es lo que precisamente yo soy, sino que en la repetición del “yo”, en la hiper-individualización (podríamos decir recuperando un término de Baudrillard para relacionarlo con lo que Heidegger llama el uno) hay un olvido de sí, de lo que es el Dasein. Pues si el Dasein se vuelve *permanentemente idéntico* se vuelve también

---

<sup>368</sup> Así, más adelante en el mismo párrafo nos dice: “La constitución ontológica del sí - mismo no se deja reducir a un yo - sustancia ni a un “sujeto”, sino que, por el contrario, el cotidiano y fugitivo decir “yo, yo” tiene que ser comprendido desde el poder - ser pro - pio; pero de aquí no se sigue, sin embargo, que el sí - mismo sea el fundamento constantemente presente del cuidado.” *Ibid.*, p. 340.

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>370</sup> *Ibid.*, pp. 339-340.

*indeterminado y vacío*, encontramos aquí un argumento contra la mismidad y a favor de la ipseidad.

Ahora bien, volviendo a Paul Ricoeur podemos decir que uno de sus principales postulados es también el de la separación de los dos tipos de identidades, así:

El problema de la identidad personal constituye, a mi modo de ver, el lugar privilegiado de la confrontación entre los dos usos más importantes del concepto de identidad, que ya hemos mencionado en varias ocasiones, sin haberlos tematizado nunca verdaderamente. Recuerdo los términos de la confrontación: por un lado, la identidad como *mismidad* (latín: *idem*; inglés: *sameness*; alemán: *Gleichheit*); por otro, la identidad como ipseidad (latín: *ipse*; inglés: *selfhood*; alemán: *Selbstheit*). La ipseidad, he afirmado en numerosas ocasiones, no es la mismidad. Y debido a que esta importante distinción es desconocida —como se demostrará en la segunda sección—, fracasan las soluciones aportadas al problema de la identidad personal que ignoran la dimensión narrativa.<sup>371</sup>

Nuevamente Ricoeur, según su método dialectico, va a establecer una dualidad de conceptos (tal como hace con el concepto de interpretación y de símbolo, que antes vimos) para tratar de obtener una síntesis de ambos. Ricoeur define el primer tipo de identidad *idem* o mismidad de la siguiente manera:

La mismidad es un concepto de relación y una relación de relaciones. A la cabeza se sitúa la identidad numérica-, así, de dos veces que ocurre una cosa designada por un nombre invariable en el lenguaje ordinario, decimos que no constituyen dos cosas diferentes sino «una sola y misma cosa». Identidad, aquí, significa unicidad: lo contrario es pluralidad (no una sino dos o más veces); a este primer componente de la noción de identidad corresponde la operación de identificación, entendida en el sentido de reidentificación de lo mismo, que hace que conocer sea reconocer: la misma cosa, dos veces, n veces.

Viene en segundo lugar la identidad cualitativa; dicho de otro modo, la semejanza extrema: decimos de X y de Y que llevan el mismo traje, es decir, atuendos tan similares que resulta indiferente intercambiarlos; a este segundo componente corresponde la operación de sustitución sin pérdida semántica, *salva veritate*.<sup>372</sup>

---

<sup>371</sup> Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 109.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 110.

Dicho esto compara este tipo de identidad con la categoría de sustancia de Kant, que es completamente distinto al de *ousía* de Aristóteles que antes vimos, pues en Kant la sustancia es una categoría de relación.<sup>373</sup> En todo caso, Ricoeur nos dirá que la mismidad (como concepto de relación semejante a la sustancia kantiana) tiene principalmente dos características que es la *continuidad ininterrumpida* y la *permanencia en el tiempo*<sup>374</sup>, podríamos, bajo estas características, volver a relacionar la mismidad con la *ousía*. Luego de esto, nuestro autor llega a un punto fundamental donde se pregunta por la razón misma de *Sí mismo como otro*:

Hecho este análisis conceptual de la identidad-mismidad, podemos volver a la cuestión que rige el presente estudio: ¿implica la ipseidad del sí una forma de permanencia en el tiempo irreducible a la determinación de un sustrato, incluso en el sentido relacional que Kant asignó a la categoría de sustancia, es decir, una forma de permanencia en el tiempo que no sea simplemente el esquema de la categoría de sustancia? Volviendo a emplear los términos de una oposición que ha jalonado nuestros estudios anteriores: ¿una forma de permanencia en el tiempo se deja vincular a la pregunta ¿quién? en cuanto irreducible a toda pregunta ¿qué? Una forma de permanencia en el tiempo que sea una respuesta a la pregunta: «¿quién soy?».<sup>375</sup>

Ricoeur básicamente se pregunta: ¿es la ipseidad una sustancia? Y para formular esta pregunta se remite al concepto de sustrato (que vimos antes y que él mismo lo identificó con la sustancia de Aristóteles<sup>376</sup>) y a la categoría kantiana de sustancia. Ricoeur presenta sus hipótesis para resolver estas preguntas de la siguiente manera.

Mi hipótesis es que la polaridad de estos dos modelos de permanencia de la persona es el resultado de que la permanencia del carácter expresa la casi completa ocultación mutua de la problemática del *idem* y de la del *ipse*, mientras que la fidelidad a sí en el mantener la palabra dada marca la distancia extrema entre la permanencia del sí y la del mismo, atestiguando, por tanto, plenamente la mutua irreductibilidad de las dos problemáticas. Me apresuro a completar mi hipótesis: la polaridad que voy a escudriñar sugiere una intervención de la identidad narrativa en la constitución conceptual de la identidad personal, a modo de un término medio específico entre el

---

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>374</sup> *Id.*

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>376</sup> *Supra.*, p. 34.

polo del carácter, en el que *idem* e *ipse* tienden a coincidir, y el polo del mantenimiento de sí [cuidado de sí], donde la ipseidad se libera de la mismidad. ¡Pero estoy anticipando demasiado!<sup>377</sup>

Nuevamente la identidad narrativa aparece como esta síntesis dialéctica y analógica que se ubica entre las dos formas de identidad, *idem* e *ipse*. Ricoeur, hasta el momento, sigue desarrollando el análisis de Heidegger ubicado entre la ipseidad y el cuidado.

Pareciese ser que la problemática sigue siendo la misma que con Heidegger, lo que se intenta hacer es buscar una forma en la que el Dasein pueda comprenderse a sí mismo, y para esto tanto Ricoeur como Heidegger desconfían de la *mismidad* (que se relaciona con la sustancia y con el yo pienso cartesiano) por lo que buscarán, en primer momento, oponer la ipseidad y el cuidado (Heidegger) a la mismidad; y en un segundo momento llegar a una síntesis de ellas con la *identidad narrativa* (Ricoeur).

Pondremos fin a este apartado para ofrecer al lector algunas conclusiones obtenidas. Hemos decidido realizar el análisis sobre la *palabra dada*, el *carácter* y la *promesa* (que como Ricoeur anuncia en el fragmento citado son la médula de sus hipótesis) en el siguiente apartado dedicado específicamente a la *identidad narrativa*.

*Conclusiones:* Desde apartados anteriores vimos que Paul Ricoeur intenta oponer al sí mismo al yo para deslindarse de las aporías de la *filosofía del cogito*, ahora encontramos sus razones profundas y su forma de hacerlo. Ricoeur, siguiendo a Heidegger, intenta realizar una crítica a la sustancia como permanencia y a su asociación con la identidad, que ambos autores denominan mismidad. La mismidad (sustancia y “yo”) puede perder al Dasein en la comprensión de sí mismo, por lo tanto es necesario que él se comprenda no como “yo” permanente sino como sí mismo, como ipseidad. Ricoeur lleva a un nuevo nivel este análisis heideggeriano y propondrá la identidad narrativa, la cual, se nos anuncia, es el punto medio entre la mismidad y la ipseidad, capaz de solucionar las aporías presentadas por estos conceptos separados.

### 3

---

<sup>377</sup> Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, pp. 112-113.

## La identidad narrativa

Para desarrollar los postulados de la segunda mitad de *Sí mismo como otro*, es necesario explicar ciertas ideas y conceptos relacionados con la lingüística y la historia que Paul Ricoeur desarrolla en etapas anteriores, por ejemplo en *La metáfora viva* y en el tomo III de *Tiempo y narración*.

Igualmente, consideramos que sería pertinente tratar aquí el papel del símbolo, el arte de la metáfora en la propuesta hermenéutica de Ricoeur, pues nuestra hipótesis de trabajo nos hace seguir este recorrido, mismo que intentamos seguir con Michel Foucault. Consideramos que el papel de la metáfora y el arte son partes fundamentales de la hermenéutica de sí, que el sí mismo se construye para Ricoeur, a la manera de una obra de arte, ahora bien, tenemos qué pensar en qué tipo de arte está planteando para poder saber si hay una similitud con la propuesta de Michel Foucault, recordemos que la propuesta de éste último termina en la interpretación de sí mismo (de la subjetividad) a la manera de un texto bíblico (la obligación de la confesión y de la exégesis de sí, la *publicatio sui* o *exomologésis*) a la cual, el autor de *Las palabras y las cosas*, le opone la estética de la existencia.

De la misma forma hemos dedicado un espacio para hablar del papel del carácter, la promesa y la atestación, que serán partes fundamentales de la identidad narrativa de Ricoeur. Primero nos acercaremos brevemente al problema de la historia personal, con las aporías señaladas por nuestro autor para después pasar a una parte fundamental de *Sí mismo como otro* en donde Ricoeur utiliza métodos de análisis literarios para analizar la identidad, encontraremos aquí el sustrato mismo de la identidad narrativa.

### 3.1.- Símbolo, arte y metáfora

“El símbolo da qué pensar” es uno de los enunciados más importantes y más examinados de Paul Ricoeur en su libro titulado *Finitud y culpabilidad* publicado en 1949. Ya desde ahí el papel del símbolo ocupará una parte central en el pensamiento de nuestro autor, el cual se verá complementado después con el de la metáfora. El arte aparecerá brevemente y bajo distintas formas en la obra de Ricoeur y aparece sobre todo como análisis, análisis literario, análisis pictórico, etcétera, poco será lo que Ricoeur mismo diga de alguna obra

de arte en específico y sobre todo poco dirá sobre el arte moderno. El concepto de símbolo va de la mano con las menciones que Ricoeur hace del arte y nosotros lo encadenaremos también con la metáfora por lo que nos resulta pertinente comenzar con nuestra exposición en este orden.

Sobre el símbolo Paul Ricoeur nos dirá en *Freud: una interpretación de la cultura*: “Para nosotros el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos.”<sup>378</sup> Entonces en un símbolo hay dos sentidos, un sentido literal y un sentido otro, así: “[el símbolo] presupone signos que ya tienen un sentido primario, literal, manifiesto, y que, a través de este sentido, remiten a otro.”<sup>379</sup> Ricoeur dice esto a propósito de la interpretación psicoanalítica y de cómo es que los sueños ocupan un lugar privilegiado, como elementos simbólicos, en ella. En el mismo libro, nuestro autor concluye:

Diré que hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revela al segundo. Es esta textura lo que hace posible la interpretación, aunque sólo el movimiento efectivo de la interpretación la ponga de manifiesto.<sup>380</sup>

Ahora bien, sobre el paso de la investigación del símbolo a la investigación sobre la metáfora Ricoeur nos dice:

En mis obras anteriores, en especial *Introducción a la simbólica del mal, Finitud y culpabilidad* y *Freud: una interpretación de la cultura*, directamente definía la hermenéutica por medio de un objeto que parecía ser tan amplio y tan preciso como es posible: me refiero al símbolo. En lo que se refiere al símbolo, lo definí a su vez por su estructura Semántica, que lo hace tener un doble

---

<sup>378</sup> Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 12.

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 15.

sentido. Actualmente estoy menos seguro de que pueda uno abordar el problema tan directamente sin antes haber tomado en cuenta a la lingüística.<sup>381</sup>

Tal como Ricoeur hizo antes con el problema de la interpretación al tratar de integrar varias tradiciones para obtener un concepto nuevo de interpretación, nuestro autor hará lo mismo con el concepto de símbolo, que en un inicio consideró como problema primario de la hermenéutica pero que después ampliará la perspectiva hasta llegar a la metáfora. Para reflexionar sobre este problema, nuestro autor apela nuevamente a la tradición dictada por la retórica:

En la retórica tradicional, la metáfora se considera un tropo, esto es, como una de las figuras que clasifican las variaciones del sentido en el empleo de las palabras y, más precisamente, en el proceso de la denominación. La metáfora pertenece al juego del lenguaje que gobierna la acción de dar un nombre. Así, leemos en la Poética de Aristóteles que una metáfora es "la aplicación a una cosa de un nombre ajeno, con lo que se efectúa la transferencia de género a especie, de especie a género, de especie a especie, o existe una analogía, esto es, una proporción".<sup>382</sup>

En seguida de esto Ricoeur expone seis proposiciones que esquematizan el papel de la metáfora en la retórica tradicional<sup>383</sup>, dichas proposiciones después él mismo las irá contraponiendo con análisis lingüísticos, de esta forma nos dice:

Y ya que la metáfora sólo tiene sentido en una expresión, es un fenómeno predicativo, no denominativo [...]. Y sólo el conjunto constituye la metáfora. Así que realmente no deberíamos

---

<sup>381</sup> Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación*, p. 58.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>383</sup> Así, leemos: "1] La metáfora es un tropo, una figura del discurso que tiene que ver con la denominación.

2] Representa la amplitud o prolongación del sentido de un nombre por medio de la desviación del sentido literal de las palabras.

3] El motivo para esta desviación es la semejanza.

4] La función de la semejanza es la de fundamentar la sustitución del sentido literal —el cual podría haber sido utilizado en el mismo lugar— por el sentido figurativo de una palabra.

5] Por lo tanto, la significación sustitutiva no representa ninguna innovación semántica. Podemos traducir una metáfora, esto es, restituir el sentido literal que la palabra figurativa sustituye. En efecto, sustitución más restitución es igual a cero.

6] Ya que no representa una innovación semántica, una metáfora no proporciona ninguna nueva información acerca de la realidad. Es por esto por lo que puede contarse como una de las funciones emotivas del discurso." *Ibid.*, p. 61-62.

hablar del empleo metafórico de una palabra, sino más bien de la expresión metafórica. La metáfora es el resultado de la tensión entre dos términos en una expresión metafórica.<sup>384</sup>

Es así que Ricoeur propone hablar de una teoría de la tensión más que de una teoría de la sustitución en la metáfora, pues ésta no es el simple juego de cambiar una expresión por otra sino que es el juego de generar un sentido completamente otro a partir de una expresión (con un sentido literal) anterior. Por esto Ricoeur propondrá a la metáfora viva como una creación.<sup>385</sup> Así nos proponemos citar algunas de sus conclusiones:

Dos conclusiones finales pueden obtenerse de este análisis, y están en oposición a las dos últimas presuposiciones de la teoría clásica. Primeramente, las verdaderas metáforas no se pueden traducir. Sólo las metáforas de sustitución son susceptibles de ser objeto de una traducción que restauraría la significación literal. Las metáforas de tensión no son traducibles porque ellas crean su sentido. Esto no quiere decir que no puedan ser parafraseadas, sino tan sólo que tal paráfrasis es infinita e incapaz de agotar el sentido innovador.

La segunda conclusión es que una metáfora no es un adorno del discurso. Tiene más que un valor emotivo porque ofrece nueva información. En síntesis, una metáfora nos dice algo nuevo sobre la realidad.<sup>386</sup>

Es así que recuperando los elementos de la tradición de la retórica y combinándolos con la lingüística moderna, Ricoeur logra extraer del lenguaje una nueva característica y se ubica en el *giro lingüístico* al criticar el discurso apofántico. Dicha crítica se realiza al decir que incluso la metáfora puede decir cosas de la realidad sin necesitar el sistema lógico-demostrativo tradicional. En este sentido, Ricoeur se ubica en el segundo momento del giro lingüístico según lo antes visto.<sup>387</sup> Ahora bien, sobre la relación entre el símbolo y la metáfora Ricoeur nos dice:

---

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>386</sup> *Ibid.*, pp. 65-66.

<sup>387</sup> *Supra.*, pp. 71-72.

Como en la teoría de la metáfora, este excedente de sentido en un símbolo puede ser opuesto a la significación literal, pero sólo con la condición de que también oponamos dos interpretaciones al mismo tiempo.<sup>388</sup>

Más adelante Ricoeur añade una diferencia entre metáfora y símbolo que pertenece a su objeto de referencia:

Es en este sentido en el que los símbolos están confinados dentro del universo sagrado: los símbolos sólo acuden al lenguaje en la medida en que los elementos del mundo se hacen transparentes.

Este carácter confinado de los símbolos es el que establece toda la diferencia entre el símbolo y la metáfora. Esta última es una invención libre del discurso; aquél está ligado al cosmos. Aquí tocamos un elemento irreductible, un elemento más irreductible que el que la experiencia poética descubre. En el universo sagrado, la capacidad para hablar se funda en la capacidad del cosmos para significar. Por lo tanto, la lógica del sentido procede de la misma estructura del universo sagrado. Su ley es la ley de correspondencia, correspondencia entre la creación *in illo tempore* y el orden actual de apariencias naturales y actividades humanas. Es ésta la razón por la que, por ejemplo, un templo siempre esté en conformidad con algún modelo celestial.<sup>389</sup>

La principal distinción, entonces, es la referente a lo sagrado. Comentamos ya que Paul Ricoeur detecta una ampliación en el concepto de texto en la hermenéutica moderna, la cual comenzó con el papel mismo de la exégesis bíblica al proponer al mundo como un texto. El arte no es la excepción, pues Ricoeur lo trata igualmente como un texto, como algo que tiene que ser interpretado y cuyo sentido tiene que ser recuperado y apropiado. Por ejemplo, en el fragmento antes citado de *Teoría de la interpretación* Ricoeur nos dice que un templo (una construcción arquitectónica) funciona también a la manera de un símbolo, por lo que funciona como un texto a interpretar, lo mismo pasa cuando se toma un espacio para homologar los problemas existentes entre el discurso y la pintura,<sup>390</sup> estos problemas son los de la iconicidad, Platón había criticado ya a la pintura y a la escritura

---

<sup>388</sup> Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación*, p. 68.

<sup>389</sup> *Ibid.*, pp. 74-75.

<sup>390</sup> *Ibid.*, p. 56.

de maneras decisivas<sup>391</sup>, de una forma muy parecida a la metáfora, tratándolas como adorno o como sustitución de algo más. Ya sabemos que para Ricoeur la metáfora dice cosas nuevas sobre la realidad, de la misma manera que la palabra poética no puede ser desechada, pues ésta dice cosas a través de los símbolos:

Si ahora unimos los análisis anteriores, me inclino a decir que lo que pide ser llevado en símbolos al lenguaje, pero que nunca pasa a ser lenguaje completamente, es siempre algo poderoso, eficaz, enérgico. Parece ser que el hombre está aquí proyectado como un poder que ha de existir, y que ha de ser discernido indirectamente desde arriba, desde abajo y hacia los lados. El poder de los impulsos que persiguen nuestras fantasías, el de formas imaginarias de ser que encienden la palabra poética, y el de ese enorme y poderosísimo algo que nos amenaza siempre que nos sentimos carentes de amor: en todos estos registros y tal vez igualmente en otros, la dialéctica entre el poder y la forma toma lugar, lo cual asegura que el lenguaje solamente capture la espuma que asoma a la superficie de la vida.<sup>392</sup>

Aparece, entonces, nuevamente esta concepción de lo simbólico unido a lo sagrado, a lo cósmico y lo trascendental que supera al sujeto, incluso en la palabra poética, pues en ésta el sujeto que la enuncia es solamente el canal que enuncia lo otro. Quisiéramos añadir una última diferencia entre la metáfora y el símbolo:

Pero hay más en el símbolo que en la metáfora. La metáfora es sólo el procedimiento lingüístico —esa extraña forma de predicación dentro del cual se deposita el poder simbólico. El símbolo permanece como un fenómeno bidimensional en la medida en que la faceta semántica remite de nuevo a la no semántica. El símbolo está vinculado en un modo en que la metáfora no lo está. Los símbolos tienen raíces. Los símbolos nos hunden en la sombreada experiencia de lo que es poderoso. Las metáforas son sólo la superficie lingüística de los símbolos, y deben su poder de relacionar la superficie semántica con la presemántica que yace en las profundidades de la experiencia humana, a la estructura bidimensional del símbolo.<sup>393</sup>

---

<sup>391</sup> *Ibid.*, pp. 52-55. Una discusión en el mismo sentido aparece en *La metáfora viva* a propósito del concepto de *mímesis*, por motivos de espacio hemos decidido conservar por ahora solamente el argumento, muy similar, aparecido en *Teoría de la interpretación*.

<sup>392</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>393</sup> *Ibid.*, p. 82.

Es así que la metáfora es solamente posible gracias al símbolo y a la experiencia humana que permite su interpretación. En *Teoría de la interpretación*, Ricoeur nos dice que el estudio de los símbolos se ha desarrollado desde distintas perspectivas, él retoma principalmente tres: el discurso poético, los estudios de las religiones y el psicoanálisis.<sup>394</sup> Éste último, nos dirá, reúne características pertenecientes a los dos anteriores por lo que su libro sobre Freud en francés se subtitula *Sobre la interpretación*, la interpretación de los símbolos ha sido puesta en nuestra modernidad por el psicoanálisis.

Nos permitimos ahora interrumpir esta parte para ofrecer algunas conclusiones referentes al análisis de los conceptos de símbolo, arte y metáfora en nuestro autor.

*Conclusiones:* el símbolo, para Paul Ricoeur, tiene un doble sentido, un sentido literal y un sentido otro, además de esto todo símbolo necesita de una interpretación. Esto ocupará gran parte de la obra de Ricoeur que después lo conducirá a la metáfora, sobre ella Ricoeur intentará teorizarla y separarse de la retórica tradicional que la veía como una simple sustitución, nuestro autor combina la retórica tradicional con la lingüística moderna para decir que la metáfora no simplemente sustituye un sentido sino que lo crea, lo pone en tensión con otro sentido literal, así la metáfora es creación y dice algo nuevo del mundo. En Paul Ricoeur el arte (ya sea como pintura, poesía o literatura) aparece como análogo a un discurso (escrito) y tiene los mismos problemas que éste (tiene, por ejemplo, el problema de la iconicidad, de la mimesis y de la *poiesis*) por lo que podemos concluir que existe una identidad de sentido entre el discurso artístico y el discurso escrito. El discurso artístico (poético, literario o pictórico, que son los ejemplos de Ricoeur) no es una semejanza ni un adorno (como no lo es ni el símbolo ni la metáfora). Esta conclusión es muy importante pues, según nuestra hipótesis, la identidad narrativa de Ricoeur está construida a la manera de una obra de arte y de aquí obtenemos que el discurso artístico no es algo accesorio o contingente para nuestro autor. Por último, concluimos que la diferencia máxima entre el símbolo y la metáfora es sobre lo comunicado a través de ellos, pues mientras en la segunda un sujeto crea lingüísticamente el sentido en el símbolo lo que se comunica es lo *otro*<sup>395</sup>.

---

<sup>394</sup> *Ibid.*, pp. 70-74.

<sup>395</sup> Decimos ahora simplemente lo otro, para no entrar en una discusión sobre lo comunicado en el símbolo, sobre todo porque el propio Ricoeur, con los ejemplos que maneja se refiere siempre a

### 3.2.- La atestación, el carácter y la promesa

Como mencionamos antes, de la oposición *idem-ipse* resulta la *identidad narrativa*, que propone una identidad dentro de la dimensión de lo hermenéutico, de lo lingüístico-interpretativo. El *Yo* sin sustancia es, entonces, narrativo, hermenéutico. A esto va encaminado el análisis de Paul Ricoeur llamado hermenéutica de sí. Se presentan y se desarrollan sus elementos, como el carácter, la promesa y la historia personal, que son elementos interpretativos que se encuentran dentro del campo de la hermenéutica y que han sido tomados de la literatura.

Los términos de la atestación, el carácter y la promesa son partes fundamentales de la identidad narrativa, pues es a partir de ellos que se puede generar un mecanismo de identificación sin apelar necesariamente a la permanencia de la mismidad tal como se planteó antes, sino que estos términos son perfectamente compatibles con la identidad *ipse*.

Comencemos, entonces, con lo que Paul Ricoeur menciona sobre el carácter:

Entiendo aquí por carácter el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo. Por los rasgos descriptivos que vamos a expresar, acumula la identidad numérica y cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo. De ahí que designe de forma emblemática la mismidad de la persona.<sup>396</sup>

Resulta necesario recalcar que el carácter es primeramente estudiado por Ricoeur en *Tiempo y narración* a propósito de la ficción y lo que de aquí intenta es aplicar dicho concepto literario al análisis de la identidad. Por esto Ricoeur puede encontrar en el carácter un punto de indiscernibilidad de las dos identidades, así continúa:

El carácter, diría yo hoy, designa el conjunto de disposiciones duraderas *en las que* reconocemos a una persona. En este aspecto, el carácter puede constituir el punto límite en que la problemática del *ipse* se vuelve indiscernible de la del *idem* e inclina a no distinguir una de otra. Por

---

abstracciones que sobrepasan al sujeto, así nos dice que lo comunicado en el símbolo es el inconsciente, lo sagrado, el orden cósmico, etc.

<sup>396</sup> Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 113.

consiguiente, es importante preguntarse acerca de la dimensión temporal de la disposición: ésta repondrá más adelante el carácter en el camino de la narrativización de la identidad personal.<sup>397</sup>

El carácter no es el atributo de una sustancia ni tampoco es un ente inamovible e inalterable, sino que es un conjunto de disposiciones que pueden perdurar en el tiempo y que nos hacen reconocerlo como el mismo. Ahora bien, cuando decimos que dichas disposiciones permanecen en el tiempo no lo decimos de manera ontológica sino hermenéutica y narrativa. Por esto Ricoeur menciona que en el carácter se vuelven indiscernibles la identidad *idem* (como identidad ontológica-sustancial) y la *ipse* (como identidad hermenéutica-narrativa). Junto al carácter se encuentran otros conceptos que Ricoeur considera que también aseguran el reconocimiento de una persona como sí misma, dichos conceptos son también de carácter narrativo: atestación y promesa. Comencemos con el primero.

La atestación es literalmente la testificación de un testigo, la afirmación que una persona que fue testigo de un acontecimiento hace sobre dicho acontecimiento<sup>398</sup>. Paul Ricoeur menciona sobre la atestación:

El rodeo por medio del análisis impone, precisamente, el modo indirecto y fragmentario de todo retorno al sí. En este sentido, la verificación está incluida en el proceso reflexivo como un momento epistémico necesario. La atestación se opone primordialmente a la noción de *episteme*, de ciencia, en la acepción de saber último y autofundamentador. [...] La atestación, efectivamente, se presenta primero como una especie de creencia. Pero no es una creencia «dóxica», en el sentido en que la *doxa* — la creencia— tiene menos grado que la *episteme* —la ciencia, o mejor dicho, el saber. Mientras que la creencia dóxica se inscribe en la gramática del «creo que», la atestación depende de la del «creo-en». En esto se aproxima al testimonio, como indica la etimología, en la medida en que se cree precisamente *en* la palabra del testigo. De la creencia o, si se prefiere, del crédito que se vincula a la triple dialéctica de la reflexión y del análisis, de la ipseidad y de la mismidad, del sí y del otro, no se puede recurrir a ninguna instancia epistémica más elevada.<sup>399</sup>

---

<sup>397</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>398</sup> En la RAE aparece: “Deposición de testigo o de persona que testifica o afirma algo.”

<sup>399</sup> Ricoeur, Paul, *ibid.*, p. XXXV.

La atestación no es *doxa* ni es *episteme*, sino que su criterio de verificación es el propio testigo que enuncia lo testificado, la *verdad de sí* podríamos decir aquí y con ello es inevitable no pensar en nuestro anterior análisis de la parresía foucaultiana, en donde el sujeto enuncia una verdad y se ve transformado por ella, se vuelve su encarnación, ahora bien, dejaremos este análisis para un segundo momento de esta investigación y nos permitimos regresar a Ricoeur. En *Sí mismo como otro* nuestro autor establece una relación entre el análisis de la promesa y los enunciados performativos<sup>400</sup>, sobre la primera nos dice:

Decir: «prometo», es prometer efectivamente, esto es, comprometerse a hacer más tarde y — digámoslo enseguida— a hacer por otro lo que digo ahora que haré. «Cuando decir es hacer», dice el traductor del libro de Austin. Y he aquí cómo el «yo» se señala de golpe: los performativos no tienen la virtud de «hacer-diciendo» más que expresados por verbos en primera persona de singular del presente de indicativo. La expresión «prometo» (o más exactamente «te prometo») tiene ese sentido específico de la promesa, que no tiene la expresión «él promete», que conserva el sentido de un constatativo, o, si se prefiere, de una descripción.<sup>401</sup>

Es así como en la promesa es necesaria una implicación del sujeto que la enuncia, a partir de la primera persona, para que el enunciado pueda convertirse en performativo, para que pueda hacer cosas. Ahora bien, la promesa hace cosas y tiene la posibilidad de permanecer en el tiempo o mejor dicho de hacer que el sujeto que la enuncia permanezca en el tiempo:

A este respecto, el cumplimiento de la promesa, como hemos recordado mis arriba, parece constituir un desafío al tiempo, una negación del cambio: aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, «me mantendré». No es necesario, para que tenga sentido, colocar el mantenimiento de la palabra dada en el horizonte del ser-para (o hacia)-la-muerte. Basta por sí misma la justificación propiamente ética de la promesa, que se puede sacar de la obligación de salvaguardar la institución del lenguaje y de responder a la confianza que el otro pone en mi fidelidad. Esta justificación ética, tomada como tal, desarrolla sus propias implicaciones temporales, a saber, una modalidad de permanencia en el tiempo susceptible de ser

---

<sup>400</sup>Misma relación que estableció Michel Foucault con la parresía, *Supra.*, pp. 115-121.

<sup>401</sup> Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 21.

diametralmente opuesta a la del carácter. Aquí, precisamente, ipseidad y mismidad dejan de coincidir. Aquí, por consiguiente, se disuelve la equivocidad de la noción de permanencia en el tiempo.<sup>402</sup>

La repercusión ética de la promesa, esbozada por Ricoeur en el fragmento antes citado, puede ser vista de manera explícita a continuación:

La regla constitutiva de la promesa dice sólo: «¿A se obliga a hacer X en favor de B en las circunstancias Y». Al decir esto, A hace ciertamente algo: se obliga a sí mismo; pero el cumplimiento de la promesa depende sólo de las condiciones de satisfacción de la promesa, no de la condición de éxito sin la cual la promesa no existiría como acto de discurso determinado. Pero al caracterizar así a la promesa como acto de discurso, no hemos planteado aún el problema moral, a saber, la razón por la que hay que cumplir las promesas. Prometer es una cosa; estar obligado a cumplir sus promesas, es otra.<sup>403</sup>

Hemos encontrado, entonces, que bajo la promesa subyace la idea misma, el propósito del mantenimiento de sí, el propósito que primero un sujeto se hace de seguir siendo el mismo y que después le hace a otro sujeto. Lo que nos interesa aquí particularmente es la relación que el sujeto mantiene consigo mismo, la constitución de su subjetividad, sin embargo, quisiéramos cerrar este apartado recordando simplemente las implicaciones para el otro de la promesa, la consecuencia del mantenimiento de sí para los demás. Ricoeur nos dice:

La obligación de mantenerse a sí mismo cumpliendo sus promesas corre el riesgo de petrificarse en la rigidez estoica de la simple fidelidad, si no es regada por el deseo de responder a una expectativa, incluso a una solicitud venida de otro. En realidad, el otro es implicado desde el primer estadio, el de la intención firme: un compromiso que no fuera el de hacer algo que el otro pudiera escoger o preferir, podría no ser más que una apuesta estúpida. Y, si alimento el firme propósito de colocar la «fidelidad» a mí mismo por encima de las intermitencias de mis deseos, en el desprecio de los obstáculos y de las trabas exteriores, esta constancia, en cierto sentido monológica, corre el riesgo de caer dentro de la alternativa que Gabriel Marcel describía en su

---

<sup>402</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 290.

admirable análisis de la disponibilidad: «En cierto sentido, decía en *Etre et avoir* (pp. 56s), no puedo ser fiel más que a mi propio compromiso, es decir, al parecer, a mí mismo».<sup>404</sup>

Inmediatamente después de esto Ricoeur completa el argumento con una cita de Gabriel Marcel:

En el momento en que me comprometo, o bien planteo arbitrariamente una invariabilidad de mi sentir, que no está realmente en mi poder instituir, o bien acepto por adelantado tener que realizar, en un momento dado, un acto que no reflejará en absoluto mis disposiciones interiores cuando lo realice. En el primer caso, me miento a mí mismo; en el segundo, es a otro al que de antemano yo consiento en mentir.<sup>405</sup>

“¿Cómo escapar a esta doble atadura de la fidelidad respecto a sí?” Se pregunta Ricoeur y vuelve a apelar a Gabriel Marcel quien dice: “Todo compromiso es una respuesta” y para terminar Ricoeur nos dice que “Es al otro al que yo quiero ser fiel.”<sup>406</sup> Se muestra aquí nuevamente la implicación entre la propia identidad y la de los demás, la cual está implícita en el propio título de *Sí mismo como otro*, el querer ser fiel es la respuesta que constituye el mantenimiento de sí.

Interrumpiremos aquí esta parte para mencionar algunas conclusiones, es importante señalar que algunas de las distinciones entre las propuestas de Ricoeur y de Foucault comienzan a verse desde aquí, pues Foucault no vería en sentido negativo la *rigidez estoica* antes condenada, podríamos adelantarnos un poco diciendo que dicha *rigidez* sería para Foucault una parte más de las artes de sí.

*Conclusiones:* el carácter es un concepto extraído de la teoría literaria y aplicado a las formas de identificación, es decir, resuelve la aporía de cómo alguien puede seguir siendo el mismo a pesar de que el tiempo pase. De igual manera, la atestación es la verdad de un testigo sobre sí mismo, dicha verdad no es ni doxa ni episteme y de esto se concluye que no es pura equivocidad ni tiene pretensiones científicas, en este sentido la atestación se relaciona con la verdad de sí foucaultiana y es un tipo de verdad

---

<sup>404</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>405</sup> Marcel, Gabriel, citado en *Id.*

<sup>406</sup> *Id.*

hermenéutica en el sentido de Gadamer, que no obedece ni a las ciencias naturales y que tampoco es ficticia. Este decir del testigo puede manifestarse en la promesa la cual Ricoeur analiza bajo los *speech acts* de Austin, y en este sentido muestra que la promesa solamente es un performativo cuando parte de la primera persona. Cuando un sujeto promete se compromete a seguir siendo el mismo a pesar de que el tiempo pase, esto es el mantenimiento de sí, que conlleva a una aporía enunciada por Gabriel Marcel y que se soluciona con la alteridad, pues la promesa es para el otro y es al otro al que el sujeto que promete quiere ser fiel.

### **3.3.- Ficción, interpretación y poética: la identidad narrativa**

Quisiéramos cerrar el apartado dedicado a la identidad narrativa desarrollando uno de sus principales argumentos, éste es que la identidad de sí está constituida como la identidad de un personaje (literario). Este argumento fue desarrollado por Paul Ricoeur sobre todo en *Tiempo y narración III* y en *Sí mismo como otro*, sin embargo, ya *Teoría de la interpretación* encuentra su conclusión con el siguiente fragmento:

Sólo la interpretación que cumple con el mandato del texto, que sigue la "flecha" del sentido y que trata de pensar de manera acorde, da inicio a una nueva autocomprensión. En esta autocomprensión, yo opondría el propio yo, que procede de la comprensión del texto, al ego, que afirma precederlo. Es el texto, con su poder universal de revelación del mundo, lo que le da un auténtico yo al ego.<sup>407</sup>

El yo aparece desde aquí como una creación poética-literaria que emerge gracias al sentido que da el texto. Aquí vuelve a aparecer la necesidad de Ricoeur oponerle algo al yo, así como antes vimos que le oponía el sí mismo o la ipseidad (*Selbstheit*), aquí le opone el ego, quizás simplemente para referirse a una generalidad, para pensar en el yo como una interpretación. La base de la identidad narrativa es, entonces, esta oposición, así:

---

<sup>407</sup> Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación*, p. 106.

A mi entender, la verdadera naturaleza de la identidad narrativa sólo se revela en la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad. En este sentido, esta última representa la principal contribución de la teoría narrativa a la constitución del sí.<sup>408</sup>

Aparece nuevamente la oposición *idem* e *ipse* cuya oposición ahora nos proponemos exponer específicamente para explicación de la identidad narrativa. Así, en *Tiempo y narración III*, Ricoeur menciona:

En efecto sin la ayuda de la narración, el problema de la identidad personal está condenado a una antinomia sin solución: o se presenta un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o se sostiene, siguiendo a Hume y a Nietzsche, que este sujeto idéntico no es más que una ilusión sustancialista, cuya eliminación no muestra más que una diversidad de cogniciones, de emociones, de voliciones. El dilema desaparece si la identidad entendida en el sentido de un mismo (*idem*), se sustituye por la identidad entendida en el sentido de un sí-mismo (*ipse*); la diferencia entre *idem* e *ipse* no es otra que la diferencia entre una identidad sustancial o formal y la identidad narrativa.<sup>409</sup>

Aparece nuevamente la crítica que Ricoeur realiza a la identidad como sustancia, como vimos, dicha crítica proviene de Heidegger y de la identidad como *Selbstheit*, ipseidad. En lo antes dicho Ricoeur tiende más a una postura nietzscheana y desde aquí podríamos enlazarlo con Foucault y su concepción de subjetividad. Ahora bien, resulta importante ahondar en la ipseidad, Ricoeur más adelante continúa:

La *ipseidad* puede sustraerse al dilema de lo Mismo y de lo Otro en la medida en que su identidad descansa en una estructura temporal conforme al modelo de identidad dinámica fruto de la composición poética de un texto narrativo. El sí-mismo puede así decirse refigurado por la aplicación reflexiva de las configuraciones narrativas. A diferencia de la identidad abstracta de lo Mismo, la identidad narrativa, constitutiva de la ipseidad, puede incluir el cambio, la mutabilidad, en la cohesión de una vida. Entonces el sujeto aparece constituido a la vez como lector y como escritor de su propia historia, según el deseo de Proust. Como lo confirma el análisis literario de la autobiografía, la historia de una vida es refigurada constantemente por todas las historias verídicas

---

<sup>408</sup> Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 139.

<sup>409</sup> Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración III*, p. 997.

o de ficción que un sujeto cuenta sobre sí mismo. Esta refiguración hace de la propia vida un tejido de historias narradas.<sup>410</sup>

La identidad *ipse* es, entonces, el fruto de una composición poética que resulta en una narrativa la cual refigura al sí mismo, al *self*, *selbt*<sup>411</sup>. El sujeto es lector y escritor simultáneamente y su vida aparece como una ficción que éste cuenta sobre sí mismo. Podemos decir, entonces, que el sí mismo construye su identidad, la construye a partir del proceso de escritura y de lectura de sí mismo y que dicha identidad emerge como una poética, es, entonces, una poética de sí mismo. Ahora bien, sobre la importancia de la ficción y de la narración Ricoeur menciona:

El frágil vástago, fruto de la unión de la historia y de la ficción, es la *asignación* a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar su identidad narrativa. El término "Identidad" es tomado aquí en el sentido de una categoría de la práctica. Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: *¿quién* ha hecho esta acción?, *¿quién* es su agente, su autor? Hemos respondido a esta pregunta nombrando a alguien, designándolo por su nombre propio. Pero, *¿cuál* es el soporte de la permanencia del nombre propio? *¿Qué* justifica que se tenga al sujeto de la acción, así designado por su nombre, como el mismo a lo largo de una vida que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte? La respuesta sólo puede ser narrativa. Responder a la pregunta "¿quién?", como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el *quién* de la acción. Por lo tanto la propia identidad del *quién* no es más que una identidad narrativa.<sup>412</sup>

Siguiendo los presupuestos de Hannah Arendt, Ricoeur propone la identidad narrativa<sup>413</sup>, observemos nuevamente la metodología dialéctica de Ricoeur, en donde a partir de dos conceptos ya dados él propone un tercero como síntesis de ambos, en este caso la triada es historia, ficción: identidad narrativa. Sobre este último concepto continúa:

---

<sup>410</sup> *Ibid.*, pp. 997.998.

<sup>411</sup> No se tiene que perder de vista este término pues recordemos que Foucault traduce *selft* o *selbt* indiferentemente como *subjectivité* o como *soi meme*.

<sup>412</sup> Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración III*, p. 997.

<sup>413</sup> François Dosse nos dice que Paul Ricoeur fue un ferviente admirador de Arendt, escribió el prólogo de *La condición humana* y se sentía muy cercano a ella. Dosse, François, *Paul Ricoeur: los sentidos de una vida*, p. 238.

Esta conexión entre ipseidad e identidad narrativa confirma una de mis más antiguas convicciones: el *sí* del conocimiento de sí no es el yo egoísta y narcisista cuya hipocresía e inseguridad, cuyo carácter de superestructura ideológica así como el arcaísmo infantil y neurótico, han denunciado las hermenéuticas de la sospecha. El *sí* del conocimiento de sí es el fruto de una vida examinada, según la expresión de Sócrates en la *Apología*. Y una vida examinada es, en gran parte, una vida purificada, clarificada, gracias a los efectos catárticos de los relatos tanto históricos como de ficción transmitidos por nuestra cultura. La ipseidad es así la de un *sí* instruido por las obras de la cultura que se ha aplicado a sí mismo.<sup>414</sup>

Recordemos que para Ricoeur la hermenéutica de la sospecha (Marx, Freud, Nietzsche) se aboca a la crítica de la modernidad inaugurada por Descartes y es sobre todo una crítica al Cogito. Ricoeur se deslinda nuevamente de las filosofías del cogito y genera aquí una crítica que anticipa el ya citado prólogo de *Sí mismo como otro*. Del fragmento anteriormente citado quisiésemos resaltar la importancia que Ricoeur da al examen de sí mismo, el cual constituye al *sí* mismo y anticipa la interpretación, la exégesis y el desciframiento de sí. Esto será de suma importancia para nuestro siguiente capítulo, pues encontramos aquí una coincidencia con la hermenéutica del sujeto de Michel Foucault, sin embargo, no adelantaremos más. Pensemos en algunas otras características de la identidad narrativa:

La noción de identidad narrativa muestra también su fecundidad en el hecho de que se aplica tanto a la comunidad como al individuo. Se puede hablar de la ipseidad una comunidad, como acabamos de hacerlo de la de un sujeto individual: individuo y comunidad se construyen en su identidad al recibir tales relatos que se convierten, tanto en uno como para la otra, en su historia efectiva.<sup>415</sup>

Aparece la ipseidad como un proceso que también es comunitario, que es capaz de llegar a una masa de sujetos y que puede servir para explicar comportamientos de manera colectiva.

Más adelante, en *Tiempo y narración III*, Ricoeur nos dice: “Lo mismo sucede con el trabajo de recolección y de rectificación constitutivo de la translaboración

---

<sup>414</sup> Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración III*, p. 998.

<sup>415</sup> *Id.*

analítica: un sujeto se reconoce en la historia que se cuenta a sí mismo sobre sí mismo.”<sup>416</sup> Asimismo menciona: “En una palabra, la identidad narrativa es la solución poética del círculo hermenéutico.”<sup>417</sup> La identidad narrativa, entonces, se construye de manera poética y no sólo se puede insertar en el círculo hermenéutico sino que es su solución, tal parece, pues, que este tipo de identidad es una obra de arte, pues mantiene características sumamente similares: poética, ficción, narratividad, círculo hermenéutico. Y esto se vuelve más evidente si lo pensamos con Gadamer, quien propone pensar a la obra de arte como el paradigma de la interpretación hermenéutica.<sup>418</sup>

Antes de interrumpir este apartado para ofrecer conclusiones, nos parece muy necesario citar por último las características de la identidad narrativa, Ricoeur menciona:

En primer lugar, la identidad narrativa no es una identidad estable y sin fisura; y así como se pueden componer diversas tramas a propósito de los mismos sucesos (los cuales, por eso mismo, ya no merecen llamarse los mismos acontecimientos), igualmente siempre es posible urdir sobre su propia vida tramas diferentes, incluso opuestas. A este respecto, se podría decir que, en el intercambio de las funciones entre la historia y la ficción, el componente histórico del relato sobre sí mismo saca éste de la vertiente de una crónica sometida a las mismas verificaciones documentales que cualquier otra narración histórica, mientras que el componente de ficción lo saca de la vertiente de las variaciones imaginativas que desestabilizan la identidad narrativa.<sup>419</sup>

Encontramos nuevamente que la identidad narrativa se opone a la idea de sustancia concebida como *ousía*, como sustrato que se opone al cambio. Para concluir con estas características podríamos concordar con la imagen que nos pinta Caleb Olvera referenciando a su vez a Heráclito.

---

<sup>416</sup> *Ibid.*, p. 999.

<sup>417</sup> *Ibid.*, p. 1000.

<sup>418</sup> *Supra.*, p. 144. Antes revisamos distintos elementos de la hermenéutica de Gadamer para intentar mostrar las diferencias con la hermenéutica de Paul Ricoeur, sin embargo, en este sentido no podemos decir que esta afirmación gadameriana se oponga a los argumentos ricoeurianos.

<sup>419</sup> *Ibid.*, pp. 1000-1001.

ya Heráclito lo advertía, cuando nos dice: “nadie se baña dos veces en el mismo río”, pero ahora el principio es doble, por un lado porque el río es distinto por su constante transcurrir y su estar sujeto al tiempo y, por el otro, porque nadie es el mismo por las mismas razones.<sup>420</sup>

Resulta definitivo, entonces, que la ipseidad no comparte las características de la sustancia (ni como *substantia* ni como *ousía*<sup>421</sup>) y que, en lugar de ello, la ipseidad, como identidad narrativa propuesta por Ricoeur, es el resultado de una poética, es decir a partir del relato, así en *Sí mismo como otro* nos dice:

La persona, entendida como personaje de relato, no es una identidad distinta de sus experiencias. Muy al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje.<sup>422</sup>

Nos permitimos cerrar aquí el presente apartado para ofrecer nuestras conclusiones y una breve recapitulación de lo antes visto.

*Conclusiones:* la ipseidad (*Selbstheit* en Heidegger) se vuelve el punto paradigmático para entender la identidad narrativa, la cual se opone a la dialéctica de lo Mismo y de lo Otro, a la vez que no guarda ninguna relación con la idea de sustancia (*ousía*). Ricoeur realiza nuevamente una crítica a la noción de identidad sustancial que él asocia con la identidad *idem* y con el cogito cartesiano y, por lo menos aquí, prefiere dar la razón a Hume y a Nietzsche. La identidad narrativa contesta a la pregunta *¿quién?* contando una historia de vida, como lo había dicho Arendt, y esto lo hace a partir de la historia y de la ficción. La identidad narrativa aparece como un producto poético en el cual el sujeto es lector y escritor simultáneamente, de la misma manera podemos concluir que para su construcción (lectura y escritura) es necesario el examen de sí, cuyo ejemplo es la Apología de Sócrates. Por otro lado, la identidad narrativa se asemeja a una obra de

---

<sup>420</sup> Olvera, Caleb, *Las disoluciones de la primera persona*, p. 101.

<sup>421</sup> El propio Ricoeur menciona que la identidad narrativa se opone más a la *substantia* de la tradición que a la *ousía* aristotélica, aún así reconoce que los intereses de Aristóteles al definir la *ousía* son muy distintos y que divorciar *substantia* y *ousía* sería muy difícil pues forma parte de la tradición. *Cfr.*, Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 338.

<sup>422</sup> Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p.147.

arte en el sentido de que es una construcción poética realizada a partir de la ficción y la narración que se inserta en el círculo hermenéutico. La identidad narrativa no es una identidad estable, sino que tiene fisuras y se encuentra constantemente en construcción, nuevamente como la obra de arte en la hermenéutica gadameriana.

A partir de lo antes visto en el presente capítulo nos permitiremos ahora ofrecer unas conclusiones generales que darán cuenta de los principales postulados aquí examinados.

#### 4

#### **Conclusiones: *hacia una poética de sí***

A continuación, nos permitimos esbozar las principales conclusiones obtenidas de este capítulo, las cuales serán comparadas con los argumentos de Michel Foucault en el siguiente capítulo.

Primeramente, nos parece importante el hecho de que Paul Ricoeur se asuma a sí mismo como hermeneuta y que hable explícitamente de sus influencias y de la tradición en qué se inserta, cosa que Foucault hará muy brevemente. Recordamos simplemente que en palabras del propio Ricoeur su filosofía está en relación directa con tres tradiciones: filosofía reflexiva, filosofía fenomenológica y filosofía hermenéutica. Dicho esto tenemos que pensar qué tipo de hermenéutica realiza y propiamente cual es su postura interpretativa. Como hemos visto, la postura hermenéutica de Ricoeur es directamente heredera de la exégesis bíblica, el propio Ricoeur asume esta tradición dada su afiliación a la religión cristiana, aún así él mismo intentará realizar una separación entre la filosofía y la teología, dirá que una postura no se superpone a la otra y que cuando realiza filosofía él asume una postura agnóstica.

Siguiendo con esto podemos concluir también que la postura hermenéutica de Ricoeur sigue pensando a la hermenéutica como un método y una teoría de análisis más que propiamente como una forma de ser del *Dasein*, esto último propuesto por Gadamer. Aunque Ricoeur y Gadamer son seguidores de Heidegger e intentan completar su proyecto hermenéutico hay varias distinciones en sus propuestas hermenéuticas. Ricoeur

no está peleado con la distinción explicar-comprender sino que para él es un problema de la hermenéutica de Dilthey. Gadamer sí tomará este problema como fundamental e intentará contestarlo en *Verdad y Método*, ahora bien para solucionar este problema, Gadamer tendrá que separar a la verdad de las ciencias del espíritu del método de las ciencias naturales, división que Ricoeur verá negativamente por considerar al explicar y comprender como diferentes momentos en un mismo *arco hermenéutico*, Ricoeur integra varias tradiciones hermenéuticas e intenta verlas dentro de un mismo proyecto que intenta realizar la restauración del sentido.

El concepto de interpretación de Ricoeur dialoga con dos tradiciones distintas de la interpretación, estas son: la tradición del *Peri hermeneias* de Aristóteles y la interpretación bíblica. De Aristóteles nuestro autor recupera el papel de la multivocidad en la interpretación del ser y de la exégesis bíblica se retoma el concepto del método de la hermenéutica y la importancia de la ampliación que se realiza en la Biblia del concepto de texto (recordemos que en el paradigma bíblico el mundo es un texto).

Nuestro autor considera que la hermenéutica moderna se encuentra en una dicotomía entre estas tradiciones la cual se resume en: *la voluntad de sospecha y la voluntad de escucha*. Estas polaridades se ven en los Maestros de la Sospecha (Marx, Freud y Nietzsche) quienes dudan de la conciencia moderna. Así, la interpretación se ubica en la *voluntad de sospecha* y en la *voluntad de escucha* y, como habíamos comentado antes, éstas son partes de un mismo *arco hermenéutico*.

Después de esto nos avocamos a reflexionar sobre el papel que ocupa el sí mismo en la filosofía de Paul Ricoeur. Primero es importante mencionar que nuestro autor se divorcia de las filosofías del sujeto que para él son las filosofías heredadas del *Cogito* cartesiano. Existen múltiples aporías dentro del pensamiento de Descartes por las que nuestro autor toma dicha decisión, una de ellas es la sustituir deliberadamente la pregunta ¿qué? por la pregunta ¿quién? la cual obviamente construye un individuo al menos gramaticalmente, este ¿quién?, concluye, no es nadie. La tradición intentará solucionar dichas aporías y así se fundará, nos dice Ricoeur, un *quién trascendental*.

Ahora bien, señaladas las críticas al *Cogito*, es importante decir que Ricoeur se separa de éste adoptando al sí mismo. El sí mismo no es el yo, sino que lo incluye, y le permite a Ricoeur tomar la discusión en otro sentido. Sí mismo es la traducción de *selbt*

alemán, y *Selbstheit* Ricoeur lo traduce como *ipseidad*. De aquí Ricoeur intentará completar la identidad *ipse* con la identidad narrativa, antes de ver propiamente la definición de la identidad *ipse* y de la identidad narrativa nos fue necesario realizar un rodeo por la ficción, el símbolo y los análisis literarios que Ricoeur realiza, pues fue de esta manera como él llegó a dicha forma de identidad.

Comenzamos este análisis con el concepto de símbolo en Paul Ricoeur, concepto que aparecerá a lo largo de toda su obra con características muy similares y que tiene una relación directa con la hermenéutica. Para Ricoeur el símbolo es un signo de doble sentido, primero tiene un sentido literal y después tiene otro sentido, por lo que todo símbolo requiere de una interpretación para descifrar ambos sentidos del mismo. De esta reflexión nuestro autor pasa a la metáfora la cual no es la sustitución de un sentido por otro (como en la retórica tradicional) sino que es creación de sentido y logra decir algo nuevo del mundo.

Algo muy importante para nuestra investigación es que el arte (pintura, poesía o literatura) aparece como análogo al discurso escrito y presenta los mismos problemas que éste (la iconicidad, de la mimesis y de la *poiesis*) por lo que pudimos mostrar que hay una identidad de sentido entre el discurso artístico y el discurso escrito. El discurso artístico, al igual que el símbolo y la metáfora, no es una semejanza ni un ornamento.

Ahora bien, sentado el precedente de que para Paul Ricoeur el arte, la literatura, el símbolo y la metáfora son sumamente importantes dentro de su proyecto filosófico podemos abocarnos a desarrollar brevemente ciertos conceptos que son extraídos de dichos campos y que serán importantes para la identidad narrativa. Por ejemplo, el carácter (concepto extraído de la literatura) resuelve el problema de cómo alguien puede seguir siendo el mismo a pesar de que el tiempo pase sin tener que apelar a una identidad sustancial, permanente, pues el carácter no es un atributo del sujeto sino una forma de identificarlo.

Por otra parte se encuentra el concepto de atestación el cual se refiere a la verdad de un testigo sobre sí mismo, este tipo de testificaciones de sí mismo se puede mostrar en la promesa. Ésta es un *speech act* cuando se dice de la primera persona y se vuelve un enunciado performativo. Decíamos que esto será fundamental cuando traigamos a

colación la *parresía* tal como la explica Michel Foucault, ambas pueden ser vistas como *speech acts* y son enunciados que transforman o afirman al sujeto.

Quisiéramos regresar por último a la discusión sobre la ipseidad. Mencionamos antes que dicho concepto es una traducción de *Selbstheit*, concepto que aparece en *Ser y Tiempo* de Heidegger y que es el punto paradigmático para entender la identidad narrativa. *Selbstheit* es un tipo de identidad que no guarda relación con la idea de sustancia, ni como *substantia* ni como *ousía*, a la vez que se opone a la dialéctica de lo Mismo y de lo Otro. Ricoeur asocia la identidad *idem* con lo Mismo y con el Cogito cartesiano.

La identidad narrativa, como mencionamos antes, contesta a la pregunta ¿quién? a la manera de Hannah Arendt, esto es: *contando una historia de vida*. Esto lo hace de manera poética, es decir, a partir de la historia y de la ficción.

Igualmente quisiéramos recordar que antes mostramos que la identidad narrativa es producida por una poética. El sujeto es lector y escritor de manera simultánea y es como una obra de arte en el sentido de que es una construcción poética realizada a partir de la ficción y la narración que se inserta en el círculo hermenéutico y por estar en éste se encuentra constantemente en construcción, nuevamente como la obra de arte y como el juego en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer.

Por último quisiésemos mencionar que *Sí mismo como otro* termina proponiendo una ontología que nunca termina de realizarse, pues la dimensión de la interpretación y del círculo hermenéutico nunca se cierra, misma afirmación realizada por Gadamer al final de *Verdad y Metodo*. Asimismo, Ricoeur propone una *pequeña ética* extraída a partir del análisis de las tragedias griegas, en donde el sí mismo es un actuante y sufriente. Se realiza entonces una poética de sí, la cual termina en una ética. El sí mismo actúa o tiene que actuar con los elementos narrativos de la poética, es decir, la ética de Ricoeur podría ser una poética, el sí mismo es un personaje, una obra de arte.

**Capítulo IV**  
**Las hermenéuticas de la**  
**subjetividad**

*Soy un individuo: nada en mí escapa a la muerte sino en la medida en que imagino escapar del individuo. Pero el más allá del individuo es sólo, (en mí, una suposición arbitraria. Y esa suposición arbitraria, en mí, es una construcción abstracta que se articula sobre fundamentos que no son sino imaginaciones variadas. Sólo el individuo y la muerte no escapan a ese carácter incierto).*  
Georges Bataille

Es momento de abordar propiamente la confrontación entre las hermenéuticas de Michel Foucault y de Paul Ricoeur, para ello estuvimos revisando lo anteriormente dicho por nuestros autores respecto a sus concepciones de hermenéutica, de subjetividad, del sí mismo y de la manera en que éstos se articulan; ya antes comentamos que nuestra hipótesis de trabajo, nuestra línea de lectura, es pensar en dicha articulación entre sí mismo, subjetividad y hermenéutica a la manera de una obra de arte, consideramos que nuestros autores piensan a la subjetividad construida de manera poética.

Se ofrecen, entonces, dos apartados para esto, el primero está dedicado a pensar en el papel de la interpretación (unívoca o equívoca) y en su comparación dentro de las hermenéuticas de nuestros autores. En un segundo momento se analiza el papel que tiene la metáfora para Ricoeur y si es posible pensarla dentro de lo que anteriormente Foucault llamó ficción.

En el segundo apartado de este capítulo se tratarán las ideas de sujeto de Ricoeur, de sí mismo y de subjetividad; nos dedicamos a pensar en las formas cómo la construcción poética se vuelve un postulado importante para el análisis de la subjetividad de nuestros autores. Como veremos, el alma y la tragedia son formas poéticas de construir subjetividad. Finalmente, con todo ello, ofreceremos una síntesis de cómo es posible pensar la subjetividad contemporánea utilizando como base lo que expusimos antes.

## 1.

### **La verdad de la interpretación: la hermenéutica**

En el presente apartado nos dedicaremos a pensar en las relaciones establecidas (de quiebre o de continuidad) entre los conceptos de hermenéutica, interpretación, ficción, metáfora y verdad. Esto lo haremos a partir de los capítulos anteriores dedicados a Michel Foucault y Paul Ricoeur. Esta confrontación será relevante para este trabajo dado que daremos una perspectiva general de las principales similitudes y diferencias de las concepciones de interpretación de nuestros autores. Como se verá, dichos conceptos de interpretación tienen una fuerte relación con los conceptos de arte, metáfora y ficción tanto para Foucault como para Ricoeur, por ello hemos decidido comenzar con ellos, será necesario pensar (a manera de preámbulo y obedeciendo solamente a las ideas de Foucault y de Ricoeur) en algunos argumentos que Hans-Georg Gadamer establece en *Verdad y método* sobre la crítica a la autonomía y a la subjetivación de la obra de arte a partir de Kant, cosa que, como veremos, es un punto de confluencia entre Ricoeur y Foucault.

Luego de ello nos dedicaremos a pensar en el carácter de los enunciados y de los discursos de Michel Foucault y de Paul Ricoeur, examinaremos a sus propias propuestas y veremos si piensan a sus proyectos del lado de la univocidad o de la equivocidad. Finalmente ofreceremos un análisis comparativo entre dos formas de enunciados que producen subjetividad: la *parresía* (Foucault) y la *promesa* (Ricoeur). Pensaremos en ello en relación también a los *speech acts* que ellos mismos tratan en sus obras y veremos cuáles son sus posturas frente a ellos.

### **1.1.- Arte, Metáfora y Ficción**

Antes ya comentamos que para Michel Foucault toda su filosofía es un acto de construir ficciones, de generar metáforas y efectos de verdad.<sup>423</sup> En este sentido la literatura no dice la verdad, sino que puede llegar a generar un efecto de verdad, y a partir de éste se puede analizar una *episteme*. Todo discurso que presuntamente intente decir la verdad lo que hace en realidad es generar un efecto de verdad a partir de la ficción, el poder o la *alelurgia*.

---

<sup>423</sup> *Supra.*, p. 107.

Queremos dejar en claro el papel tan importante que Foucault da a la ficción, pues como vimos ésta es su forma de hacer filosofía, es un tipo de discurso que no es verdadero ni falso, sino que *quiere llegar a ser verdad*, quiere producir efectos de verdad. Esto nos habla del papel que tiene la verdad en Foucault quien estará de acuerdo con Nietzsche en que la verdad es una metáfora que se ha olvidado que lo es.<sup>424</sup>

Siguiendo con esto, podemos decir que encontramos otra valorización importante de la metáfora pero ahora en Paul Ricoeur, quien la teorizará y se separará de la retórica tradicional que veía a la metáfora como una sustitución de un discurso por otro. Ricoeur modernizará la retórica tradicional utilizando la lingüística de su época y concluirá que la metáfora no sustituye un sentido por otro, sino que la metáfora crea un nuevo sentido y así la metáfora es un acto de creación (no de sustitución) y dice algo nuevo del mundo.<sup>425</sup> Concluimos, entonces, que para Ricoeur la metáfora no es un simple ornamento del discurso y que podría llegar a enunciar la verdad, es decir, de la valoración de la metáfora realizada por el autor de *Tiempo y narración*, deducimos que las posibilidades de enunciación de la verdad no están reducidas al discurso apofántico.

Aquí encontramos una clara distinción con Foucault, pues mientras Ricoeur valoriza la metáfora como creación y enunciación nueva del mundo, Foucault, más bien, invalida todo discurso sobre lo verdadero valiéndose, igualmente, de la metáfora. En ambos autores existe un claro interés por la metáfora y la ficción, pero en Foucault dicho interés obedece a la destrucción del discurso de la verdad con la metáfora y en Ricoeur obedece a la construcción del discurso de la verdad con la metáfora.

Paul Ricoeur mencionará pocas veces el arte a lo largo de su extensa obra y en este sentido en lo que más se detiene es en la literatura y en sus metodologías de análisis. Ahora bien, cuando propone ejemplos del estudio de la pintura, la poesía o la literatura, dichos ejemplos aparecen como análogos al discurso escrito y presentan los mismos problemas que éste (antes mencionamos el problema de la iconicidad, de la mimesis y de la *poiesis* a manera de ejemplos)<sup>426</sup>. Por ello podemos decir que en Ricoeur hay una igualdad entre estos tipos de discursos y que el arte, aunque es pocas veces tratado, es tan

---

<sup>424</sup> *Supra.*, p. 93.

<sup>425</sup> *Supra.*, pp. 169-176.

<sup>426</sup> *Supra.*, p. 173.

valioso como el discurso escrito. Antes ya dijimos que para Ricoeur el discurso artístico, entonces, no es una semejanza ni un ornamento (como tampoco lo es la metáfora).<sup>427</sup>

Aquí hay una similitud con Foucault, pues para él tampoco el arte es accesorio o de bajo valor e igualmente el autor de *Las palabras y las cosas* se valdrá de muchos y muy variados ejemplos de la pintura, la poesía y la literatura para realizar sus análisis y equipararlos con los discursos científicos, penales o filosóficos de determinada episteme.

La autonomía kantiana del arte no está presente ni en Foucault ni en Ricoeur, pues ellos no piensan a las manifestaciones artísticas como separadas de determinados contextos sociales, políticos, lingüísticos o filosóficos sino que los encuentran como parte de un conjunto de prácticas discursivas determinadas en ciertas épocas. Como mencionamos, Foucault trata al arte a manera de ejemplo de trasgresión o ejemplo de continuidad epistemológica, pero nunca emancipado de su contexto, lo mismo que Ricoeur a la hora de analizar los problemas del discurso. Es así que, dado que ellos no piensan al arte como autónomo, como Kant, se realiza una crítica radical a la idea misma de *facultades fundamentales del alma*. En esto encontramos una conexión de Ricoeur y de Foucault, con Gadamer y con Heidegger, quisiéramos detenernos un poco en ello.

Hans-Georg Gadamer nos dice que es indudable que hay verdad en el arte, y aquí se ven los estrechos lazos con su maestro Martin Heidegger, pues esto es algo que también propone de manera contundente<sup>428</sup>. Sin embargo, Gadamer nos dice que dicha verdad fue desprestigiándose a lo largo del tiempo. Gadamer realiza una pequeña historia de la estética, del juicio y del arte en su libro *Verdad y Método I*, para encontrar que fue con Kant con quien se comenzó a perder la capacidad del arte para enunciar verdades. Esto fue de la siguiente manera.

Gadamer nos dice que los conceptos de *sensus communis* y *capacidad de juicio* van de la mano, pues la sensatez para actuar también es, de alguna manera, sensatez para juzgar.<sup>429</sup> Nuestro autor apunta:

---

<sup>427</sup> *Supra.*, pp. 158-159.

<sup>428</sup> *Cfr.* Heidegger, Martin, *Arte y poesía*.

<sup>429</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Op. Cit.*, p. 61.

De hecho la actividad de juicio, consistente en subsumir algo particular bajo una generalidad, en reconocer algo de una regla, no es lógicamente demostrable. Esta es la razón por la que la capacidad de juicio se encuentra siempre en una situación de perplejidad fundamental debido a la falta de un principio que pudiera prescindir su aplicación.<sup>430</sup>

Dado que el juicio no obedece a la lógica, nos dice Gadamer, la filosofía ilustrada alemana no lo puede incluir dentro de las facultades superiores del alma, sino que lo incluye en la facultad inferior del conocimiento.<sup>431</sup> Este es un punto crucial, pues Gadamer nos dice que aquí la filosofía se aparta del *sensus communis* y se orienta, más bien, hacia la filosofía escolástica.<sup>432</sup> La capacidad de juicio va tomando distintos caminos, por ejemplo, en la estética, que de alguna manera funda Alexander Baumgarten, pero que llega a su punto sistemático con Kant.<sup>433</sup>

El sentido común no desempeña en Kant tampoco el menor papel en el sentido lógico de la palabra. Lo que trata Kant en la doctrina trascendental de la capacidad de juicio, la teoría del esquematismo y de los fundamentos, no tiene nada que ver con el sentido común.<sup>434</sup>

Así, el uso lógico y el sentido común no tienen rango de comparación, están divorciados. Entonces, en Kant, sólo queda el juicio estético del gusto y, Gadamer nos dice que en éste sí hay un sentido comunitario.<sup>435</sup> Es así cómo nos distanciamos del *sensus communis*, de un ideal romano que al mismo tiempo que nos proponía comportarnos de manera *correcta*, también nos lo proponía de manera *bella*. Ahora este último problema le corresponde categóricamente al juicio del *gusto*, el cual para Kant sí puede ser común, dado que no se expresa con conceptos. Veamos brevemente de qué se trata.

Gadamer realiza nuevamente una pequeña historia del concepto del gusto, comienza diciendo que dicho concepto (antes de Kant) tenía un significado más moral

---

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>431</sup> *Id.*

<sup>432</sup> *Id.*

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>434</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>435</sup> *Id.*

que estético, esto lo dice a partir de Baltazar Gracián.<sup>436</sup> Así, Gadamer nos dice: “Por lo tanto no cabe duda de que con el concepto del gusto está dada una cierta referencia a un *modo de conocer*. Bajo el signo del buen gusto se da la capacidad de distanciarse respecto a uno mismo y a sus preferencias privadas.”<sup>437</sup>

De esta manera nos encontramos con un sentido del gusto que tiene un origen moral pero que se refiere cosas que no pueden ser lógicamente demostrables, a cierto sentido ilógico que funciona en la vida diaria, como el *sensus communis*, pero aplicado a la estética. Gadamer nos menciona que el concepto de gusto utilizado en el siglo XVIII puede rastrearse hasta la filosofía moral antigua. “La ética griega –la ética de la medida de los pitagóricos y de Platón, la ética de los mesotes creada por Aristóteles– es en su sentido más profundo y abarcante una ética del buen gusto.”<sup>438</sup>

Gadamer nos advierte que estas afirmaciones nos pueden sonar extrañas hoy en día, pues a la reflexión del gusto se asocia siempre un componente divorciado de lo moral y completamente subjetivista. Nuestro autor menciona que “[...] estamos determinados por la filosofía moral de Kant, que limpió a la ética de todos sus momentos estéticos y vinculados al sentimiento.”<sup>439</sup> Continuando con su argumento Gadamer nos dice que la fundamentación trascendental de la estética:

restringe el concepto del gusto al ámbito en el que puede afirmar una validez autónoma e independiente en calidad de principio propio de la capacidad de juicio; y restringe a la inversa el concepto del conocimiento al uso teórico y práctico de la razón. La intención trascendental que le guiaba encontró su satisfacción en el fenómeno restringido del juicio sobre lo bello (y lo sublime), y desplazó el concepto más general de la experiencia del gusto, así como la actividad de la capacidad de juicio estética en el ámbito del derecho y de la costumbre, hasta apartarlo del centro de la filosofía.<sup>440</sup>

De esta manera la especificidad de la reflexión estética del gusto aplicada solamente a las bellas artes cierra el paso a su posible aplicación a las ciencias del espíritu. Pues mientras

---

<sup>436</sup> *Ibid.*, pp. 66-67.

<sup>437</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>438</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>439</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>440</sup> *Id.*

un campo autónomo del conocimiento nace (la reflexión estética del arte), también se cierra la posibilidad del estudio de su verdad en otras ramas. Es decir, con la estética hay una verdad del arte que es diferente a la verdad de las ciencias (sean del espíritu o naturales). Esto produce dos cosas: *a*) por un lado la subjetivación del arte, pues la reflexión estética del gusto, de la belleza, no puede ser abarcada con conceptos de la razón pura o de la moral; y *b*) por otro lado produce que las ciencias del espíritu tengan que homologar su método al de las ciencias naturales si quieren seguir manteniendo el nombre de *ciencia*.<sup>441</sup>

No cabe duda de que los movimientos artísticos de la primera mitad del siglo XX lo que se propusieron fue deshacer esta taxonomía que proponía al arte como objeto específico de la reflexión estética (kantiana). Lo que artistas, como Marcel Duchamp o los artistas conceptuales americanos (para poner ejemplos paradigmáticos), se propusieron hacer fue generar obras de arte que no solamente fueran para la reflexión estética, sino que también fueran objetos de reflexión lógica o moral. Cosa que hubiera sido imposible si se hubiera seguido sosteniendo el axioma de que el arte (y su reflexión) es subjetivo y autónomo.<sup>442</sup> En este sentido el análisis que realiza Gadamer en *Verdad y método* es un punto de confluencia entre la manera cómo tanto Foucault como Ricoeur ven al arte, dado que para ellos el arte tampoco es subjetivo (pues hay elementos objetivos de un contexto específico que lo condicionan<sup>443</sup>) y tampoco es autónomo dado que hay características que enlazan al discurso del arte con el discurso filosófico o científico.

*Conclusiones:* existe una clara valorización del arte, de la ficción y de la metáfora tanto en Paul Ricoeur como en Michel Foucault, para ellos ni el arte, ni la ficción, ni la metáfora son contingentes o simples adornos del discurso, en cada uno de ellos puede

---

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 74.

<sup>442</sup> En este punto nos apoyamos y compartimos la perspectiva de Thomas McEvelley (propuesta en su libro *The triumph of anti-art*) que sobre este punto es extremadamente cercano a Gadamer, en cuanto a que la fundamentación de la estética kantiana aísla la reflexión sobre el arte y la belleza a otras posibles áreas y enfoques, y viceversa. *Cfr.* McEvelley, Thomas, *The triumph of anti-art*, pp. 15-35.

<sup>443</sup> Con esta afirmación seguimos pensando en las duras críticas realizadas por Ricoeur a la noción de sujeto neutral en el prólogo de *Sí mismo como otro*, así como en la lectura de la función-autor, realizada por Foucault en *¿Qué es un autor?*

leerse una verdad (Ricoeur) o un efecto de verdad (Foucault) que una sociedad enuncia. Ahora bien, la distinción principal que los autores realizan respecto a dichos conceptos de arte, ficción y metáfora es la de *verdad* y *efecto de verdad*. Para Ricoeur toda metáfora es creación y enunciación de algo nuevo del mundo, mientras que para Foucault el mismo concepto le sirve para decir que todo es un efecto de verdad, es decir, que la verdad es algo producido por la metáfora. Para Ricoeur la metáfora es construcción de discurso y para Foucault es destrucción de discurso. Siguiendo con esto encontramos una valorización del arte en ambos autores, para Foucault una episteme puede ser leída a través de sus obras de arte (al igual que a través de sus tratados económicos o clínicos) y para Ricoeur el arte comparte muchos problemas con el discurso escrito, por ello en ambos autores el arte no es accesorio ni es más o menos valioso que el discurso filosófico o científico. Igualmente podemos decir que tanto para Foucault como para Ricoeur el arte está integrado firmemente a las condiciones del campo epistemológico que lo produce, en este sentido el arte no es desinteresado ni autónomo, como lo es para Kant.

En este punto quisimos ofrecer un análisis de Gadamer quien realiza una historia de cómo es que el arte se volvió subjetivo y autónomo. Consideramos que los argumentos gadamerianos expresan de manera adecuada un trasfondo de los análisis de Foucault y de Ricoeur. En todo caso, estos dos últimos autores no comparten la idea de que exista un arte separado de la moral y de la lógica, divorcio que explica Gadamer y que fue propuesto por Kant.

Dicho todo esto, damos paso a continuación a reflexionar sobre la manera en que Foucault y Ricoeur conciben a la interpretación y a su práctica discursiva, pensaremos en ellos en términos de univocidad, equivocidad y multivocidad.

## **1.2.- Desciframiento y construcción**

Antes vimos distintos argumentos sobre el giro lingüístico y concluimos que no hay uno solo, sino que hay varios giros lingüísticos a lo largo de todo el siglo XX.<sup>444</sup> A partir de dichos giros concluimos que existen distintos criterios que pueden ser localizados y que

---

<sup>444</sup> *Supra.*, p. 71-72.

existe uno que plantea la sustitución de la filosofía de la conciencia por la filosofía del lenguaje.<sup>445</sup>

Una gran muestra de esto es la filosofía de Martin Heidegger quien nos dice que el lenguaje es anterior al hombre, como revisamos en su *Carta sobre el humanismo* y comentamos que este texto es una crítica al humanismo, al hombre y a su metafísica. Para el autor de *Ser y Tiempo*, el habla es lo que determina la dimensión ontológica del hombre. Además, este es también un argumento que critica la idea de una subjetividad trascendental y a la idea de sustancia. Heidegger nos dirá que la ontología no es posible más que como fenomenología:

Fenomenología es el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología. *La ontología sólo es posible como fenomenología*. El concepto fenomenológico de fenómeno entiende como aquello que se muestra el ser del ente, su sentido, sus modificaciones y derivados. Y este mostrarse no es un mostrarse cualquiera, ni tampoco algo así como un manifestarse [*Erscheinen*]. El ser del ente es lo que menos puede ser concebido como algo “detrás” de lo cual aún habría otra cosa que “no aparece”.<sup>446</sup>

El filósofo de la selva negra completa su argumento presentando a la hermenéutica como la metodología de las ciencias históricas del espíritu<sup>447</sup> para luego decir:

Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde éste *surge* y en el que, a su vez, *repercute*.<sup>448</sup>

De aquí se desprenderán dos posturas que problematizarán la relación de la hermenéutica con la ontología, la de Gadamer y la de Ricoeur. A la afirmación de Heidegger de que la

---

<sup>445</sup> *Supra.*, pp. 71-72.

<sup>446</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, p. 45.

<sup>447</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>448</sup> *Id.*

ontología no es posible más que como fenomenología, Ricoeur agregará que esta última no es posible más que como hermenéutica<sup>449</sup> y en esto podríamos ver un punto de encuentro con Gadamer.

Ahora bien, como antes dijimos Gadamer presenta el problema del método en las ciencias del espíritu y con ello demuestra que existe un tipo de verdad que no usa el método de las ciencias naturales. La hermenéutica gadameriana propone a la comprensión como una filosofía, no como un método. En dicha filosofía el modo del ser del Dasein es la comprensión. En contraposición a esto, Ricoeur considera que el problema del método y de la distinción explicar-comprender no es un problema importante para la hermenéutica, sino que son simplemente rasgos que quedaron de la propuesta de Dilthey y que por lo tanto son problemas contingentes respecto de la hermenéutica. Es así que Ricoeur seguirá utilizando la categoría de método y de teoría sin tener que entrar en dicho debate, para él, entonces, la hermenéutica sigue siendo una teoría de la interpretación y no una filosofía del ser, como ya dijimos.<sup>450</sup>

Ahora bien, recordar la postura de Ricoeur respecto del método es relevante aquí porque en ello encontramos una distinción de Gadamer y una confluencia con Foucault. Algo que demostramos contundentemente es que Foucault mantendrá una definición más o menos estable de hermenéutica a lo largo de todos sus periodos de pensamiento, desde la idea misma de comentario en *El nacimiento de la clínica* (que revisamos antes<sup>451</sup>) hasta la definición operativa que nos ofrece en *Las palabras y las cosas*. Sobre esta última dijimos que ahí Foucault nos presenta a la hermenéutica como un método de interpretación asociado al desciframiento de la palabra bíblica.<sup>452</sup> Desde esta perspectiva, mantenemos la idea de que Michel Foucault pensará siempre en la hermenéutica en estos términos, como un método de interpretación de la Palabra, método de interpretación que siempre intentará llegar a un sentido otro y oculto.

---

<sup>449</sup> *Supra.*, p. 76.

<sup>450</sup> *Supra.*, p. 141.

<sup>451</sup> *Supra.*, pp. 92-93.

<sup>452</sup> *Supra.*, p. 91-92.

Es en este sentido que Paul Ricoeur asumirá, igualmente, que la postura hermenéutica que él toma es heredera y deudora de la interpretación bíblica.<sup>453</sup> Ahora bien, Ricoeur es muy claro al manifestar que la adopción de esta hermenéutica es coincidente con su religión (Cristianismo) y que, aun así, él mantendrá una postura agnóstica en sus investigaciones filosóficas pues marcará una frontera entre los problemas filosóficos y los teológicos.<sup>454</sup> En Michel Foucault la adopción de esta idea de hermenéutica (como heredera de la exégesis bíblica) no está del todo clara, en sus escritos no deja ver que dicha adopción tenga que ver con una postura religiosa sino que es más bien una postura de crítica cultural. Lo que queremos decir con esto es que Foucault asume que las religiones judeocristianas han permeado en la cultura de manera decisiva y con ellas también la idea de hermenéutica, por lo que Foucault reconocerá la tradición de la exégesis bíblica como definitiva en la modernidad y asumirá una postura crítica respecto a la misma. Por todo eso veremos que Foucault intentará separar a la arqueología de dicha tradición interpretativa.<sup>455</sup> Antes ya comentamos que a veces Foucault intentará separarse de la hermenéutica o de la fenomenología más bien por motivos de distinción de la tradición que por verdaderamente afinidad de los análisis.<sup>456</sup> Ahora bien, antes de revisar los rasgos propios de esta afirmación nos parece importante revisar el origen de la hermenéutica de Paul Ricoeur.

Ricoeur articulará varias tradiciones de interpretación para llegar a la propia, en ese sentido parte más de la unión de las tradiciones que del divorcio de ellas, como Foucault. Ricoeur, por ejemplo, ve al estructuralismo y a la apropiación diltheyana como partes de un *arco hermenéutico* en donde se disuelve la dicotomía explicar-comprender<sup>457</sup>. De igual manera, Paul Ricoeur integrará otras dos tradiciones para elaborar su concepto de interpretación: la interpretación aristotélica del *Peri hermeneias* y la exégesis bíblica. De Aristóteles rescata la importancia de la multivocidad y de la

---

<sup>453</sup> *Supra.*, p. 142.

<sup>454</sup> *Supra.*, *Id.*

<sup>455</sup> *Supra.*, pp. 98.

<sup>456</sup> *Supra.*, *Id.*

<sup>457</sup> *Supra.*, p. 150.

tradición bíblica el carácter de método de la hermenéutica y la ampliación del concepto de texto.<sup>458</sup>

Por último, quisiéramos recordar que para Ricoeur la hermenéutica moderna se encuentra en una dicotomía entre la voluntad de escucha y la voluntad de sospecha.<sup>459</sup> Recordemos que es Paul Ricoeur quien acuña la categoría de los *maestros de la sospecha* para designar a Karl Marx, Sigmund Freud y Friedrich Nietzsche quienes dudan, sobre todo, de la conciencia moderna, de la transparencia del *Cogito*. Antes de ahondar en esto quisiéramos traer un texto paralelo sobre los mismos tres autores, pero escrito por Michel Foucault.

*Nietzsche, Freud, Marx*, es el título de una conferencia de Michel Foucault impartida en 1964<sup>460</sup> y en ella se trata un tema sorprendentemente cercano a la filosofía de Ricoeur, pues Foucault manifiesta la intención de elaborar una historia de la interpretación de los griegos hasta nuestros días<sup>461</sup> partiendo del supuesto de que “en todo caso el lenguaje en las culturas indo-europeas, ha hecho nacer siempre dos clases de sospechas”.<sup>462</sup> Por un lado, nos dice Foucault, el “lenguaje no dice exactamente todo lo que dice”<sup>463</sup> hay *allegoria e hiponoia*. Por otro lado, hay un lenguaje más allá de lo verbal,<sup>464</sup> parece que el mundo habla. Después Foucault nos dice que hubo una época en donde dichas técnicas de interpretación fueron dejadas de lado pero que ahora puede pensarse un nuevo renacimiento de las mismas:

Si las técnicas de interpretación del siglo XVI han sido dejadas en suspenso por la evolución del pensamiento occidental durante los siglos XVII y XVIII, si la crítica baconiana, la crítica cartesiana de la semejanza han jugado indudablemente un gran papel para ponerlas en entredicho, el siglo XIX y muy singularmente Marx, Nietzsche y Freud nos han vuelto a poner en presencia de

---

<sup>458</sup> *Supra.*, p. 153.

<sup>459</sup> *Supra.*, 154.

<sup>460</sup> Un año antes de la publicación de *Freud: una interpretación de la cultura*, de Paul Ricoeur, en cuya introducción aparecerá la categoría de los “maestros de la sospecha”.

<sup>461</sup> Foucault, Michel, *Nietzsche, Freud, Marx*, p. 33.

<sup>462</sup> *Id.*

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>464</sup> *Id.*

una nueva posibilidad de interpretación, han fundamentado de nuevo la posibilidad de una hermenéutica.<sup>465</sup>

Esta nueva hermenéutica será una hermenéutica equívoca, pues nos hará ir y venir constantemente en un juego de espejos y de interpretaciones, tal como menciona más adelante:

El primer libro de *El capital*, textos como *El nacimiento de la tragedia* y *La genealogía de la moral*, la *Traumdeutung*, nos ponen en presencia de técnicas interpretativas. Efecto de choque, la especie de herida provocada en el pensamiento occidental por estas obras, viene de que ellas han reconstituido ante nuestros ojos algo que Marx llamaba *hieroglifos*. Esto nos ha puesto en una situación incómoda puesto que estas técnicas de interpretación nos conciernen a nosotros mismos, puesto que nosotros, intérpretes, nos hemos puesto a interpretar mediante estas técnicas. Y es con estas técnicas de interpretación, a su vez, que debemos interrogar a esos intérpretes que fueron Freud, Nietzsche y Marx; en forma tal que somos perpetuamente reenviados en un perpetuo juego de espejos.<sup>466</sup>

Según Foucault, la relevancia de Freud, Marx y Nietzsche es que han cambiado la forma de ver los signos y con ello la forma de hacer interpretación, inaugurando así,<sup>467</sup> la hermenéutica moderna. Una de las características de esta hermenéutica moderna es la de que los signos se encadenan en “una red inagotable, infinita”<sup>468</sup>. Foucault dirá que esta red inagotable de interpretaciones obedece al descubrimiento de Freud, Marx y Nietzsche de que no hay nada que interpretar: “No hay nada de absolutamente primario que interpretar pues, en el fondo, todo es ya interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos.”<sup>469</sup>

Por último, Foucault termina su conferencia hablando de las dos posibilidades que se desprenden de la infinitud de la interpretación y esto es que la hermenéutica puede replegarse en el quien y en el indicio de lo dicho, Foucault pone aquí a los marxistas. Por

---

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 36-37.

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 41.

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 43.

otro lado, nos dice que “una hermenéutica que se envuelve en ella misma, entra en el dominio de los lenguajes que no cesan de implicarse a sí mismos, esta región medianera de locura y del puro lenguaje. Es allí donde nosotros reconocemos a Nietzsche.”<sup>470</sup> Y también estaría aquí el propio Foucault, podríamos agregar nosotros apoyándonos en lo antes dicho sobre la interpretación.

Ahora bien, Para Ricoeur:

Con Nietzsche (Freud y Marx), la hermenéutica de la sospecha hace las veces de un método de interpretación que permite desenmascarar la consciencia falsa y las ilusiones de la soberanía del sentido: «ese uso exige una filosofía muy particular que subordina a la expresión de la voluntad de poder el problema de la verdad y del error». Ricoeur concibe conjuntamente la irreductibilidad y la complementariedad de los dos estilos hermenéuticos, el concebido como sospecha, desmitificación, reducción de ilusión, deconstrucción del sentido, y el concebido como manifestación de un sentido que se me dirige en forma de mensaje o de declaración.<sup>471</sup>

Para Ricoeur, entonces, la *voluntad de sospecha* tiene que estar equilibrada con la *voluntad de escucha*, la interpretación tendría que encontrarse entre dicha tensión. Algo similar ocurre con Foucault aunque de manera inversa, pues él encuentra que con la ficción es posible destruir un sentido anterior para construir un sentido nuevo, como un efecto de verdad. Esto nos deja muy claro que tanto en Ricoeur como en Foucault la sospecha de Nietzsche, Freud y Marx es una forma de contrarrestar el pensamiento cartesiano y racional de los siglos XVII y XVIII. Es momento de ofrecer algunas conclusiones al respecto.

*Conclusiones:* Tanto Michel Foucault como Paul Ricoeur reconocen y aceptan la herencia cristiana de la hermenéutica, para ellos la hermenéutica tiene que ver con el ejercicio de la exégesis de la palabra bíblica. Mismo ejercicio de exégesis se expandirá y ahora será posible interpretar al mundo (a esto Ricoeur le llama la expansión del concepto de texto). La hermenéutica, entonces, tiene para ellos un primer papel: desciframiento de un sentido oculto del mundo. Un segundo papel de la hermenéutica y de la interpretación será el de la *sospecha*. Foucault y Ricoeur realizan una lectura similar de Marx, Freud y

---

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>471</sup> Michel, Johann, *Ricoeur y sus contemporáneos*, p. 133.

Nietzsche (*los maestros de la sospecha*), pues estos autores ayudan a descentrar el papel del sujeto y critican los supuestos de la modernidad al mismo tiempo que incluyen la equivocidad en la filosofía. Ambos filósofos admiten que no son dueños del sentido y de igual manera intentan restituirlo (Ricoeur) o construirlo (Foucault).

### **1.3.- Promesa y parresía**

Nos dedicaremos ahora pensar en el papel de dos conceptos que revisamos antes y que es momento de problematizar. Dichos conceptos son fundamentales pues detrás de ellos se encuentra una forma, quisiéramos aventurar aquí, de producir subjetividad. Los conceptos son el de la promesa enunciado por Paul Ricoeur y el de *parresía*, de Michel Foucault. Si dichos conceptos efectivamente producen subjetividad nos encontraríamos con un punto de confluencia entre ambos autores, por ello un análisis es necesario.

Comencemos pensando primeramente en la *dramática del discurso* tal como la plantea Michel Foucault en su curso de 1984 titulado *El gobierno de sí y de los otros*. Ahí nos decía que la *dramática del discurso* es alguna otra forma de *speech act* propuesto por Austin y desarrollado por Searle. Esta dramática fue un concepto elaborado por Foucault para oponérsele a la pragmática del discurso, y según Foucault la *parresía* no puede ser analizada por esta última sino solamente por la dramática del discurso. En la *parresía* todavía no hay subjetividad como antes lo comentamos (ni subjetividad cristiana ni subjetividad moderna). Ahora bien, pensemos en un tipo de discurso que sí puede ser analizado a manera de *speech act* y que será el contraejemplo de la *parresía*: la confesión cristiana.

Sobre la confesión Foucault nos dirá que no es un enunciado performativo cualquiera pues no simplemente *hace cosas* sino que lo que hace es la subjetividad del sujeto. Antes ya comentamos que en la confesión se ve a un sujeto que se construye a sí mismo en la verbalización y siempre es verdadera (si no es así no sería confesión). Es así que la confesión establece una relación muy particular entre la verdad y el individuo que la enuncia, dicha relación al ser verbalizada e interpretada producirá a la subjetividad, nos permitiremos volver a citar a Foucault: “Hermenéutica del texto, hermenéutica de

sí.”<sup>472</sup>

Ahora bien, pensemos en el papel que Paul Ricoeur otorga al carácter. Para él dicho concepto está relacionado y fundamentado en la teoría literaria que, como vimos, será muy importante en Ricoeur, sobre todo en las obras *Teoría de la interpretación* y en los tres tomos de *Tiempo y narración*. Así:

Definido como «el conjunto de disposiciones duraderas *por las que se reconoce* a una persona», el *carácter* no es siempre el mismo. Esta dimensión procesual impide hacer del carácter una identidad en sentido sustancialista y se resiste, incluso paradójicamente, a la asimilación pura y simple del *carácter* con la identidad-*idem*. La dificultad deriva del hecho de que si el *carácter* tiene una historia, si ya siempre está construyéndose, entonces no puede identificarse pura y simplemente con la *mismidad*. En otros términos, el *carácter* no puede asegurar una identidad sustancial al individuo.<sup>473</sup>

El carácter, entonces, es traído como un concepto que intentaría resolver una de las aporías sobre la identificación, la cual intenta preguntar cómo es que alguien puede seguir siendo el mismo a pesar de que el tiempo pase. Dicha aporía queda resuelta con el carácter, dado que el carácter es un rasgo de identificación de la persona pero no está fundado sustancialmente, es decir es narrativo, se construye *con* el tiempo y no a pesar del tiempo.<sup>474</sup>

El concepto de atestación ocupará un papel similar en la problemática de la identidad, la atestación es la verdad que un testigo da sobre sí mismo, y para Ricoeur dicha verdad no obedece ni a la doxa ni a la episteme, es decir, no es ciencia ni pura equivocidad.<sup>475</sup> Ahora bien, una forma en que el testigo puede manifestar la verdad de sí, sin apelar a la doxa ni a la episteme, es a partir de la promesa. Ricoeur analiza a la promesa, al igual que Foucault a la parresía y a la confesión, a partir de los *speech acts* de Austin. Ricoeur concluye que la promesa solamente es un performativo cuando parte de la primera persona, pues solamente cuando un individuo promete se compromete a

---

<sup>472</sup> *Supra.*, p. 124.

<sup>473</sup> Michel, Johann, *Op. Cit.*, p. 30-31.

<sup>474</sup> *Supra.*, p. 177.

<sup>475</sup> *Supra.*, *Id.*

seguir siendo el mismo a pesar de que el tiempo pase. A esto se le llamará el *mantenimiento de sí* (concepto que también es retomado de la jerga heideggeriana). Finalmente, Ricoeur nos dirá que la promesa es para el otro y es al otro al que el sujeto promete seguir siendo el mismo.

*Conclusiones:* en este sentido la atestación se relaciona con la verdad de sí foucaultiana y es un tipo de verdad hermenéutica en el sentido de Gadamer, que no obedece ni a las ciencias naturales y que tampoco es ficticia. La promesa y la parresía son formas de verdad del sujeto, son enunciados cuyos análisis están inspirados en los enunciados performativos de Austin, pero que no se dejan reducir a la pragmática del discurso, es decir, tanto Foucault como Ricoeur marcan cierta distancia respecto a Austin. Igualmente, el enunciado de promesa y el enunciado de parresía constituyen al sujeto durante su enunciación, esto nos muestra cómo es posible una poética de sí.

## 2.

### **Poéticas de la subjetividad. La delimitación de la subjetividad en Foucault y en Ricoeur**

Otro punto de encuentro muy importante entre las hermenéuticas de Foucault y de Ricoeur es la idea de arte y de poética, pues es a partir de la narrativa y de la estética de la existencia o de la escritura de sí donde se construye la subjetividad. Para pensar en ello será necesario que reevaluemos las críticas establecidas sobre la sustancia pensante, pues es a partir de éstas que será posible plantear una subjetividad no estable, narrativa y fragmentaria, que puede cambiar con el paso del tiempo.

En seguida de ello, pensaremos sobre sus conceptos de subjetividad o de sí mismo para encontrar si se han estado refiriendo a lo mismo al establecer sus propuestas o si hay puntos en común. Como veremos, bajo el fondo de la *subjectivité* de Foucault o del *soi-même* de Ricoeur subyace la *Selbstheit* de Martin Heidegger. Por último nos dedicaremos a pensar propiamente en las poéticas de sí de cada autor ¿Qué papel juega la poética en nuestros autores? Y ¿a partir de qué elementos es posible la construcción de la subjetividad? Serán preguntas que guiarán la discusión presentada.

## 2.1.- La crítica a la sustancia pensante

Desde el primer capítulo nos dedicamos a pensar en la categoría de sustancia y reflexionamos sobre si se podría emparentar con la subjetividad. Encontramos que aunque ambas palabras vienen del latín (“poner debajo” o “yacer”) no hay propiamente una relación filosófica entre ellas, pues la subjetividad proviene de la distinción sujeto-objeto que comienza a estar presente en Descartes. La *ousía* aristotélica no está identificada con la subjetividad pese a la confusión de la sustancia pensante cartesiana, lo mismo se puede decir del *hypokeímenon*, que es un sujeto gramatical y no un sujeto en sentido ontológico o epistemológico como lo maneja la tradición moderna.

Descartes establece un dualismo epistemológico entre las formas de conocer, para el autor de las Meditaciones metafísicas se puede conocer algo de dos maneras, por el pensamiento o a través de la sensibilidad corporal. Descartes se identificará a sí mismo con la primera forma de conocimiento para decir que él es el propio pensamiento, él no es la sustancia corporal pero sí es la sustancia pensante.

Conceptos como *alma*, *mente*, *espíritu*, *yo* y *sustancia pensante* son utilizados prácticamente como sinónimos en el pensamiento de René Descartes y esto nos hace sumamente difícil su definición clara y precisa. Lo que nos ha quedado claro es que Descartes se identifica a sí mismo, es decir, a lo que él es, con dichos conceptos y los opone a los conceptos asociados con su corporalidad.

Es por todos estos equívocos que el pensamiento cartesiano será fuertemente criticado tanto por Michel Foucault como por Paul Ricoeur. Recordemos que a este último no le molestan tanto las posibles relaciones existentes entre la *ousía* aristotélica y la identidad narrativa, sino que lo que le causa problemas es la nula identificación del *Cogito*, pues para Ricoeur alguien sin referencias corporales ni identidad biográfica no es nadie. En *Sí mismo como otro* aparecerán múltiples críticas a la identidad sustancial cartesiana además de posibles opciones para salir de las aporías de la identidad que ésta plantea, una de las opciones es precisamente el concepto de carácter que ya discutimos y que no está por demás recordar su contexto:

La única posibilidad de superar la aporía y de conjurar la trampa sustancialista de la identidad consiste, precisamente, en dar una historicidad al carácter, mostrando al mismo tiempo que las

disposiciones, precisamente por ser «duraderas», por estar incorporadas a lo más profundo del sí, son resistentes al cambio. Decir que son resistentes al cambio no significa que estén fuera del tiempo. El precio que hay que pagar por historizar el *carácter*, que amputa una de las búsquedas de *Sí mismo como otro*, deriva de la pérdida de la parte *sustancial* de la identidad.<sup>476</sup>

Ahora bien, Michel Foucault criticará también en múltiples ocasiones el pensamiento de René Descartes, por ejemplo, en la *Historia de la locura*, pero la crítica que más nos interesa y que se da a partir de la problemática de la subjetividad se encuentra en *La hermenéutica del sujeto* y se la conoce como el *momento cartesiano* que antes desarrollamos.

El “momento cartesiano” es la expresión con la que Foucault designa a la época de la historia de la filosofía en la que se muestra un sujeto centrado y que quiere ser neutral respecto al objeto que conoce. Hay una coincidencia muy clara con Ricoeur en este punto, pues Foucault propone esa expresión a manera de crítica y quiere decir que el conocimiento de la verdad nunca puede ser neutral, sino que tiene que para llegar a la verdad el sujeto se tiene que transformar (Foucault se asume a sí mismo dentro de esta otra tradición filosófica y le llama “espiritualidad”). En todo caso, para Foucault y para Ricoeur, un sujeto centrado que accede a la verdad de manera neutral y que se encuentra divorciado de su corporalidad y de su contexto biográfico, no es más que una ficción.

Ahora bien, el problema de la sustancia también se encuentra en Kant y también es problematizado por nuestros autores. Es a Kant a quien Heidegger después criticará en *Ser y Tiempo* a propósito de la sustancia y es de ahí de donde emerge el concepto de *Selbstheit* que es fundamental para nosotros y que trataremos con Foucault y Ricoeur en el apartado siguiente.

Immanuel Kant en la *Crítica de la Razón Pura* plantea el llamado “giro copernicano”, el cual propone que todos los objetos de conocimiento se adaptan a las capacidades de conocimiento del sujeto. Esto es un vuelco radical del pensamiento respecto de la tradición filosófica anterior, pues Aristóteles, como vimos, estaba enfrascado en la investigación de los objetos de conocimiento a partir de las esencias, las sustancias y las causas, y no a partir de pensar en las propias cualidades del sujeto. Esto

---

<sup>476</sup> Michel, Johann, *Op. Cit.*, p. 32.

se debe en parte a que, como vimos, el pensamiento aristotélico no hace una distinción clara entre subjetividad y objetividad, pues el sujeto de Aristóteles (*hypokeímenon*) es más un sujeto gramatical (que a veces puede ser un objeto) que un sujeto con subjetividad.<sup>477</sup>

En todo caso, Kant plantea que el conocimiento objetivo está dentro del sujeto y con ello inaugura una nueva empresa que versa sobre la investigación de las capacidades de la subjetividad. Ahí, reivindica al conocimiento sensible (la estética trascendental) que Descartes había rechazado.

Una nueva crítica se desprende de los argumentos kantianos y ésta versa sobre la exageración del sujeto trascendental al sujeto cósmico de hegeliano. Para Hegel, la subjetividad ya no presenta un carácter individual, sino que se presenta una subjetividad colectiva que ya no establece una distinción entre las categorías de sujeto y objeto. Dentro del espíritu absoluto se encuentra la integración del principio de contradicción pues es en su recorrido histórico donde la contradicción es absorbida y superada. Charles Taylor nos dirá que la ontología hegeliana se ha antropologizado y se ha vuelto la manera en cómo se explica el comportamiento de la subjetividad, cosa que, como decíamos, puede verse en la VI *Tesis sobre Feuerbach*, la cual nos permitimos volver a citar: “Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.”

La importancia de este argumento es que plantea que el sujeto es una construcción social y que no es el sujeto en sí mismo el que se determina (como sí lo pensaban los existencialistas), esto será sumamente importante para Ricoeur y para Foucault sobre todo porque ellos se verán fuertemente influenciados por el giro lingüístico que plantea la sustitución de una subjetividad trascendental por el lenguaje.

Como antes dijimos, Gabriel Amengual concuerda con que el estructuralismo y la hermenéutica heideggeriana son los principales movimientos (los principales *giros lingüísticos*) que desdibujan al sujeto. Por un lado, el estructuralismo desdibuja al sujeto al deshacer la idea de que el yo es una unidad, proponiendo que es, más bien, el resultado de un sistema lingüístico (de signos que se oponen) con características impersonales. El

---

<sup>477</sup> *Supra.*, p. 34.

sujeto aparece, entonces, ya como *sujetado* (podríamos adelantar con Foucault) pues estará determinado a este sistema lingüístico.

Una inversión muy similar se encuentra en Heidegger, para éste sigue sin mantener el prefijo aristotélico de que *la idea determina a la palabra*, pues, para el autor de *Ser y Tiempo*, el lenguaje es superior al hombre y la subjetividad se encuentra, como antes comentamos, subordinada al habla (*lógos*). Este argumento se propone como contrario a los existencialismos humanistas. Siguiendo con esto Heidegger realiza una crítica a la idea de sujeto trascendental de Husserl (con herencia kantiana y cartesiana) y a la idea de sustancia.

Podemos entender perfectamente que dichas críticas son un antecedente directo de la muerte del hombre de Foucault, donde éste nos dirá igualmente, que el hombre no es más que el resultado de ciertas disposiciones de campos epistemológicos de determinada época. Y de igual manera, Paul Ricoeur también se reconocerá muy cercano de dichas críticas heideggerianas, así comenta:

Respecto a esto, confiesa, reconozco totalmente, en una tradición religiosa, la crítica que hace Heidegger del cogito cartesiano: yo no soy el fundamento de mi propia existencia, yo soy recibido por mí mismo. Soy responsable, pero lo soy a partir de una donación fundamental de existencia. En este sentido, la crítica que hace Heidegger del humanismo, o la de Foucault de la pretensión del sujeto, nunca me ha molestado porque va exactamente en el sentido de mi convicción, a saber, que el sujeto no es el centro de todo, que no es el dueño del sentido -es un alumno, un discípulo del sentido.<sup>478</sup>

Es así que tenemos que tanto para Heidegger, como para Foucault y para Ricoeur el sujeto no es el instaurador del sentido. El sujeto es un producto, una construcción de algo más grande que no es él mismo. Nos encontramos muy lejos, entonces, de aquel *Cogito* que se instauraba a sí mismo.

Queda ahora por saber: ¿Quién es este sujeto que ha sido construido por las exterioridades (por Dios, por la *episteme*, por el lenguaje, etc.)? y ¿es el mismo sujeto del que tanto hablan Foucault y Ricoeur? Dedicaremos a estas preguntas el siguiente

---

<sup>478</sup> Ricoeur, Paul, citado en Michel, Johann, *Op. Cit.*, p. 84.

apartado con el que pensaremos en una breve genealogía del sí mismo y del sujeto. Por ahora nos permitimos ofrecer algunas conclusiones.

*Conclusiones:* La interpretación cartesiana de la sustancia como sustancia pensante es diferente a la categoría de *ousía* aristotélica. Michel Foucault y Paul Ricoeur coinciden en realizar una crítica a la sustancia pensante cartesiana y se niegan a pensar al *Cogito* como el instaurador del sentido. Para ello fue necesario primero el llamado giro copernicano kantiano en el que la subjetividad se vuelve trascendental, para luego volverse cósmica con Hegel (en palabras de Charles Taylor). Con la lectura que Marx realiza de lo anterior se deja claro que la subjetividad es un producto de diversos choques sociales y que el individuo no es quien determina el sentido. Todo ello aunado a los argumentos heideggerianos (que nos dicen que el lenguaje es más grande que el hombre) y el estructuralismo (que desdibuja al sujeto para darle prioridad al lenguaje). Todo ello antecede a la *muerte del hombre* foucaultiana y coincide con los argumentos de Ricoeur donde el individuo es el discípulo del sentido.

## **2.2.- El sí y la subjetividad**

Es momento de pensar en la distinción de los conceptos principales de nuestros autores y realizar un análisis de los mismos para saber si éstos se relacionan o se diferencian. Pensaremos, sobre todo, si hay una raíz en común entre ellos y para realizar esto primero pensaremos en el concepto de subjetividad de Foucault.

Michel Foucault utiliza la expresión de *sí mismo*, de una manera muy común y como un sinónimo de *sujeto* o *subjetividad*. Como mencionamos antes, Foucault comenta en una entrevista que utiliza estas palabras a falta de otro concepto como es el de *self* o *selbt*, es aquí donde también las traducciones en español de nuestro autor podrían resultar confusas, pues la conferencia titulada *Technologies of the self* se ha traducido como *Tecnologías del yo* y quizás un término más correcto sería “Tecnologías de sí”, para que con eso se deje claro la distinción que Foucault quiere poner entre su proyecto y el *Cogito* cartesiano.

En todo caso, lo que Foucault intenta señalar con estos conceptos de subjetividad, de sujeto y de sí mismo, es cierto tipo de relación que el individuo mantiene consigo mismo y cuya raíz es el triunfo del “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*) sobre el

“cuidado de sí” (epimeleia heautou). Recordemos que el primero es un el imperativo de desciframiento y de examen de sí que ya está presente en el pensamiento socrático pero que será fundamental en el cristianismo. Mismo principio que en la modernidad, durante el “momento cartesiano”, asumirá que hay una subjetividad centrada y autónoma.

En un sentido muy similar, el *sí mismo* le sirve a Paul Ricoeur para señalar una cierta forma de reflexividad que el sujeto realiza para consigo mismo, es decir, nuevamente es un tipo de relación específica del sujeto consigo mismo. E igual que Foucault, Ricoeur también utiliza el *sí mismo* para no utilizar el yo y oponérselo, distinguiéndose así de la tradición cartesiana y de las *filosofías del cogito*.

Con ello también, Ricoeur realiza una crítica a la identidad *idem* y abre un debate donde piensa en oponerle la identidad *ipse* como forma de escapar a las aporías de una identidad sustancial que él asocia con la mismidad. A partir del pensamiento de Martin Heidegger, particularmente de *Ser y Tiempo*, Ricoeur encuentra dos formas de identidad del Dasein, la primera es la mismidad (asociada con la identidad *idem* y con la sustancia) y la segunda es la ipseidad (asociada con la identidad *ipse* y con la identidad narrativa). El peligro, según Heidegger, de que el Dasein se comprenda como un “yo permanente” (como *idem*) es que puede llegar a perderse a sí mismo, por lo que será mejor que se interprete como ipse, argumento que Ricoeur desarrollará como la identidad narrativa.

Ahora bien, antes de continuar una pregunta se vuelve importante, ¿acaso Foucault y Ricoeur están hablando de lo mismo? Es decir ¿no se trata de un problema de traducciones? Consideramos que en un primer momento estas preguntas tienen una respuesta afirmativa. Todo parece indicar que la confusión entre el uso del sí mismo o de la subjetividad parte de una forma particular en la que cada autor ha traducido cierto parágrafo de *Ser y Tiempo*.

Como ya dijimos, para Ricoeur y para Foucault, sí mismo y subjetividad son cierto tipo de relación específica que el individuo mantiene consigo mismo, dicha relación tiene un carácter a la vez de construcción y de desciframiento que se realiza a partir de técnicas muy precisas teniendo como correlato el papel del examen de conciencia, el imperativo de conocerse a sí mismo. Por otro lado, Ricoeur y Foucault, siendo franceses, se esfuerzan de distintas maneras en encontrar una traducción precisa al término de *Selbstheit* de Heidegger y que a su vez funcione para separarse tanto de la

tradicción que identifica a la identidad con la sustancia permanente y con el *Cogito* cartesiano.

Ahora bien, las preguntas planteadas tienen un segundo momento de respuesta y éste es el de cómo los autores contestan o desarrollan el proyecto heideggeriano. La hipótesis de trabajo de esta tesis se inclina no a homologar las propuestas sino a encontrar un fundamento entre ambas, el cual es la poética, ambos autores piensan al *self* como una construcción poética. Antes de pensar en las particularidades de lo anterior, hagamos un repaso del concepto de *Selbstheit*.

Como habíamos mencionado antes, Martin Heidegger realiza una distinción de dos tipos de identidad: la ipseidad [*Selbstheit*] y la mismidad [*Selbigkeit*]. El problema de Heidegger es identificar la forma en que el Dasein se identifica consigo mismo, es decir, plantea nuevamente una forma de relación ontológica específica del sujeto consigo mismo. El autor de *Ser y Tiempo*, además menciona que estos dos tipos de identidades son sumamente diferentes y que la ipseidad no tiene nada que ver con la permanencia de la sustancia.

El problema entre la relación del Dasein con el yo es que el primero utiliza al segundo para expresarse dentro del mundo, ahora bien ¿desde qué mundo? Heidegger nos dice que desde el mundo de las ocupaciones, lo cual puede generar una autointerpretación cotidiana que pierda al Dasein de sí mismo, nos permitimos volver a citar que: “Apuntando ópticamente a sí mismo, el Dasein se equivoca en su visión del modo de ser del ente que es él mismo.”<sup>479</sup> y más adelante nos dice: “En el “yo” se expresa aquel sí mismo que inmediata y regularmente no es el que yo propiamente soy.”<sup>480</sup>

La categoría de “yo”, es inadecuada para describir lo que es el Dasein y puede llegar a perderlo y a provocar que éste se olvide de sí mismo, de su ipseidad. Pues, como antes mencionamos, si el Dasein se vuelve *permanentemente idéntico* también se vuelve *indeterminado y vacío*. Éste es, un argumento a favor de la ipseidad y en contra de una identidad sustancial permanente, Heidegger, entonces, tiende a pensar al Dasein como un

---

<sup>479</sup> Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, p. 339.

<sup>480</sup> *Ibid.*, pp. 339-340.

sujeto constituido y cambiante. Ahora bien, es importante continuar con el argumento de Heidegger que apunta a una distinción entre sí mismo y cuidado:

La constitución ontológica del sí-mismo no se deja reducir a un yo-sustancia ni a un “sujeto”, sino que, por el contrario, el cotidiano y fugitivo decir “yo, yo” tiene que ser comprendido desde el poder-ser propio; pero de aquí no se sigue, sin embargo, que el sí-mismo sea el fundamento constantemente presente del cuidado.<sup>481</sup>

Y más adelante continua:

El cuidado no tiene necesidad de fundarse en el sí-mismo; es, más bien, la existencialidad, en cuanto *constitutivum* del cuidado, la que le da su constitución ontológica a la estabilidad del sí-mismo, a la cual —conforme al pleno contenido estructural del cuidado— le pertenece la caída fáctica en la inestabilidad del sí-mismo. Cabalmente concebida, la estructura del cuidado incluye el fenómeno de la ipseidad. La aclaración de este fenómeno se ha realizado en la forma de una interpretación del sentido del cuidado, que constituye —como vimos—, la totalidad del ser del Dasein.<sup>482</sup>

Esto nos muestra que para Heidegger el cuidado ocupa una escala superior sobre el sí mismo y la ipseidad, que es el cuidado y el cuidado la que da fundamento al sí-mismo. Este es un argumento muy similar al anteriormente visto en la *Carta sobre el humanismo*, donde Heidegger se niega a dar el peso ontológico y metafísico de instauración del sentido al sí mismo, al hombre y al sujeto.

Ya habíamos visto que tanto Michel Foucault como Paul Ricoeur estarán de acuerdo en este punto con Heidegger y que ellos se negarán a darle al sujeto el papel de instaurador de sentido. Ahora bien, una pregunta se vuelve importante es: si el sujeto no es el dueño del sentido ¿cómo es posible una *poética de sí*? ¿La poética de sí no pretende fundar el sentido en el sujeto mismo? ¿no es el sujeto mismo el que a partir de la narración funda el sentido de su vida?

---

<sup>481</sup> Heidegger, Martin, *Op. Cit.*, p. 340.

<sup>482</sup> *Ibid.*, p. 341.

Podemos contestar que el sujeto le da sentido a un mundo ya determinado, este *dar sentido* a partir de lo otro es la poética, el sujeto, como dice Ricoeur no es el dueño del sentido, pero sí es capaz de narrarlo y de ficcionarlo de diferentes maneras. La narración y la ficción, como vimos, no son formas de enunciar la verdad sino que son discursos que quieren llegar a ser verdad. El sentido de la poética está en el proceso mismo (el querer ser verdad, construir un efecto de verdad) y no en su resultado. La poética, así como el Dasein, es un *siendo*, un proceso y en éste no se puede decir que se llegue al completo dominio e instauración del sentido. En el siguiente apartado veremos que para Boris Groys, la importancia de la perspectiva poética está en poder ver el proceso de producción de arte más que propiamente el resultado. Si lo pensamos así, el artista puede producir sentido (o sentidos) con sus obras pero de ninguna manera es el dueño de éstos. Lo mismo pasa con la poética de sí. Ahondaremos sobre todo esto en el siguiente apartado y por ahora nos permitimos ofrecer algunas conclusiones.

*Conclusiones:* Michel Foucault utiliza los términos *sujet*, *subjectivité* y *soi-même* como sinónimos y como un sustituto del término *self* o *selbt*. Ricoeur utiliza el *soi-même* igualmente como una traducción del *self* y del *selbt* e igualmente asocia al sí mismo con la ipseidad o *Selbstheit* de Heidegger, de este último también retoma la identidad *idem* y la identidad *ipse*. Ricoeur, Foucault y Heidegger realizan una crítica al yo-sustancia, plantean alternativas para escapar al mismo y buscan una mejor manera de identificar al individuo. Igualmente, los tres autores consideran que el hombre-individuo-sujeto no es el dueño e instaurador del sentido. Es por ello que la identidad-subjetividad se tiene que plantear como una poética, pues la poética parte de la ficción y la narración (no de la verdad), además la poética no supone una permanencia y no ve los productos terminados, sino los procesos del artista. Por último, la poética, como veremos, no plantea que el artista sea el dueño del sentido de su obra de arte.

### **2.3.- Poética de sí**

La *poética* es, tradicionalmente, el nombre de un tratado de Aristóteles que aborda los elementos necesarios para realizar una tragedia.<sup>483</sup> En dicho texto, el estagirita establece

---

<sup>483</sup> Aristóteles, *Poética*, p. 49.

un tipo de análisis que parte de pensar en las normas, formas y tipos de composición. Nos dice, por ejemplo, que la tragedia tiene que contar con un argumento, el cual se dividirá en tres partes, que la tragedia es imitación de una acción acabada, que cuenta con principio, medio y fin.<sup>484</sup>

Aristóteles, igualmente, comenta que en todo argumento que contenga dichas partes “se produce el paso de la desgracia a la felicidad o de la felicidad a la desgracia”,<sup>485</sup> nos define la metáfora como “la traslación de un vocablo ajeno o desde el género a la especie, o desde la especie al género o desde la especie a la especie o en virtud de una relación analógica.”<sup>486</sup> Nos propone ejemplos y nos los explica. En todo caso, Aristóteles nos dice que para ser un buen poeta hay que “ser apto para la metáfora”<sup>487</sup> y que “metaforizar bien es intuir las semejanzas”.<sup>488</sup>

En todo caso, habría que resaltar que la poesía tiene un gran valor para Aristóteles que lo hace separarse de la concepción platónica clásica de que la poesía puede pervertir a los jóvenes o que las artes imitativas nos engañan con representaciones imperfectas de las ideas perfectas, tal como se expone en la *República*. En Aristóteles hay una apología de la representación, pues ésta nos puede ayudar a pensar en nuestras condiciones, podemos hacer catarsis y relacionarnos con nuestra situación de un modo distinto.

A partir de este texto aristotélico, poética se ha referido a un punto de vista de análisis que ve al arte desde el punto de vista de quien lo hace. Larry Shiner nos dice respecto a la palabra poética que “la forma verbal de poetizar (*poiein*) significa simplemente «hacer»”<sup>489</sup>, por lo que su definición no tiene una relación específica con la métrica asociada a la composición de versos.

Ahora bien, para Boris Groys la poética es una perspectiva desde donde se puede analizar una obra de arte, la cual tiene que ver con pensar en dicho análisis desde el punto de vista del productor de arte,<sup>490</sup> esto es justamente lo que Aristóteles hace al analizar las

---

<sup>484</sup> *Id.*

<sup>485</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>488</sup> *Id.*

<sup>489</sup> Shiner, Larry, *La invención del arte*, p. 49.

<sup>490</sup> Groys, Boris, *Antología*, p. 53.

tragedias desde la perspectiva los poetas griegos que las escribieron. Groys opone el análisis poético al análisis estético el cual toma como punto de partida la perspectiva del espectador-consumidor de la obra de arte.<sup>491</sup>

De hecho, existe una tradición, mucho más larga, de entender al arte como poiesis o techné antes que como aisthesis o hermenéutica. El desplazamiento de un entendimiento del arte poético o técnico a un análisis estético y hermenéutico es relativamente reciente, y es tiempo de revertir este cambio de perspectiva.<sup>492</sup>

Lo que rescatamos de lo anterior es que ya desde el texto aristotélico se mantiene una forma de análisis que se ubica desde la perspectiva de la producción artística, desde el punto de vista del que hace y no tanto del que recibe, contempla o consume la obra de arte. Tengamos esto en mente cuando pensemos en la poética de sí para nuestros autores y comencemos a abordarlos.

Como antes vimos, para Michel Foucault la hermenéutica mantendrá connotaciones negativas aún en la hermenéutica del sujeto pues es el imperativo socrático de “conócete a ti mismo” se vuelve sumamente importante durante la época cristiana. La hermenéutica de los textos bíblicos es la misma hermenéutica de la subjetividad. La *exagoreusis* y la *exomologesis* son formas de decir la verdad durante el cristianismo y en ellas se necesita la renuncia de sí mismo y la aceptación de una verdad externa. Para Foucault esto es la destrucción de sí.

El autor de *Las palabras y las cosas* opondrá la llamada estética de la existencia a la hermenéutica del sujeto. Antes dijimos que la hermenéutica del sujeto es una hermenéutica objetiva que presupone que una postura de pasividad respecto a una verdad anterior y exterior al sujeto. Mientras que la estética de la existencia es una hermenéutica subjetiva que opta por la construcción del sujeto por sí mismo, podríamos decir, dados los anteriores argumentos de Boris Groys, que la estética de la existencia es una poética, en donde el resultado del hacer es el sujeto mismo.

---

<sup>491</sup> *Id.*

<sup>492</sup> *Id.*

Ahora bien, sobre Paul Ricoeur dijimos que la ipseidad (*Selbstheit*) es el punto paradigmático para definir y entender la identidad narrativa. Ésta, entonces, no presupone una dialéctica de lo Mismo y de lo Otro, ni tampoco guarda ninguna relación con la sustancia. La identidad narrativa contesta a la pregunta *¿quién?* cosa que el *Cogito* no pudo contestar pues éste no tenía referencias corporales y ni biográficas. Ricoeur, siguiendo a Hannah Arendt, nos dice que responder *¿quién?* es contar la historia de una vida, es decir, narrar de manera literaria los hechos biográficos para constituir a un sujeto de la acción y a un carácter.

La identidad narrativa se mantendrá como un producto poético, como el resultado de un hacer. La poética de la identidad narrativa pretende que el sujeto sea escritor y lector simultáneamente, una relación muy parecida a la noúmeno y fenómeno en Kant, por algo Ricoeur se categoriza a sí mismo como un kantiano post-hegeliano. Para realizar esta poética es necesario realizar un examen de sí cuyo ejemplo es la *Apología de Sócrates*. En este sentido el examen de sí no es tanto un desciframiento de una verdad anterior, como sí lo es en Foucault, sino que es también un mecanismo de construcción. Vuelve a aparecer la confrontación del problema de la verdad entre nuestros autores, a Ricoeur no le molesta estar sujeto a una verdad que lo precede y es exterior a él, que lo determina, mientras que Foucault buscará siempre estrategias para desembarazarse de dicho tipo de verdad, aunque se reconozca como determinado por un contexto o por una episteme. La determinación de una episteme que opera sobre un sujeto no puede ser verbalizada del todo, pues esto sería obtener una verdad, Foucault, como buen kantiano, se cuida de hablar demasiado de eso que está más allá del discurso o de eso que está más allá de las relaciones de poder. Foucault permanece hablando de lo inmediato y de lo expuesto, de lo que aparece y para él esto no es tanto un *revelar la verdad* sino un *construir un efecto de verdad*.

Volviendo a Ricoeur, podemos decir que la ficción y la narración serán sumamente importantes para él, pues es a partir de ellas que se produce (se hace, *poiein*) la identidad narrativa. El círculo hermenéutico se realiza aquí si se piensa que a partir de la ficción se produce la identidad narrativa y que es a su vez de la vida de un artista desde donde se produce una ficción. Igualmente, es importante decir que ni el sí mismo de Ricoeur (constituido como identidad narrativa) ni la subjetividad, son estables sino que

tienen fisuras, se fragmentan y se reconstruyen constantemente. Antes habíamos hecho esta relación entre lo anterior, el círculo hermenéutico y la obra de arte (como juego) en la hermenéutica de Gadamer.

Recordemos que cuando Michel Foucault habla de las artes de sí y de la estética de la existencia está pensando igualmente en técnicas (*techné*) precisas cuyos fines es la constitución de una vida-obra bella. En este sentido se equipara la ética y la estética y no aparecen como dominios diferentes, es decir, una vida-obra pensada de esta manera es simultáneamente ética y estética, con lo que no se podría pensar en el desinterés kantiano, tan necesario para la ética y tan estorbo para la estética.

Tanto las artes de sí de Foucault como la identidad narrativa de Paul Ricoeur pueden identificarse, entonces, como formas de hacer muy parecidas a las prácticas poéticas en las que el resultado es una obra de arte. De hecho, Borys Groys es quien rastrea el paso de la poética a la autopoética.

Para Boris Groys muchos de los artistas contemporáneos generan lógicas de trabajo autopoéticas en las que sus antecedentes directos son artistas como Wassily Kandinsky, Kazimir Malevich, Hugo Ball y Marcel Duchamp. Ellos lograron desplazar la perspectiva del análisis desde la estética hacia la poética en el arte del siglo XX y aplicarlas hacia su propia vida, hacia sus propias subjetividades. Ahora bien, para comprender mejor a qué se refiere Groys con “autopoética” citamos el siguiente fragmento en donde nos dice que las obras de los artistas antes mencionados:

[...] son trabajos puramente autopoéticos, que otorgan forma visible a una subjetividad vaciada, purificada de cualquier contenido específico. La tematización de la nada y de la negatividad no es un signo de su nihilismo ni una protesta contra la anulación de la vida bajo las condiciones del capitalismo industrial. Son simplemente los signos de un nuevo comienzo –de una metanoia que lleva al artista de un interés por su mundo externo a la construcción autopoética de su propio ser.<sup>493</sup>

Groys, de una manera muy cercana a Foucault y a Ricoeur, rastrea esta obligación de diseñarnos a nosotros mismos (como obras de arte) hasta el cristianismo. De una manera

---

<sup>493</sup> Groys, Boris, *Antología*, p. 54.

sumamente cercana a los análisis presentes en *La hermenéutica del sujeto*, Boris Groys nos dice que: “La última forma del diseño es, no obstante, el diseño del sujeto. Los problemas del diseño sólo son tratados adecuadamente si al sujeto se le pregunta cómo quiere manifestarse, qué forma quiere darse y cómo quiere presentarse a la mirada del Otro.”<sup>494</sup> Y más adelante:

A menudo se pasa por alto que la ética, en la tradición cristiana, siempre ha estado subordinada a la estética –es decir, al diseño del alma–. Las reglas éticas, como las reglas del ascetismo espiritual –el de los ejercicios espirituales, el entrenamiento espiritual– sobre todo persiguen el fin de diseñar el alma de tal manera que esta sea aceptable a los ojos de Dios, para que Él le permita entrar al paraíso. El diseño del alma propia bajo la mirada de Dios es un tema persistente en los tratados teológicos, y sus reglas pueden visualizarse con la ayuda de las representaciones medievales del alma en espera del Juicio Final. El diseño del alma, destinado a la mirada de Dios, era claramente distinto de las artes aplicadas mundanas: mientras que las artes aplicadas buscaron riqueza de materiales –ornamentación compleja y resplandor centrífugo– el diseño del alma se enfocó en lo esencial; lo llano, lo natural, lo reducido e incluso lo ascético. La revolución en el diseño que tuvo lugar en el comienzo del siglo XX puede mejor caracterizarse como la aplicación de las reglas del diseño del alma al diseño de los objetos materiales.<sup>495</sup>

Fue justamente a partir de esto que Groys nos dirá que estamos obligados a diseñarnos a nosotros mismos.<sup>496</sup> De esta manera la subjetividad contemporánea está inmersa en una dinámica autopoética, la cual puede manifestarse de diferentes formas y a partir de diversos procesos. En todo caso, dichas formas y procesos de autopoética pueden llamarse estética de la existencia, artes de sí o hermenéutica del sujeto (Foucault), identidad narrativa (Ricoeur) o autodiseño (Groys). Todo ello según el autor o contexto desde el que se hable.

*Conclusiones:* la poética, desde Aristóteles hasta Boris Groys, es una *forma de análisis* que toma la perspectiva del productor de arte así como un *hacer* la obra de arte. La identidad narrativa de Paul Ricoeur es el resultado de un círculo hermenéutico muy particular en el que se crea a la misma de manera poética a través de la ficción y de la

---

<sup>494</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>495</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>496</sup> El fragmento del ensayo citado se llama precisamente *La obligación de autodiseñarse. Ibid.*, p. 57.

narración. El mismo proceso poético está en la estética de la existencia de Michel Foucault, así como en las artes de sí y en la hermenéutica del sujeto, en ellas se produce cierto tipo de subjetividad. Decimos que en ambos se trata de un proceso poético por su relación con la escritura y la lectura de textos, ambos piensan en la subjetividad como una narrativa o una ficción construida a partir de técnicas específicas de lectura y de escritura, una de las técnicas más importantes será la del examen de sí. Este último tiene connotaciones negativas para Foucault (al menos en su versión cristiana) y positivas para Ricoeur. Boris Groys rastrea el paso de la poética a la autopoética en el arte del siglo XX y, al igual que Foucault y Ricoeur, encuentra un sustento de ello en el diseño del alma durante el cristianismo. Finalmente, los tres autores coinciden en pensar que el sujeto contemporáneo es producido a partir de una autopoética.

### 3.

#### **Cómo hablar actualmente desde la primera persona**

Mucho se ha hablado en esta tesis de las formas de disolución de la primera persona, de cómo el yo es una ficción y de las diversas críticas a un filósofo que se atrevió a fundar una ontología y una epistemología en su *ego* pero que se negó a dar la más mínima referencia biográfica o corporal del mismo, Descartes, ese a quien Ricoeur le diría que el *Cogito* en realidad no es nadie.

Hechas todas las precisiones anteriores podemos dejar en claro que cuando se habla de yo, de sí mismo y de subjetividad no se habla de entes sustanciales sino de construcciones poéticas, de narrativas y de ficciones. Es así que nos gustaría pensar en los análisis anteriores con relación a un ámbito concreto, pues si Ricoeur y Foucault ya los pensaron en relación a las máximas socráticas, a los imperativos estoicos, a los mandamientos cristianos y a la literatura del siglo XIX y XX, nosotros quisiéramos pensar la subjetividad moderna en relación a las poéticas del arte contemporáneo. Recordemos que para Ricoeur:

La identidad narrativa se construye aquí gracias a una doble operación de «transferencia»: por una parte, la transferencia de la operación de construcción de la trama de la narración -recuperación del *mythos* aristotélico- a los personajes de la narración; por otra parte, la transferencia de la operación de la construcción de la trama de los personajes de las narraciones a los propios individuos por medio del acto de lectura. A esta última operación, Ricoeur le da el nombre de *refiguración* (cercano al concepto de *aplicación* que encontramos en la hermenéutica de Gadamer). Por la frecuentación de relatos de historia y de ficción, el lector experimenta construcciones de tramas que le sirven de soporte para narrar y hacer inteligibles sus experiencias de vida.<sup>497</sup>

Es así que quisiéramos ofrecer la hipótesis de que actualmente ciertas prácticas de arte contemporáneo ofrecen un nuevo basamento de relatos y de ficción que podrían explicar muy bien la subjetividad contemporánea, intentaremos justificar esto apelando nuevamente a Boris Groys.

### **3.1.- La autopoética en el arte contemporáneo**

Quisiéramos ofrecer a continuación una serie de argumentos que fundamentan la autopoética, dichos argumentos son sumamente cercanos a los de posibilidades de las hermenéuticas de Michel Foucault y de Paul Ricoeur. Para ello realizaremos la lectura de Boris Groys e iremos apuntando ciertas distinciones o reservas respecto de la poética de sí antes vista, de la misma manera que iremos realizando las conexiones pertinentes con nuestros autores.

Este ejercicio significaría una de las posibilidades de poder pensar a la subjetividad contemporánea a partir de los argumentos de Michel Foucault y de Paul Ricoeur, el recurso a Boris Groys nos parece fundamentado en la medida en que hace alusión al pensamiento de nuestros autores en algunos de sus textos y dado que está igualmente influenciado por Heidegger. A todo ello se suma que el concepto que describe (autopoética) es muy parecido al de poética de sí que nosotros hemos deducido de nuestros autores, el prefijo “auto”, al igual que el sí-mismo, es en efecto un reflexivo.

En todo caso ya dijimos que para Boris Groys, al igual que para Michel Foucault y Paul Ricoeur, la idea de diseñar el alma va de la mano con el cristianismo, ahora bien,

---

<sup>497</sup> Michel, Johann, *Ricoeur y sus contemporáneos*, pp. 42-43.

también se nos dice que en la modernidad ha habido un desplazamiento de la práctica misma del diseño del alma:

Por lo tanto el sitio del diseño se desplazó. El alma se convirtió en la suma de las relaciones con las que el cuerpo humano entraba al mundo. Previamente, el cuerpo era la prisión del alma; ahora el alma se vuelve el ropaje del cuerpo –su apariencia social, política y estética–.<sup>498</sup>

Más adelante, de una manera muy cercana a las artes de sí descritas por Foucault nos dice:

En el diseño, la ética se tornó estética; se volvió forma. Ahí donde alguna vez se encontraba la religión, emergió el diseño. El sujeto moderno ahora tiene una nueva obligación: la obligación de auto-diseñar una presentación estética de sí mismo como sujeto ético. El ataque en contra del diseño, éticamente motivado, lanzado repetidamente en el curso del siglo XX y formulado en términos éticos y políticos, sólo puede ser entendido sobre la base de esta nueva definición del diseño; este ataque sería enteramente incongruente si fuera dirigido a las artes aplicadas tradicionales.<sup>499</sup>

Con ello encontramos toda una postura ética que comenzó a fraguarse con determinados argumentos estéticos en torno al diseño del alma y a la producción poética de nosotros mismos, y que finalmente a mediados del siglo XX se volvió un imperativo que hoy, gracias a las redes sociales, sentimos más que nunca: estamos obligados a auto-diseñarnos.

Así el diseño moderno evade la famosa distinción de Kant entre contemplación estética desinteresada y uso de las cosas por interés. En las huellas de Kant y por mucho tiempo, la contemplación desinteresada se consideraba superior a una actitud práctica: era la manifestación más elevada del espíritu humano. Pero ya al final del siglo XIX, una reevaluación de los intereses había tomado lugar: la vita contemplativa estaba profundamente desacreditada y la vita activa fue elevada a la posición de verdadera tarea de la humanidad.<sup>500</sup>

---

<sup>498</sup> Una inversión similar de la máxima socrática se encuentra en Vigilar de Michel Foucault. Groys, Boris, *Antología*, p. 59.

<sup>499</sup> *Id.*

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 67.

Nuevamente encontramos argumentos muy cercanos a Ricoeur y a Foucault y que de igual manera nos funcionan para delimitar la idea de arte que se tiene cuando se habla de una poética de sí y dicha idea de arte se opone a los argumentos estéticos kantianos.

Antes habíamos comentado que la antropología kantiana se basa en la división del alma humana por tres facultades fundamentales<sup>501</sup>, las cuales tienen su fin específico. Ahora bien, Kant ha puesto al arte como un fin de la facultad del discernimiento y ha dicho que el juicio del gusto (que enjuicia a la obra de arte) no puede ser lógico ni ético. La poética de sí no puede pensar en una obra de arte desinteresada pues como acabamos de decir, bajo ella subyace un compromiso ético muy importante. De la misma forma, desde el punto de vista de la poética de sí, el arte no puede mantener la autonomía planteada por Kant, pues, como ya lo dijimos junto a Ricoeur y Foucault, el arte está integrado a un campo epistemológico y discursivo determinado, nuevamente, el artista que produce el sentido no es su dueño. En este sentido, Groys menciona sobre el desinterés lo siguiente:

Hoy, sin embargo, ya no podemos hablar de contemplación desinteresada cuando se trata de un asunto de auto-manifestación, auto-diseño y autoposicionamiento en el campo estético, desde el momento en que el sujeto de tal auto-contemplación claramente tiene un interés vital en la imagen que ofrece al mundo exterior. Alguna vez la gente tuvo un interés en cómo sus almas aparecerían ante Dios; hoy tienen un interés en cómo aparecerán sus cuerpos en el campo político. El interés ciertamente apunta a lo real. Lo real, sin embargo, emerge aquí no tanto como una interrupción de la superficie diseñada causada por el choque inducido sino como una interrogante de la cual ya nadie puede escapar. En su momento Beuys dijo que todos tienen derecho a mirarse como artistas. Lo que se entendió en su momento como un derecho se ha convertido en una obligación. Mientras, hemos sido condenados a ser los diseñadores de nosotros mismos.<sup>502</sup>

Aparece, nuevamente, la máxima de pensar en el diseño de nosotros mismos como una obligación del sujeto contemporáneo. Algo que para los artistas de vanguardia o de mediados del siglo XX fue una forma de contrarrestar la pasividad de la contemplación

---

<sup>501</sup> *Supra.*, pp. 59-62.

<sup>502</sup> Groys, Boris, *Antología*, p. 67.

estética y de ofrecer un nuevo recurso para integrar la vida al arte se vuelve ahora una obligación.

Lo mismo puede ser aplicado a los pensamientos de Foucault y de Ricoeur. Dichos postulados de sus poéticas de sí fueron alternativas que ellos formularon para escapar a la omnipotencia del *Cogito*, que en su momento se manifestaba también en el humanismo existencialista de Sartre. Ahora podemos ver que dichas formas de entender al sujeto contemporáneo como un producto poético-narrativo es algo sumamente recurrente en cierto tipo de investigaciones desde las ciencias sociales<sup>503</sup> y desde el arte.<sup>504</sup>

Ahora bien, dicho lo anterior, el propio Boris Groys realiza una crítica contra la dinámica de la autopoética:

Actualmente, al diseño se le acusa de seducir a las personas y debilitar su energía, vitalidad, actividad para convertirlas en consumidoras pasivas que carecen de voluntad, son manipuladas por la publicidad omnipresente y víctimas del capital. La cura aparente de esta incitación a la narcosis por la sociedad del espectáculo es un encuentro-choque con lo real que se supone rescatará a la gente de su pasividad contemplativa y las moverá a la acción, que es la única cosa que promete una experiencia de la verdad como intensidad viviente. Sólo queda el problema de debatir sobre la cuestión de si este encuentro-choque con lo real es posible o si lo real ha desaparecido definitivamente detrás de una superficie diseñada.<sup>505</sup>

Las preguntas aquí formuladas apuntan a la principal disimetría entre las poéticas de Foucault y de Ricoeur ¿es posible chocar frontalmente con la realidad para enunciar la verdad? Si recordamos los argumentos foucaultianos en torno a la ficción podríamos decir que no es posible realizar este choque para enunciar la verdad, a lo mucho podemos

---

<sup>503</sup> No cabe duda que la hermenéutica ricoeuriana y el pensamiento foucaultiano se ha vuelto muy importante para las metodologías de investigación de las ciencias sociales y que dichos pensamientos han impactado en el desarrollo de nuevas corrientes de investigación. Un punto paradigmático de esta asimilación de pensar al sujeto como un producto poético-narrativo es la autoetnografía, la cual plantea que se puede plantear que lo que dice un sujeto es un conocimiento válido siempre y cuando se piense en el sujeto como un punto de choque narrativo. Otro punto interesante de esta metodología es que sus autoras se niegan a traducir la palabra *self* por no poder encontrar su equivalente en español y para no generar equívocos respecto a dicho término.

<sup>504</sup> El arte es justamente el punto hacia el que estamos guiando la discusión y en el siguiente apartado encaminaremos la misma al arte del performance.

<sup>505</sup> Groys, Boris, *Antología*, p. 67.

notar la nervadura de la realidad e intentar proponer una fórmula discursiva a partir de una episteme determinada que intentaría producir la verdad, es decir generar un efecto de verdad a partir de la ficción. Con Ricoeur la cosa es más compleja, pues la realidad se encuentra efectivamente ahí, pero de manera oculta y es solamente a partir del trabajo de interpretación que se revela, es solamente a partir del símbolo que se nos muestra lo Otro.

Si renegamos de la taxonomía kantiana, el trabajo de interpretación es como el trabajo de construcción de la verdad; la ética se encuentra superpuesta a la estética y a la lógica. A partir de los ejemplos de Groys y de los argumentos de Foucault y de Ricoeur, podríamos decir que la ética y la estética se han superpuesto en el siglo XX y en el XXI, actualmente es muy común preguntarse sobre las implicaciones éticas de alguna obra de arte, sobre si ésta daña los valores de alguna comunidad determinada. Igualmente, en nuestra época se puede ver una serie de vidas, de biografías, de personas, que buscan orientar sus vidas de manera estética.

Con todo esto, Ricoeur, Foucault y Groys, se alejan de Kant y de sus ideas de arte y de estética, así como de su idea de moral. Con esta superposición y simultaneidad de las facultades nos acercamos cada vez más a la idea de virtud griega y es así que tendríamos que revisar las éticas-estéticas contemporáneas. Como veremos a continuación, este trabajo lo haremos a partir del arte del performance cuyas raíces, según Thomas McEveilly, se encuentran en personas como Diógenes el Cínico. Pero antes ofreceremos algunas conclusiones de lo antes visto.

*Conclusiones:* para Boris Groys la autopoética tiene que ser rastreada hasta los inicios del cristianismo con la obligación de diseñar al alma de manera bella, y con ello podemos ver que el alma se diseña a la manera de una obra de arte. A esto se refiere la autopoética de Groys, encontramos igualmente que estas ideas son muy cercanas a Foucault y a Ricoeur en el sentido de que ninguno de ellos concibe al sujeto como una sustancia y piensan a la ética y a la estética de manera simultánea, con esto nuestros autores se divorcian de las estéticas kantianas que planteaban al objeto de arte como desinteresado y autónomo. Groys ligará de manera clara la historia del diseño del alma con los procesos de arte contemporáneo y encontrará en ciertos artistas la versión más acabada del auto-diseño, de la autopoética. Por último, Boris Groys permanecerá al margen del problema de la verdad y de la realidad, no dará una respuesta clara sobre si el

diseño ayuda a ver la realidad o no. En este sentido podríamos ofrecer la respuesta de que, dado que el sujeto no es el dueño ni el instaurador del sentido, éste no podrá decir lo que en realidad es, a lo mucho podrá proponer una ficción, una narrativa, como si se tratase de un efecto de verdad que espera incorporar.

### 3.2.- ¿Qué es un performance?

En 1921 Marcel Duchamp se viste de mujer para crear un alter-ego y se hace fotografiar. En 1962 un grupo autodenominado como *Fluxus* realizan un festival de arte y deciden cortar un piano a la mitad con una sierra. En 1965 la artista Shigeko Kubota introduce una brocha en su vagina, se pone en cuclillas y pinta un lienzo ubicado en el suelo. En 1972 Ana Mendieta toma una gallina y le arranca las patas mientras la sangre le chorrea en su cuerpo desnudo. En 1997 Francis Alÿs empuja un bloque de hielo por la Ciudad de México hasta que se derrite. En 2008 Santiago Sierra le paga a un conjunto de personas de distintas razas y géneros para tener relaciones sexuales (de manera anal) en público, su obra se titula “Los penetrados”. Dichos actos forman parte de lo que ahora denominamos performance.

La palabra “performance” proviene del inglés y su traducción literal al español es difícil y vaga, según su contexto puede significar: acción, actuación, interpretación, espectáculo, rendimiento, entre otras cosas, es decir, los usos del término están “en los ámbitos de las artes, la academia y el mundo tecnoempresarial”<sup>506</sup>. Así, en español se utiliza casi siempre para referirse al arte del performance, que también se le llama arte-acción. La vaguedad de la palabra, su equívoco y su novedad funcionan como estrategia para que los artistas exploren y experimenten. Por ejemplo, para Antonio Prieto Stambaugh el performance es una *esponja mutante y nómada*:

Es una *esponja* porque absorbe todo lo que encuentra a su paso: la lingüística, la ciencia de la comunicación y de la conducta, la antropología, el arte, los estudios escénicos, los estudios de género y los estudios poscoloniales, entre otros. Es *mutante* gracias a su asombrosa capacidad de transformación en una hueste de significados escurridizos: parte del latín *per-formere* (realizar) para, con el paso de los siglos, denotar en las lengua francesa e inglesa desempeño, espectáculo,

---

<sup>506</sup> Prieto Stambaugh, Antonio, *Dilemas de la representación: presencias, performance, poder*, p. 31.

actuación, ejecución musical o dancística, representación teatral, arte acción conceptual, etc. incluso muta de género al realizar un “travestismo” en países como España y Argentina, donde se conoce como *la performance*. Nuestra esponja es también *nómada*, ya que se la ha visto viajar sin necesidad de pasaporte de una disciplina a otra, y también de un país a otro, aunque su desplazamiento fronterizo no ha estado exento de dificultades al mudar de lengua.<sup>507</sup>

La idea de *esponja mutante y nómada* es muy interesante, pues si se ve de esta manera al performance se emparenta con la idea de filosofía-ficción de Michel Foucault antes vista, como esta posibilidad de construir efectos de verdad a partir de mecanismos determinados. Lo mismo hace el concepto de performance que se presenta como una ficción y como un concepto comodín que permite generar un efecto de verdad en lugar de enunciar una verdad ya establecida.

Un performance desde el arte, así visto, puede abarcar desde las acciones radicales que acabamos de mencionar hasta actos que se realizan normalmente y que no son vistos como arte como realizar encuestas en un museo (Mónica Mayer) o dar clases de español en Nueva York (Gabriel Orozco).

Dentro de la lingüística hay un tipo de enunciados performativos, los cuales son enunciados comunes que no sólo dicen cosas sino que hacen cosas. El ejemplo paradigmático, del que habla Foucault y que ya vimos, es el de un juez que dice “se abre la sesión” y cuando pronuncia estas palabras la sesión queda abierta, así sus palabras hicieron cosas, inauguraron una sesión.<sup>508</sup> El performance tiene que ver con este tipo de cosas si lo entendemos de manera inversa. En el arte del performance se ejecuta una acción, dicha acción no es gratuita o banal, sino que dicha acción dice cosas, es una acción significativa que nos hace pensar y reflexionar, una acción que nos abre un panorama simbólico que antes no teníamos.

Así, el performance se presenta como una acción significativa que revela cosas del mundo, dichas cosas se revelan mediante el contacto que tiene el espectador con el artista al verlo ejecutar sus acciones. Pensemos que la poesía revela cosas mediante las palabras y su acomodo, la pintura tradicional mediante el ordenamiento de colores y

---

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>508</sup> *Supra.*, p. 117.

figuras en un lienzo, y la música mediante la selección específica de los sonidos en una composición. Así, lo que el artista-agente selecciona como material significativo son las acciones que ejecuta. Algunos teóricos e historiadores del arte nos dicen que estas prácticas podrían ser más antiguas de lo que parecen. Thomas McEvelley nos dice que Diógenes el Cínico es el Santo Patrono del Performance y del Arte Conceptual<sup>509</sup>, pues las acciones que realiza el filósofo que quería ser un perro son acciones significativas, cargadas de discurso y extremadamente radicales. En este mismo sentido, Miroslava Salcido nos dice:

podríamos rastrear los orígenes de este cruce entre pensamiento y acción, entre discurso intelectual y ethos performativo —esto es, autoconfigurador y procesual—, desde Sócrates bebiendo la cicuta, Diógenes de Sínope viviendo en un barril, Empédocles arrojándose al cráter de un volcán, Nietzsche embarcado en las tempestades de una vida errante que hacia el final se derrumba en la locura mientras abraza a un caballo en la vía pública. Estas figuras que Michel Onfray (2007) llama de “estilo subversivo”, nos funcionan para pensar el potencial existencial no sólo de la filosofía como forma de vida sino del performance mismo como un arte que da a la acción un lugar predominante, colocando al individuo en el centro de una ética inmanente que se despliega ante nuestros ojos, más allá de una razón razonante y razonable, deductiva y dialéctica.<sup>510</sup>

Y es que nadie podría negar que Diógenes nos revela cosas, pero no lo hace utilizando palabras o imágenes sino acciones. Sobre esta práctica, el mismo Thomas McEvelley nos dice que:

Algunos filósofos antiguos persiguieron este objetivo a través de un comportamiento público enigmático y desafiante que fue designado específicamente como filosofía. “Filosofía-performance” sería un término apropiado para esta actividad.<sup>511</sup>

---

<sup>509</sup> McEvelley, Thomas, *The triumph of anti-art*, p. 9.

<sup>510</sup> Salcido, Miroslava, *Performance. Hacia una filosofía de la corporalidad y el pensamiento subversivos*, p. 25.

<sup>511</sup> Traducción nuestra, en el original: “Some ancient philosophers pursued this goal through enigmatic and challenging public behavior that was specifically designated as philosophy. “Performance philosophy” would be an appropriate term for this activity.” McEvelley, *Op. Cit.*, p. 9

Ya Deleuze nos decía que lo que hace Platón es definir, y lo que hace Diógenes es demostrar:

El lenguaje idealista está hecho de significaciones hipostasiadas. Pero, cada vez que se nos interroga sobre tales significados -«¿qué es lo Bello, lo Justo, etc.?, ¿qué es el Hombre?»-, respondemos designando un cuerpo, mostrando un objeto imitable o incluso consumible, si es necesario dando un bastonazo, considerando el bastón como instrumento de toda designación posible. Al «bípedo implume» como significado del hombre según Platón, Diógenes el Cínico responde arrojándole un gallo desplumado. Y a quien pregunta «¿qué es la filosofía?», Diógenes le responde paseando un arenque en el extremo de un cordel: el pescado es el animal más oral, que plantea el problema de la mudez, de la consumibilidad, de la consonante en el elemento líquido, el problema del lenguaje. Platón se reía de los que se contentaban con poner ejemplos, como mostrar, designar, en lugar de alcanzar las Esencias: No te pregunto (decía) quién es justo, sino qué es lo justo, etc. Ahora bien, es fácil hacer que Platón baje el camino que pretendía hacernos escalar. Cada vez que se nos interroge acerca de una significación, responderemos con una designación, una mostración puras. Y para persuadir al espectador de que no se trata de un simple «ejemplo», y que el problema de Platón está mal planteado, se imitará lo que se designa, se simulará, o bien se comerá o se romperá lo que se muestra.<sup>512</sup>

Platón se aproxima al conocimiento del mundo con discurso, adecuando las palabras a los acontecimientos. Diógenes, por otro lado, combate a la lógica con acciones, es decir, creando cosas que escapen a su definición lingüística. Desplumando un gallo Diógenes ha refutado a Platón, pues ha hecho un bípedo implume que no es un hombre.

Así, la acción significativa, que hoy en día se encuentra mayormente en el arte del performance, no puede ser vista simplemente como una acción radical en busca de fama o de morbo. Un performance produce discurso a través de las acciones y sin usar palabras puede revelarnos cosas del mundo. Así, hay teóricos que proponen al performance como una epistemología y como una metodología que podrían utilizar las ciencias sociales.

Diana Taylor nos advierte que: “Schechner hace una diferenciación que es fundamental para entender el performance: Algo es performance o algo se puede estudiar o entender como performance.”<sup>513</sup> Así, esta afirmación es contundente, pongamos

---

<sup>512</sup> Deleuze, Gilles, *La lógica del sentido*, pp. 168-169.

<sup>513</sup> Taylor, Diana, *Performance*, p. 24.

algunos ejemplos. Podríamos analizar y pensar las danzas africanas o los rituales huicholes como performances y a partir de ello podríamos sacar conclusiones diferentes de las que sacan las ciencias sociales. Las acciones significativas pueden ser vistas como performance y esto nos permite aproximarnos a ellas de una forma novedosa y singular.

Nos dice Diana Taylor que: “El performance, pues, es una práctica y una epistemología, una forma de comprender el mundo y un lente metodológico”.<sup>514</sup> Los estudios de género se han abocado a ver el performance desde este punto de vista, pues las prácticas a un hombre de una mujer, a un heterosexual de un homosexual, etc., son prácticas significativas, papeles sociales que los sujetos jugamos.

Encontramos así, nuevamente, una superposición de la ética y de la estética en el performance, cuyo punto paradigmático, según Thomas McEvelley es Diógenes, aunque con Foucault podríamos pensar que son todas las filosofías pre-cristianas.

*Conclusiones:* el concepto de performance, desde el punto de vista del arte, presenta a un artista que realiza una serie de acciones significativas, en este sentido puede relacionarse con la poética de sí. Según McEvelley el performance se asocia con las acciones de Diógenes el Cínico, pues éste presenta una serie de acciones que construyen a su persona (no a su personaje), en este sentido el performance no es actuación sino acción, presentación. Igualmente, varios teóricos del performance nos dirán que es un concepto cuyo análisis puede ampliarse fácilmente a los estudios de las subjetividades, por ejemplo, desde la teoría de género. Este concepto, por último, puede utilizarse como lente metodológico, puede pensarse a la subjetividad contemporánea como un performance, como una puesta en acción de una serie de narrativas significativas. Así, el arte del performance podría ser un basamento importante para pensar en la poética de sí.

### **3.3.- La reivindicación política de la primera persona**

Si algo nos ha quedado claro es que hablar desde la primera persona del singular es sumamente valioso y necesario, siempre y cuando asumamos que ese “yo” que habla no es una sustancia permanente ni mucho menos un alma divorciada del cuerpo y de la historia de vida.

---

<sup>514</sup> *Ibid.*, p. 31.

De hecho, nuestros autores piensan que es válido hablar desde el yo si se hace de esta manera, Foucault nos dice:

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.

Igualmente, Ricoeur se mantendrá firme respecto a la idea de que es posible reivindicar al sujeto siempre y cuando se haga con ciertas reservas. Así, Francisco Sierra nos dice que Ricoeur:

Rechaza al hombre como centro de todo y al mismo tiempo quiere conservarlo y considerarlo de un modo concreto. Esto hace que su posición humanista sea ambigua y paradójica. Para Ricoeur, el hombre —*cogito brisé*— ser hecho trizas en el drama de su existencia, trata de reconquistarse ante Dios mismo. Ni siquiera aquí el lenguaje se hace principio de humanidad en tanto principio de sociabilidad. Aún en los tres volúmenes de *Tiempo y Narración* (1983,1984 y 1985), el Dios bíblico es el mismo logos. Ricoeur asume así la posición de un humanista cristiano sin que por ello salve al hombre de un compromiso menos responsable y libre con su historia concreta.<sup>515</sup>

Por esta paradoja frente al humanismo, es posible que desde la perspectiva de Ricoeur todavía se hable desde el yo, siempre y cuando se haga como Arendt, desde la biografía, desde la historia de vida.

Encontramos esta reivindicación política de la primera persona también desde el terreno de las acciones. Annie Barthélémy en un artículo que propone una conversación imaginaria entre Ricoeur y Foucault a propósito de sus hermenéuticas y nos dice que una de las principales similitudes entre los autores no se encuentra en sus obras sino en su militancia,<sup>516</sup> en su activismo. Es decir, para Barthélémy la principal semejanza entre Ricoeur y Foucault se encuentra en el terreno de las acciones y con ello quizá tendríamos que realizar un nuevo análisis de sus propuestas en tanto que performances, en tanto que acciones significativas, enunciadas efectivamente, publicadas, demostradas e

---

<sup>515</sup> Sierra Gutiérrez, Francisco, "Unidad y diversidad en la obra de Ricoeur," *Universitas Philosophica*, p. 130.

<sup>516</sup> Barthélémy, Annie, "Herméneutiques croisées", *Études Ricœuriennes*, p. 62.

incorporadas. Para Barthélémy las propuestas de Ricoeur y de Foucault son importantes en tanto que pueden invitar a tomar la iniciativa:

En conclusión, esta lectura cruzada de las dos obras agudiza nuestra mirada; además, la fuerza de la convicción y el poder crítico de sus autores nos invitan a tomar la iniciativa. En efecto, sus comentarios sobre el autocuidado les permiten distanciarse del individualismo contemporáneo y declinar este tema en un sentido abierto, lejos de los nichos de pequeños placeres personales que quieren compensar el declive de la política.<sup>517</sup>

Es en el terreno de la acción donde deberíamos buscar la principal confluencia entre nuestros autores. Dadas todas las disoluciones de la primera persona, todas las muertes del sujeto, todas las críticas a la sustancia, estas filosofías nos implican de manera política desde las acciones. El sujeto así, también es agente (como nos ha recordado Ricoeur), realiza acciones y éstas, ejecutadas desde la narratividad, generan impactos en los otros, realizan compromisos éticos, políticos y estéticos.<sup>518</sup>

Por último, diremos que la reivindicación política del sujeto se encuentra de manera activa en nuestros autores si pensamos en la teoría como una forma de práctica, tal como Michel Foucault nos lo dice en el diálogo con Deleuze titulado *Los intelectuales y el poder*:

Es en este sentido la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica; es una práctica. Pero local y regional, como usted dice: no totalizadora. Lucha contra el poder, lucha para hacerlo aparecer y golpearlo allí donde es más invisible y más insidioso. Lucha no por una «toma de conciencia» (hace tiempo que la conciencia como saber ha sido adquirida por las masas, y que la conciencia como sujeto ha sido tomada, ocupada por la burguesía), sino por la infiltración y la

---

<sup>517</sup> Traducción nuestra, en el original: "En conclusion, cette lecture croisée des deux œuvres aiguise notre regard; de plus, la force de conviction et la puissance critique de leurs auteurs nous invitent à l'initiative. En effet, leurs propos sur le souci de soi permettent de prendre de la distance avec l'individualisme contemporain et de décliner ce thème dans une acception ouverte, loin des niches des petits bonheurs personnels qui se veulent compenser le déclin du politique." *Ibid.*, p. 63.

<sup>518</sup> Como vimos, la ética no está separada de la estética para nuestros autores, además, podría pensarse igualmente en esta relación de las acciones que ejecuta un artista y que terminan en un objeto de arte que detona experiencias sensibles en los otros.

toma de poder, al lado, con todos aquellos que luchan por esto, y no retirado para darles luz. Una «teoría» es el sistema regional de esta lucha.<sup>519</sup>

Pensar en la teoría como una práctica disuelve la aparente contradicción entre estas, misma síntesis puede encontrarse en la poética, pues en ésta el trabajo intelectual es tan importante como el trabajo técnico-manual. Visto así, intelectual, cuya práctica es la elaboración de teoría, no es el que representa a la masa, el que desde una postura contemplativa traduce lo que ésta quiere decir, pues:

[...] lo que los intelectuales han descubierto después de la avalancha reciente, es que las masas no tienen necesidad de ellos para saber; saben claramente, perfectamente, mucho mejor que ellos; y lo afirman extremadamente bien.<sup>520</sup>

Es así que la práctica del intelectual se tiene que presentar como activa, como en conjunto con la masa, sin posturas neutrales ni alejadas de su contexto, pues el intelectual forma parte del sistema de poder, forma parte de la masa también.

En este sentido la actividad activista y política de Ricoeur también fue notable, Dosse nos dice que Ricoeur participó de manera activa en las marchas y propuestas presentadas en los años previos al mayo del 68, apoyando siempre a los estudiantes y en contra de las ocupaciones extranjeras, por ejemplo, con lo ocurrido en Vietnam.<sup>521</sup> Ahora bien, algo de su activismo se vio opacado cuando en 1970, mientras era decano en la Universidad de Nanterre, firmó un documento que se deslindaba de la autonomía universitaria y daba el paso para que la policía entrara al campus y desarticulara los movimientos estudiantiles, según Dosse, Ricoeur fue llevado a esta decisión sin pretender una verdadera acción policiaca, sin embargo este acto lo desacreditará políticamente y fungirá para que se aleje del activismo de esas décadas.<sup>522</sup> A pesar de ello, consideramos que así como Foucault, Ricoeur piensa su labor teórica-filosófica al lado de su labor política y activista.

---

<sup>519</sup> Foucault, Michel, *Escritos esenciales*, p. 435.

<sup>520</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>521</sup> Dosse, François, *Paul Ricoeur: los sentidos de una vida*, pp. 425-440.

<sup>522</sup> *Ibid.*, 449-450.

*Conclusiones:* dentro de la disolución del sujeto de Foucault, también hay una reivindicación del mismo, pero con otras características. Lo mismo puede decirse de Ricoeur, pues al momento de mantenerse ambivalente respecto al humanismo, el autor de *Sí mismo como otro* intentará rescatar ciertas partes del compromiso político de los individuos para con su sociedad. Igualmente, al análisis de las filosofías de Foucault y de Ricoeur se le tiene que sumar el análisis de sus respectivas militancias, de sus compromisos y de sus acciones. Si elegimos seguir la lectura de Barthélémy, es ahí donde radica la principal similitud de los autores, pues ambos nos invitan a la iniciativa política, a integrarnos de manera crítica a nuestra sociedad.

# Conclusiones

Es momento de ofrecer algunas conclusiones sobre esta investigación, para ello nos permitiremos primero elaborar una breve *recapitulación* de lo antes visto, luego establecer la *distancia crítica* respecto a nuestros autores, pues aunque la hipótesis y los objetivos de la tesis parten de ellos, habría algunas consecuencias que no están propiamente en el pensamiento de Ricoeur y de Foucault, la poética de sí, el concepto que hemos construido a lo largo de la lectura de nuestros autores, presenta características que no están en ellos, para pensar en esto necesitaremos tomar ciertas distancias. Por último, estableceremos algunas de las *líneas abiertas* que ha dejado esta investigación, las cuales versarán sobre las líneas de continuidad argumentativa que se seguiría de este proyecto, así como ciertas líneas de aplicación para las cuales se podría utilizar la poética de sí y finalmente presentaremos las líneas críticas, los puntos problemáticos que este proyecto no alcanzó a resolver.

\*\*\*

Comencemos entonces, con la *recapitulación*. En el primer capítulo empezamos reflexionando sobre la condición del sujeto moderno, para ello tuvimos que establecer antes un breve recorrido por los antecedentes de la modernidad. Dicho recorrido lo hicimos a partir de pensar en el propio término de sujeto, subjetivo y subjetividad de manera gramatical para ver la definición específica en nuestro idioma. Con de ello concluimos que uno de los principales rasgos del término es la oposición sujeto-objeto, y que mientras no exista dicha oposición no se podrá generar la cualidad que es la subjetividad.

En seguida consideramos pertinente buscar las anteriores características del término subjetividad en los conceptos aristotélicos de sustancia y esencia. Con ello quisimos problematizar la discusión, pues Ricoeur y Foucault renegarán de la idea de que la subjetividad es sustancial. Con ello nos enfrentamos ante el difícil equívoco que supone la traducción del término *ousía* en filosofía. Finalmente, apoyándonos en Jean Wahl y en el propio Paul Ricoeur concluimos que dichos términos no se relacionan demasiado con la subjetividad moderna y que ésta comienza con el pensamiento cartesiano.

Así, dedicamos un apartado a *La fundación del sujeto en Descartes* el cual se encaminó a pensar en la *sustancia pensante* como un término emparentado con la subjetividad moderna. Encontramos que a pesar de que René Descartes prácticamente no utiliza el término de sujeto, sí establece una división epistemológica análoga a la de sujeto-objeto y ésta es la de pensamiento y cuerpo. En efecto, Descartes utilizará términos pensamiento, mente, espíritu, alma y sustancia pensante casi de manera sinónima y consideramos que en cierta medida todos esos términos son características de la subjetividad. Igualmente, resulta importante decir que, aunque su epistemología es dualista y se emparenta con la división sujeto y objeto, a su ontología se suma una tercera sustancia que es la sustancia divina.

Luego de esto nos dedicamos a reflexionar en el pensamiento de Immanuel Kant y sus concepciones de sujeto y de yo. Sobre ello mencionamos al llamado “giro copernicano” que es un giro que Kant plantea para la filosofía, el mismo se constituye sustituyendo la investigación sobre las esencias y sustancias del mundo mismo por la investigación sobre las condiciones de conocimiento del sujeto. Las condiciones más básicas son lo que Kant denomina *sujeto trascendental*.

Kant reconoce igualmente que lo que es verdaderamente el sujeto, su ser nouménico, es inaccesible para él mismo y que está destinado a verse siempre solamente como fenómeno. Lo anterior resultará muy relevante, dado que tanto Ricoeur como Foucault reconocerán que el sujeto no puede verse a sí mismo de manera completa, neutral y transparente, sino que siempre habrá mecanismos que le impedirán verse tal como es. Foucault pensará que no hay nouménico y que el único *a priori* que tiene el sujeto es histórico y por lo tanto sujeto a la ficción de la discursividad. Ricoeur reconocerá que sí hay un nouménico detrás del sujeto, pero que éste siempre le será inaccesible, que solamente a veces se verá a través del símbolo y que por lo tanto requerirá un trabajo de interpretación. En todo caso, el ser del sujeto, para ambos autores y para Kant, estará siempre oculto.

El fenómeno que le aparece al sujeto sobre sí mismo es el “yo” y pasada la discusión epistemológica sobre el mismo llega una discusión de carácter ético y moral. Kant pensará que el sujeto tiene una facultad de razón práctica que le permite distinguir entre las acciones buenas y malas, las reglas de comportamiento. La ética kantiana

descansa sobre el imperativo categórico que enuncia: “yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal.”<sup>523</sup> Dicho imperativo será importante para Ricoeur y Foucault pues ambos reaccionan de diferente manera ante éste. Ricoeur lo retomará como una guía lógica que puede aplicarse a la ética del sí mismo y lo relacionará con los preceptos bíblicos. Foucault, por otra parte, intentará desligarse del mismo a partir de la reivindicación del cuidado de sí y la estética de la existencia. Con éstas el sujeto está obligado a conocerse a sí mismo, a cuidarse, a procurarse felicidad y a hacer de su vida una obra bella.

En seguida de esto, nos preguntamos por dos textos kantianos que tratan de manera frontal la constitución del sujeto, éstos son: la *Antropología en sentido pragmático* y la *Crítica del discernimiento*. En ambos textos se deja ver una taxonomía de las facultades superiores del alma que básicamente divide al hombre en tres partes, asignándole una facultad de razón, una facultad ética y una facultad de discernimiento o estética. Al hacer esto Kant está impidiendo la posibilidad de que una obra de arte sea vista de manera ética y moral. Esto, como vimos también con Gadamer, ha producido que se admita que el arte carece de verdad. En este aspecto tanto Foucault como Ricoeur discreparán de Kant, pues ellos considerarán al arte, a la ficción y a la metáfora, como una parte muy importante de la filosofía y pensarán que estos dominios no se encuentran divididos del resto de las facultades, por lo que la taxonomía kantiana se disolverá.

Abordamos también, el problema del sujeto cósmico hegeliano, del cual dijimos que al plantear una subjetividad colectiva y cósmica, el sujeto individual queda disuelto, las individualidades, así, no son más que el producto de algo más grande que ellas. Ese “algo” para Hegel era el camino histórico del espíritu absoluto, parte fundamental de su ontología, pero como vimos, Charles Taylor nos dirá que, a lo largo del siglo XX, los presupuestos metafísicos serán intercambiados por otros, por ejemplo, en el marxismo ese “algo” que determina al sujeto es la sociedad. Este tipo de argumentos post-hegelianos serán sumamente importantes para el contexto intelectual en que fueron formados tanto Ricoeur como Foucault.

---

<sup>523</sup> *Supra.*, p. 58.

Luego de esto, nos dedicamos a pensar en otra arista del mismo contexto en el que fueron formados nuestros autores, el cual fue el llamado “giro lingüístico”. Llegamos a la conclusión de que en sí mismo no hay *un* giro, sino que puede hablarse de distintos giros que han hecho que el pensamiento del siglo XX se vuelque hacia el lenguaje. Dos de los que más nos interesaron fueron el estructuralismo y la hermenéutica. Ello fue porque Gabriel Amengual nos dice que es a partir de ellos que el sujeto se desdibuja y también porque fueron parte importante de la práctica de Ricoeur y de Foucault.

Sobre el estructuralismo dijimos que desdibuja al sujeto al pensarlo como constituido por un lenguaje que puede ser pensado y analizado científicamente según lo dicho por Saussure. Lo mismo pasa con la hermenéutica, pues Heidegger nos dirá que “El lenguaje es la casa del ser, en su morada habita el hombre” y con ello afirma que el hombre es una figura menor ante la totalidad del lenguaje.

El segundo capítulo de esta tesis intentó delimitar la hermenéutica del sujeto de Michel Foucault. Para ello comenzamos pensando en el final de su libro *Las palabras y las cosas* que aborda la “muerte del hombre”. Con esta expresión Foucault habla del cambio de paradigma respecto a la forma en que nos entendimos a nosotros mismos en la modernidad. Vimos que para Foucault la modernidad se encuentra con una subjetividad que ha tomado la figura del hombre, es decir es antropológica, con todas sus características. Nos dirá, por ejemplo, que el hombre es un ser en desdoblamiento, que es empírico a la vez que trascendental, nómeno y fenómeno. Nos dirá igualmente que dicha forma de ser de la subjetividad no es inamovible, sino que es relativamente reciente, que puede morir y nacer. Con ello concluimos que para Foucault la subjetividad no es una sustancia permanente de ninguna manera, sino que al contrario se encuentra en un constante cambio.

Luego de esto abordamos la postura interpretativa de Michel Foucault, vimos, por ejemplo, que él siempre identificará a la hermenéutica con el desciframiento de un sentido oculto de las cosas y a su vez este desciframiento con la exégesis bíblica. Por lo mismo, intentará mantenerse al margen de dicha forma de desciframiento y ante ella le opondrá la arqueología.

Igualmente dedicamos un espacio para pensar en la relación que Foucault estableció entre el arte, la ficción y la literatura. Ahí concluimos que Foucault piensa a su

filosofía como una ficción, lo cual no es ni una verdad ni una mentira, sino que lo que él hace es construir “efectos de verdad”, enunciados que no son verdad pero que pueden llegar a serlo.

Por último, en el segundo capítulo nos propusimos la tarea de esclarecer el concepto mismo de la hermenéutica del sujeto. Para ello vimos que Foucault utiliza la palabra “subjetividad” y “sí mismo” de manera indistinta en sustitución de la palabra “self” en inglés y “selbt” en alemán. Apunta con dichos términos a cierta relación política, de gobierno, que el individuo mantiene consigo mismo.

Foucault, como vimos, estará sumamente interesado en esa relación del sujeto consigo mismo y en la década de 1980, dedicará sus últimos años de vida a realizar la historia de esa relación. Para esto se preguntará por el pensamiento más básico de occidente que él identifica con la antigua Grecia y la antigua Roma.

De ellas rescata una distinción socrática, la del “conócete a ti mismo” y el “cuídate a ti mismo”, Foucault nos dirá que la historia de occidente le dio prioridad al primer precepto y olvidó el segundo, por lo que nuestro autor intentará reivindicar la ética del cuidado de sí. Dicha ética, concluimos nosotros, es más bien una estética, entendida ésta como *aísthesis*, es decir como cierta relación sensible que el individuo griego mantenía para con su vida. Igualmente, de la estética de la existencia se desprenden las artes de sí, nos enfocamos en distinguir que el concepto de arte que Foucault mantiene en esta última etapa es el de *tekne* y que en sus últimos textos cuando Foucault menciona el concepto de arte, no lo piensa en términos de las bellas artes, ni del arte moderno. Nos tocará a nosotros, de la mano de Boris Groys, establecer esta conexión a través del concepto de poética.

En todo caso, de este capítulo concluiremos que Foucault piensa a la subjetividad como una construcción, como cierta forma de relación política que el individuo mantiene consigo mismo y que verbaliza como una ficción. Las técnicas (*tekne*) que el individuo utiliza para pensarse y friccionarse son cambiantes, por lo que la subjetividad no es permanente.

En el tercer capítulo abordamos frontalmente la hermenéutica del sí de Paul Ricoeur, y para ello fue necesario (como lo fue con Foucault) dedicar un apartado a la concepción de hermenéutica y de interpretación del autor de *Sí mismo como otro*. Así,

vimos que Ricoeur se admite a sí mismo dentro de la tradición hermenéutica de Dilthey, Heidegger y Gadamer (aunque mantenga diferencias cruciales con ellos) y que a su vez entiende al trabajo hermenéutico como heredero de las técnicas de exégesis cristiana.

Ahora bien, el concepto de interpretación de Ricoeur se encuentra articulado por dos grandes tradiciones occidentales: el pensamiento aristotélico y la lectura bíblica. Del primero Ricoeur rescata la multivocidad del ser, con lo que se abre una posibilidad de lectura y de interpretación; de la segunda tradición rescata la ampliación del concepto de texto, pues si Dios ha escrito dos libros (la Biblia y el mundo) todo es objeto de interpretación, todo tiene que ser leído para comprender la razón de ser de las cosas.

Igualmente, este concepto de interpretación se integra con los pensamientos modernos del estructuralismo y con la llamada “escuela de la sospecha”. Sobre esta última, Ricoeur nos dice que sus maestros son Freud, Nietzsche y Marx, ellos dudan de todos los postulados de la modernidad y sobre todo del cartesiano, dudan del cogito. Es a partir de esto que Ricoeur nos dirá que el trabajo de interpretación se encuentra en una tensión entre la voluntad de escucha (según lo dicho por el primer concepto) y la voluntad de sospecha (según lo dicho por lo último). Escucha y sospecha, explicación y comprensión, estructuralismo y análisis literario, son sólo momentos del arco hermenéutico, de la recolección del sentido.

A partir del propio ejercicio de sospecha de Ricoeur, la introducción de *Sí mismo como otro* nos enfrenta a dudar de las filosofías del sujeto y de los postulados cartesianos, esto con la intención de buscar una nueva manera de interpretarnos a nosotros mismos. Para ello, Ricoeur lanza una severa crítica contra el *Cogito* del que dirá que no es nadie, pues no cuenta con referencia corporal ni con historia biográfica.

Para Ricoeur la identidad no es en absoluto una sustancia, no mantiene las características de la *ousía* ni de la sustancia pensante cartesiana. Para pensar en esto, Ricoeur se apoya en una distinción heideggeriana entre la mismidad (que Ricoeur también llama identidad *Idem*) y la ipseidad (*Selbstheit*). La mismidad mantiene las características de la identidad sustancial y por lo mismo también sus aporías, no alcanza a explicar la permanencia del individuo en el tiempo. La ipseidad es un tipo de identidad diferente que se presenta como narrativa, de hecho, Ricoeur la sintetizará y la llamará de esa manera (identidad narrativa). Ésta puede ser pensada con conceptos, términos y

metodologías del análisis literario, por ello encontramos una reivindicación del problema del arte, de la metáfora y de la ficción en Paul Ricoeur.

Al problema de la metáfora y de la ficción, Ricoeur llegará a través de pensar en el símbolo. Es así también como llega al problema hermenéutico, pues el símbolo es un signo con dos sentidos, el primero es literal y el segundo se encuentra oculto. El desciframiento del sentido oculto de los símbolos, las metáforas, la literatura y el arte es un trabajo sumamente importante y que no puede estar en una escala inferior respecto a otros problemas filosóficos.

La identidad narrativa es, entonces, al igual que la subjetividad foucaultiana, una construcción, una puesta en escena de discursos, ficciones, metáforas y símbolos que son susceptibles de interpretación. Esto nos hace deducir que tanto el sí mismo ricoeuriano y la subjetividad de Foucault pueden ser vistas como productos de una poética. Ahora bien, pensar que ambos términos son análogos será motivo del capítulo cuatro.

En el cuarto capítulo nos dedicamos a realizar un trabajo de análisis de las propuestas hermenéuticas de Ricoeur y de Foucault. Las líneas que dictan la dirección de nuestro análisis son tres: pensar en el papel de la interpretación de ambos autores; pensar en las definiciones de subjetividad y de identidad de Foucault y de Ricoeur para saber si están hablando de lo mismo; y por último, pensar en la reivindicación del sujeto que se deduce a partir de la identidad narrativa y de la estética de la existencia, de la reivindicación que nos ofrece la poética de sí.

Así, encontramos que el arte, la ficción y la metáfora son preocupaciones fundamentales en Ricoeur y en Foucault, que van de la mano junto con otros problemas filosóficos. Igualmente concluimos que ellos se separan del kantismo en sus visiones artísticas, pues ellos no conciben al arte como autónomo ni como desinteresado. Al contrario, les interesa el arte por su relación con las mentalidades de una época determinada, por los cuestionamientos morales que ofrece, por las metodologías de análisis que se extraen de las obras, entre otras cosas. Luego de ello podemos concluir que tanto Foucault como Ricoeur reconocen la influencia de las técnicas de exégesis cristiana que hay en la hermenéutica. Asimismo, ambos también reconocen la inmensa influencia que Freud, Marx y Nietzsche han tenido en la interpretación moderna. Ahora bien, es importante resaltar que el cristianismo detrás de la hermenéutica será negativo

para Foucault y la sospecha de los autores mencionados será algo sumamente positivo, pues él utilizará dicha sospecha para destruir verdades y construir efectos de verdad. Ricoeur mantendrá a la sospecha sólo en relación y en tensión con la escucha.

Igualmente, una característica similar entre ambos autores es que ambos piensan que hay enunciados que pueden constituir a los sujetos. En el caso de Foucault es la parresía y para Ricoeur es la promesa. Ambos enunciados se relacionan con los enunciados performativos, pero mantienen ciertas diferencias, pues lo que hacen, lo que performan es a la subjetividad misma.

Ahora bien, sobre el concepto de sí mismo y de subjetividad podemos concluir que ambos se refieren con dichos términos a una relación específica que el individuo mantiene consigo mismo. Esta relación a su vez constituye al propio individuo (es un proceso de subjetivación, diría Foucault) y se opone frontalmente a una identidad sustancial, pues al contrario, cambia y el papel de la ficción y de la narración es muy importante.

La raíz de dichos conceptos es quizás la *Selbstheit* de Heidegger, pues éste al dividir dos tipos de forma en las que el *Dasein* se interpreta a sí mismo nos dice que si dicha interpretación se carga hacia el “yo”, el *Dasein* se puede olvidar de lo que en realidad es. Es por ello que Heidegger prefiere que el *Dasein* se interprete como *Selbstheit*, como ipseidad. Esta distinción está sumamente presente en *Sí mismo como otro*, por lo que pensamos que es válido pensar a la *Selbstheit* heideggeriana como la raíz del sí mismo de Ricoeur. Igualmente, cuando Foucault menciona que utiliza el término “subjetividad” en sustitución de “self” o “selbt” nos da una pista de una distinción muy parecida. Cuando el mismo autor habla en contra del sustancialismo del sujeto, nos propone una subjetividad en continua interpretación y en continuo cambio, confirmamos que Foucault apunta al *Selbstheit*, por último, confirmamos estas sospechas a propósito de las relaciones entre el *Selbstheit* y el cuidado (el cuidado de sí), cosa que Heidegger casi no desarrolla en *Ser y Tiempo*. Aunque Foucault no cita a Heidegger como determinante para su investigación, en entrevistas admite que *Ser y Tiempo* fue un libro determinante en su trabajo filosófico.

Foucault se cuidará mucho de no hacer ninguna ontología y de buscar las formas de divorciarse de la fenomenología, por ello consideramos que tuvo una fuerte renuencia

a utilizar el vocabulario heideggeriano (tan en boga en su época y contexto), pero insistimos en considerar la influencia. Igualmente, encontramos una confluencia entre Ricoeur, Foucault y Heidegger cuando dicen que el sujeto no es el dueño ni el instaurador del sentido. De hecho, encontramos que los tres autores piensan que la subjetividad está construida de manera poética y que su construcción es análoga a la construcción de una obra de arte. El artista, a pesar de haber manufacturado la obra de arte, no es el dueño ni el instaurador de su sentido, la misma relación está con el individuo que se narra a sí mismo, que enuncia un efecto de verdad. Pues la completa realización del sentido obedece a causas ajenas al sujeto.

Investigar dichas causas sería motivo de otra investigación que, en determinado momento, tendría que tocar la causalidad mística-metafísica del mundo. A nosotros, por ahora, nos interesó mantener una perspectiva pragmática-instrumentalista que se abstenga de compromisos metafísicos tan determinantes.

Con poética nos quisimos referir a una forma de análisis del arte que piensa a la obra *desde* su producción, *desde* la perspectiva del artista que la ejecuta. Y quisimos proponer el término de poética de sí para pensar en una perspectiva de análisis que piense al sujeto desde su enunciación, como procesos-producto de narrativas y ficciones. Con ello proponemos a un sujeto que no es sustancia, sino que es narrativa, ficción, efecto de verdad. Proponemos que el sujeto no es el dueño de su sentido, que es su discípulo, que participa de él a la manera del círculo hermenéutico.

Por último, dado que Ricoeur y Foucault centran sus investigaciones del sí mismo y del sujeto a partir del análisis literario o de la lectura de textos de la antigüedad grecolatina, nosotros pensamos que es posible generar un análisis similar de la subjetividad contemporánea a partir del arte contemporáneo, particularmente del arte del performance.

Dicho análisis pensaría en las características de la poética de sí antes mencionadas, a la vez que realizaría una reivindicación del sujeto, mostrando que a pesar de que éste sea un producto narrativo y de ficción, es perfectamente válido hablar desde el mismo. Es incluso necesario para nuestra vida política contemporánea. Pensando así, de manera aristotélica, a la poética junto con la política, la taxonomía kantiana (que divorciaba a la ética de la estética) queda definitivamente disuelta.

\*\*\*

Ahora bien, respecto a la *distancia crítica* con nuestros autores, diremos que la poética de sí, que se desprende de algunos de los argumentos de Michel Foucault y de Paul Ricoeur no supone a una subjetividad construida en lucha. Esto se debe, quizás, a múltiples factores contextuales dentro de los cuales nuestros autores fueron formados, de igual manera el siglo XX fue el de un despertar político con sucesos extremadamente violentos y en donde este tipo de posturas defensivas y modelos explicativos eran necesarios. Sin negar la violencia ocurrida, ni los actos catastróficos del mundo, consideramos que es posible generar otra forma de narrar al sujeto contemporáneo, dicha forma podrá lidiar con la violencia que emerge, podrá contestar de manera políticamente activa, sin verse constituido por dicha violencia.

El carácter de lucha inmerso en las propuestas de Ricoeur y de Foucault ha permeado sus formas de pensar en la subjetividad. Hemos visto que Michel Foucault piensa siempre en un sujeto sujetado, pues “Habría que precisar además en qué campo el sujeto es sujeto y de qué (del discurso, del deseo, del proceso económico, etc.). No hay sujeto absoluto.”<sup>524</sup> En este sentido, Foucault establece un juego de palabras entre súbdito y sujeto, que en francés son términos homónimos de *sujet*.

Lo mismo pasa con el pensamiento de Paul Ricoeur, justamente éste propone a un “Cogito quebrado” destinado a una reconstrucción constante, pero no es una reconstrucción completamente positiva, sino que a veces nuestro autor propone que la ipseidad está construida más bien de manera trágica. Ya nos advertía en *Sí mismo como otro* que la ipseidad se encuentra destinada a ser agente y sufriente, a ser activa y pasiva. Esto logra descentralizar y des-sustancializar la visión que Ricoeur tiene del sujeto, pero al mismo tiempo lo enmarca en un destino fatal de dolor cristiano. Así, ya en *Sí mismo como otro* nos dice: “[...] el tema de la acción narrada comenzará a igualarse con el concepto del hombre *que actúa y que sufre*, que nuestro procedimiento analítico-

---

<sup>524</sup> Foucault, Michel, *¿Qué es un autor?*, p. 53.

hermenéutico es capaz de deducir.”<sup>525</sup> Es por ello que gran parte de los argumentos de la hermenéutica del sí de Ricoeur quedará enmarcada y limitada por esta narración en lucha. La apología del sufrimiento cristiano, cuyo mayor ejemplo es la figura de Cristo, el mártir, se encuentra muy presente en la ipseidad de Ricoeur, pues elogia la idea de resistencia, de lucha y el espíritu trágico frente a la fatalidad del mundo. Desde nuestra perspectiva, la poética de sí podría escapar a esta forma de narrar la subjetividad.

En este trabajo hemos hecho hincapié en la necesidad de interpretarnos a nosotros mismos como una labor de construcción de nuestras subjetividades, como una poética de nosotros mismos, hemos propuesto a partir de qué y cómo es posible la poética de sí. Sin embargo, no hemos respondido: ¿para qué interpretarnos a nosotros mismos? ¿para qué necesitamos una poética de sí? Y es precisamente aquí donde nuestra distancia crítica contestaría junto con los argumentos aquí presentes que es para dejar de narrarnos en lucha.

La propuesta de una poética de sí, que piensa a la estética y a la ética a un mismo nivel, que considera al sujeto producido como una obra de arte y que supone que el artista mismo no es el dueño del sentido de su obra se aleja completamente de una forma de narrar al sujeto como constituido a partir de la lucha.

La idea de lucha no se desarrolló en esta tesis tan ampliamente como se ha realizado en otros trabajos sobre Foucault y Ricoeur a propósito del tema.<sup>526</sup> Esto fue precisamente gracias a las líneas de lecturas planteadas que se propusieron leer a la subjetividad como una obra de arte y no como una serie de confrontaciones sociales que construyen al sujeto. De manera rápida, podríamos decir que la idea de lucha, paradigma de la construcción de la subjetividad fue sumamente importante a lo largo del siglo XX, encontramos en ella dos campos que influenciaron a nuestros autores pero que no quisimos tomar aquí: el marxismo y el psicoanálisis.

---

<sup>525</sup> Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. XXI.

<sup>526</sup> Se encuentra, por ejemplo, la tesis doctoral de Simon Bourgoin-Castonguay, titulada *Entre Histoire et Vérité : Paul Ricoeur et Michel Foucault. Généalogie du sujet, herméneutique du soi et anthropologie*, Philosophie, presentada en el 2014, la cual intenta justamente pensar al sujeto entre estas tensiones antes mencionadas y que apela mucho a la lectura del cristianismo que ambos autores realizan así como a sus concepciones sociales presentes en sus textos sobre la utopía (Ricoeur) y la heterotopía (Foucault).

El marxismo piensa a un sujeto construido en lucha ya desde la *VI Tesis sobre Feuerbach* que citamos en este trabajo y que supone que: “Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.”<sup>527</sup> Dicha idea fue sumamente importante para construir la idea de subjetividad de Michel Foucault durante su etapa genealógica, esta idea es particularmente significativa en la *Historia de la sexualidad Vol. I*, donde el deseo aparece moldeado a partir de imperativos específicos que una sociedad impone al sujeto. Ahora bien, también hay que decir que Foucault fue un férreo crítico del marxismo<sup>528</sup> y del psicoanálisis. Es precisamente en la *Historia de la sexualidad Vol. II* en donde encontramos una recapitulación de todo su proyecto y en donde se aleja de pensar al sujeto como constituido a partir de tensiones externas que lo moldean y comienza a pensar en las propias formas de gobierno que el sujeto se aplica a sí mismo. Pensada así, la introducción de *El uso de los placeres* ofrece una forma original de narrar al sujeto dentro del pensamiento de Foucault, fue esta parte la que nosotros quisimos desarrollar.

François Dosse nos dice que la relación de Ricoeur con Marx fue sumamente fructífera, de hecho, durante la década de los treinta del siglo XX, Ricoeur estuvo influido principalmente por el marxismo y el protestantismo.<sup>529</sup> Según el mismo Dosse, la denuncia que Marx realiza a la alienación y la posibilidad de salir de la ideología fueron características que influyeron fuertemente el personalismo de Gabriel Marcel y de Paul Ricoeur en sus primeras propuestas filosóficas, de hecho, Dosse menciona que algunos ricoeurianos encuentran en esta primera postura personalista la raíz de la filosofía de Ricoeur respecto al sí mismo, el cual tendría un carácter de confrontación respecto al yo individualista y en una constante relación con los otros.<sup>530</sup> Encontramos, entonces, una influencia muy fuerte del “narrarse en lucha” en el sí mismo de Paul Ricoeur.

---

<sup>527</sup> *Supra.*, p. 65.

<sup>528</sup> Así, por ejemplo, en *Las palabras y las cosas* Foucault categoriza al marxismo como parte de la episteme moderna, junto al capitalismo, pues para él el marxismo no era una respuesta nueva y original al problema del capital, sino simplemente una contestación a éste, así nos dice: “En el nivel profundo del saber occidental, el marxismo no ha introducido ningún corte real”. Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p. 276.

<sup>529</sup> Dosse, François, *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, p. 58.

<sup>530</sup> *Ibid.*, pp. 53-54.

El psicoanálisis también supone a un sujeto constituido en lucha, la lucha que se opera para construir al sujeto parte de pensarse como producto de una tensión entre el consciente y el inconsciente (según la primera tópica) o entre el superyó y el ello (en la segunda). Dichos choques dan como resultado al sujeto y las partes de éstos pueden ser pensados como correlatos que forman parte de la vida del individuo, la civilización, la madre, el padre, etc. Así, Sigmund Freud en *El malestar en la cultura* nos dice cómo es que se construye el yo de la siguiente manera:

El lactante aún no discierne su yo de un mundo exterior, como fuente de las sensaciones que le llegan. Gradualmente lo aprende por influencia de diversos estímulos. [...] Con ello comienza por oponérsele al yo un «objeto», en forma de algo que se encuentra «afuera» y para cuya aparición es menester una acción particular. Un segundo estímulo para que el yo se desprenda de la masa sensorial, esto es, para la aceptación de un «afuera», de un mundo exterior, lo dan las frecuentes, múltiples e inevitables sensaciones de dolor y displacer que el aún omnipotente principio del placer induce a abolir y a evitar. Surge así la tendencia a disociar del yo cuanto pueda convertirse en fuente de displacer, a expulsarlo de sí, a formar un yo puramente hedónico, un yo placiente, enfrentado con un no-yo, con un «afuera» ajeno y amenazante.<sup>531</sup>

Es así, cómo Freud nos narra una subjetividad, que toma la forma del yo y que se ha construido en lucha, en una tensión constante entre el «afuera» y el «adentro», entre el placer y el displacer, entre el sujeto y el objeto, entre el mundo y él mismo.

En todo caso, tanto Foucault como Ricoeur criticarán al *triángulo edípico*<sup>532</sup> que construye al sujeto. Como ya vimos, Ricoeur pensará en el psicoanálisis como una forma de interpretación, sujeta al equivocismo y en el libro dedicado a ello, *Freud: una interpretación de la cultura*, intentará describir las formas en las que el psicoanálisis interpreta el estado anímico de las personas. Foucault por otra parte, supondrá igualmente que la idea de represión no es más que una hipótesis que puede ser puesta a prueba y leída de otra forma. Ahora bien, a pesar de todas las críticas que realizan al psicoanálisis y de que ambos plantearan que el sujeto no es el resultado neutral y transparente del

---

<sup>531</sup> Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, pp. 61-62.

<sup>532</sup> Este es un concepto aparecido en *El Anti Edipo* de Deleuze y Guattari, donde se piensa al hijo como producto de la mamá y del papá, es decir al sujeto como producto de un choque de fuerzas. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Anti-Edipo*, p. 22.

triángulo edípico, tanto Ricoeur como Foucault siguen narrando a un sujeto constituido en lucha, una lucha muy diferente a la del marxismo y a la del psicoanálisis, pero lucha al final de cuentas.

Así, a partir de todo lo anteriormente dicho, podemos decir que el principal distanciamiento crítico con nuestros autores y la respuesta a la pregunta ¿para que necesitamos una poética de sí? Es la misma: para dejar de narrarnos en lucha, para dejar de pensar al sujeto como agente y sufriente, dejar de pensar que la confrontación y el choque es lo que nos constituye, para pensar, finalmente que podemos pensarnos de otra forma, como un producto estético creado por nosotros y ofrecido a los demás.<sup>533</sup>

\*\*\*

Las *líneas de investigación abiertas* por esta tesis son varias y nos gustaría dividir las en tres, éstas no solamente se presentan como líneas de continuación argumentativa de lo aquí expuesto, sino que también suponen su aplicación y su crítica. Una primera continuación de lo aquí expuesto, de los argumentos ya desarrollados, sería el desarrollo descriptivo de las relaciones entre la subjetividad contemporánea y ciertas expresiones concretas, en este sentido, una línea de investigación sería la de la aplicación. Así, se intentaría pensar en subjetividades específicas al lado de expresiones culturales específicas. Dicha conexión, en términos generales, ya se encuentra en Ricoeur, así:

Esta conexión entre ipseidad e identidad narrativa confirma una de mis más antiguas convicciones: el *sí* del conocimiento de sí no es el yo egoísta y narcisista cuya hipocresía e inseguridad, cuyo carácter de superestructura ideológica así como el arcaísmo infantil y neurótico, han denunciado las hermenéuticas de la sospecha. El *sí* del conocimiento de sí es el fruto de una vida examinada, según la expresión de Sócrates en la *Apología*. Y una vida examinada es, en gran parte, una vida purificada, clarificada, gracias a los efectos catárticos de los relatos tanto históricos como de ficción transmitidos por nuestra cultura. La ipseidad es así la de un *sí* instruido por las obras de la cultura que se ha aplicado a sí mismo.<sup>534</sup>

---

<sup>533</sup> Precisamente en los demás, en los otros, es donde esta estética se vuelve ética, y es también ahí donde se muestra que el sujeto no es el dueño de su propio sentido.

<sup>534</sup> Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración III*, p. 998.

En este sentido, esta línea de investigación podría pensar en una obra de arte específica para después realizar un análisis de la subjetividad que la produce.

Una segunda línea de investigación que se desprende de este trabajo sería proponer una investigación que ahonde sobre las condiciones previas a la construcción de la subjetividad, dicho trabajo partiría de establecer compromisos metafísicos específicos y podría ahondar sobre si las determinaciones de la subjetividad obedecen a una causalidad mística o a lo contrario, la aleatoriedad y el azar. Como se comentó antes, esta tesis intenta pensar solamente en términos pragmáticos y poéticos, nos interesa el cómo y no el origen.

Otra línea de investigación que se desprende de este proyecto y cuyos argumentos podrían ser trabajados a partir de algunos argumentos aquí desarrollados es la referente al performance. No cabe duda de que este es un campo de investigación sumamente fructífero, desde la idea de pensar en el “performance de género” planteado por Sanna y por Butler a partir de los enunciados performativos de Austin. Asimismo, el libro *Performance. Hacia una filosofía de la corporalidad y el pensamiento subversivos* de Miroslava Salcido junto con los llamados Estudios Avanzados de Performance<sup>535</sup> liderados por Hemispheric Institute of Performance and Politics están llevando al performance al nivel de una metodología y de una epistemología capaz de aplicarse a las ciencias sociales. Pensar en qué tipo de subjetividad se desprende de estas prácticas podría ser posible a partir de la poética de sí.

Por último, la cuarta línea de investigación abierta que podría ser continuada a partir de esta tesis sería la de pensar en la investigación filológica realizada a partir del concepto de *Selbsheit* y sus traducciones. Dicha investigación versaría sobre los problemas hermenéuticos en torno a la traducción de dicho concepto e intentaría rastrearlos más allá de Heidegger, remarcar una línea histórica del concepto de *sí mismo* (self y *selbt*, pero también *se ipsum*). En el fondo esta es una de las líneas abiertas más importantes de este trabajo ya que parte de las tensiones entre hermenéutica y traducción.

---

<sup>535</sup> Cfr. Taylor, Diana y Fuentes, Marcela (comp.) *Estudios avanzados del performance*.

Realizar este trabajo partiría de tratar comprender una raíz alterna al yo en cómo occidente ha interpretado a sus individuos.

De lograrse realizar esto, además de poder situar a los pensadores occidentales, sus contradicciones y sus avances, también podríamos comprender cómo es que podríamos comprendernos a nosotros mismos desde otras epistemologías, desde las raíces no occidentales o semi-occidentales. Si se comprobase que el problema del yo y del sí mismo es completamente occidental, se abriría igualmente una nueva línea que versaría sobre las interpretaciones y los equívocos que han surgido en las diferentes culturas que se han asimilado a la occidental, estos conflictos seguirían siendo hermenéuticos, por tratarse de problemas de traducción, y así podríamos hablar de distintas hermenéuticas y poéticas de la subjetividad.

## Fuentes de consulta:

- Agamben, Giorgio, *¿Qué es un dispositivo?*, Anagrama, España, 2015.
- Amengual, Gabriel, *Modernidad y crisis del sujeto*, Caparós Editores, España, 1998.
- Aristóteles, *Ética*, Gredos, España.
- \_\_\_\_\_, *Ética Nicomaquea*, UNAM, México, 1972.
- \_\_\_\_\_, *Obras esenciales I*, Gredos, España.
- \_\_\_\_\_, *Parva Naturalia*, Jus, México, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Poética*, edición griego-español, Akal, España, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Tratados de lógica*, Gredos, España.
- Bagiotto Botton, Viviane, *El nacimiento de la subjetividad y la re-invencción del cuerpo. Un estudio de Michel Foucault*, Tesis Doctoral, UNAM, México, 2015.
- Bárcenas Monroy, Ignacio, *La ontología del presente como posibilidad de reinvencción política y ética en el pensamiento de Michel Foucault: crítica al sujeto moderno y prácticas de subjetivación contemporánea*, Tesis Doctoral, UNAM, México, 2019.
- Barthélémy, Annie, “Herméneutiques croisées. Conversation imaginaire entre Ricœur et Foucault”, *Études Ricœuriennes*, Vol. 1, No. 1, Francia, 2010, pp.55-67.
- Beuchot, Mauricio, *Belleza y analogía*,
- \_\_\_\_\_, *Metafísica poética*, Academia Mexicana de la Lengua, México, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Perfiles esenciales de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Tratado de hermenéutica analógica*, Ítaca, UNAM, México, 1992.
- Bourgoin-Castonguay, Simon, *Entre Histoire et Vérité : Paul Ricoeur et Michel Foucault. Généalogie du sujet, herméneutique du soi et anthropologie*, Philosophie, Université Paris-Est, 2014.
- Bozal, Valeriano (ed.), *Historia de las ideas estéticas y teorías artísticas contemporáneas, Vol. II*, La Balsa de Medusa, Madrid, 1996.
- Cabestan, Philippe, “Qui suis-je ? identité-ipse, identité-idem et identité narrative”, *Le philosophe*, Francia, 2015, pp. 151-160.
- Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault*, Siglo XXI, Argentina, 2011.

- Changeux, Jean-Pierre y Ricoeur, Paul, *La naturaleza y la norma*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.
- Cuesta Alonso, Marcelino (comp.), *Imágenes y discursos de la modernidad II*, Ediciones IMD, España, 2013.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, España, 1987.
- Deleuze, Gilles, y otros, *Michel Foucault, Filósofo*, Gedisa, España, 1999.
- Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *El Anti Edipo*, Paidós, España, 2010.
- Descartes, René, *Obras esenciales I*, Gredos, España.
- Descartes, René, *Obras esenciales II*, Gredos, España.
- Dosse, François, *Paul Ricoeur: los sentidos de una vida*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2013.
- Dreyfus, Hubert L., Rabinow, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Ediciones Nueva Visión, Argentina, 2001.
- Fabien, Nègre, “L'esthétique de l'existence dans le dernier Foucault”, *Raison présente*, No. 118, Francia, 1996, pp. 47-71.
- Fabris, Adriano, *El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje*, Akal, España, 2001.
- Ferraris, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*, Siglo XXI,
- Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, versión electrónica.
- \_\_\_\_\_, *El coraje de la verdad*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2011.
- \_\_\_\_\_, *El gobierno de sí y de los otros*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2011.
- \_\_\_\_\_, *El orden del discurso*, Tusquets Editores, Mexico, 1999.
- \_\_\_\_\_, *El nacimiento de la clínica*, Siglo XXI, México, 2010.
- \_\_\_\_\_, *El nacimiento de la Biopolítica*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2012.
- \_\_\_\_\_, *El origen de la hermenéutica de sí*, Siglo XXI, México, 2016.
- \_\_\_\_\_, *El poder, una bestia magnífica*, Siglo XXI, México, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Escritos esenciales*, Paidós, España, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*, Siglo XXI, México, 2013.

- \_\_\_\_\_, *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*, Siglo XXI, México, 2019.
- \_\_\_\_\_, *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 2010.
- \_\_\_\_\_, *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- \_\_\_\_\_, *La inquietud por la verdad*, Siglo XXI, Argentina, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Los anormales*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Nietzsche, Freud, Marx*, El cielo por Asalto, Argentina, 1995.
- \_\_\_\_\_, *¿Qué es un autor?*, Ediciones Literales, Argentina, 2010.
- \_\_\_\_\_, *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, Siglo XXI, Argentina, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Seguridad, territorio, población*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Sobre la ilustración*, Tecnos, España, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Tecnologías del yo*, Paidós, España, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Una lectura de Kant*, Siglo XXI, Argentina, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 2010.
- Frank, Manfred, *¿Qué es Neoestructuralismo?*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
- Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, España, 2010.
- Gadamer, Hans-Georg, *La actualidad de lo bello*, Paidós, España, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Verdad y Método I*, Ediciones Sígueme, España, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Verdad y Método II*, Ediciones Sígueme, España, 2002.
- González, Antonio, “El problema del sujeto”, *Cuadernos Salamantinos de Filosofía*, Vol. 41, pp. 174-193, España, 2014.
- Groys, Boris, *Antología*, COCOM, México, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Art Power*, MIT Press, EE. UU., 2008.
- \_\_\_\_\_, *Going Public*, Stenberg Press, EE. UU., 2010.
- Guzmán, Adriana, Díaz Cruz, Rodrigo y Johnson, Anne W. (comp.), *Dilemas de la representación: presencias, performance, poder*, UAM, México, 2017.
- Heidegger, Martin, *Arte y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Carta sobre el humanismo*, Alianza Editorial, España, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Estudios sobre mística medieval*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

- \_\_\_\_\_, *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.
- \_\_\_\_\_, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012.
- Kant, Immanuel, *Antropología*, Alianza editorial, España, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Crítica del discernimiento*, Alianza editorial, España, 2012.
- \_\_\_\_\_, *Crítica de la razón pura*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Crítica de la razón práctica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.
- \_\_\_\_\_, *Los progresos de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
- Masaiá, Clavel, Juan, et al., *Lecturas de Paul Ricoeur*, Universidad Pontificia Comillas, España, 1998.
- Michel, Johann, *Ricoeur y sus contemporáneos*, Siglo XXI, España, 2014.
- Nietzsche, Friedrich, *Obras esenciales I*, Gredos, España.
- \_\_\_\_\_, *Obras esenciales II*, Gredos, España.
- \_\_\_\_\_, *Obras esenciales III*, Gredos, España.
- \_\_\_\_\_, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, España, 2010.
- Olvera Romero, Caleb, *Las disoluciones de la primera persona*, Miguel Ángel Porrúa, México, 2012.
- Picos Bovio, Rolando, *Amistad y verdad; estética de la existencia y construcción de la subjetividad moderna*, Tesis Doctoral, UAZ, México, 2009.
- Quan Kuang, *Une ontologie de la liberté dans l'oeuvre de Paul Ricoeur*, Université de Strasbourg, Francia, 2016.
- Ricoeur, Paul, *Caminos de reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, España, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Freud, una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 2012.
- \_\_\_\_\_, *El conflicto de las interpretaciones*, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- \_\_\_\_\_, *El mal*, Amorrortu, España, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Del texto a la acción*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- \_\_\_\_\_, *Teoría de la interpretación*, Siglo XXI, México, 2017.

- \_\_\_\_\_, *Tiempo y narración I*, Siglo XXI, México, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Tiempo y narración II*, Siglo XXI, México, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Tiempo y narración III*, Siglo XXI, México, 2009.
- \_\_\_\_\_, *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.
- \_\_\_\_\_, *La metáfora viva*, Trotta Editorial, España, 1977.
- \_\_\_\_\_, *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*, Siglo XXI, México, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 2011.
- Roman, Sébastien, *Hétérotopie et utopie pratique : comparaison entre Foucault et Ricoeur*, Le Philosophoire, Vrin/Éditions Association Le Lisible et l'Illisible 2015, L'utopie, pp.69-86.
- Taylor, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014.
- Taylor, Diana, *Performance*, Asunto Impreso Ediciones, Argentina, 2012.
- Taylor, Diana y Marcela Fuentes (comp.) *Estudios avanzados del performance*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011.
- Salcido, Miroslava, *Performance. Hacia una filosofía de la corporalidad y el pensamiento subversivos*, Secretaría de Cultura, México, 2018.
- Sánchez Antonio, Juan Carlos, *Implicaciones éticas y políticas en torno al problema del sujeto en la filosofía de Michel Foucault*, Tesis Doctoral, UNAM, México, 2016.
- Sanna, Maria Eleonora, *Pratiques de Soi et Performance de Genre : la construction des sujets politiques entre Pouvoir et Autonomie. Une lecture croisée de Michel Foucault et Judith Butler*, Political science, Université Paris VIII Vincennes-Saint Denis, 2006.
- Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Fontamara, México, 2011.
- Shiner, Larry, *La invención del arte*, Paidós, España, 2004.
- Sierra Gutiérrez, Francisco, "Unidad y diversidad en la obra de Ricoeur," *Universitas Philosophica*, Colombia, 2005, pp. 125-140.
- Vallée, Marc-Antoine, "Quelle sorte d'être est le soi? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi", *Études Ricoeuriennes*, Vol. 1, No. 1, Francia, 2010, pp. 34-44.

- Vázquez Lobeiras, María de Jesús, “Immanuel Kant: el giro copernicano como ontología de la experiencia”. *Éndoxa: series filosóficas*, número 18, UNED, España, 2004, pp. 69-93.
- Veyne, Paul, *Foucault, pensamiento y vida*, Paidós, España, 2009.
- Wahl, Jean, *Tratado de metafísica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
- Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, UNAM, México.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Alianza Editorial, España, 2012.