



---

---

UN EXTRAÑO DOBLE EMPÍRICO TRASCENDENTAL:  
KANT, EL COMIENZO DEL SUEÑO ANTROPOLÓGICO\*

A STRANGE DOUBLE EMPIRICAL TRANSCENDENTAL  
KANT, SLEEP ONSET ANTHROPOLOGICAL

GABRIEL OCAMPO SEPÚLVEDA<sup>†</sup>  
Universidad del Quindío - Colombia

Φ

*Resumen*

El recorrido del presente escrito tendría la intención de reconocer que el problema ontológico/antropológico sobre nosotros mismos se encuentra lejos de haber encontrado alguna respuesta plausible. Tanto ir y venir alrededor de lo mismo no muestra sino que el problema aún nos quema desde el interior. El asunto se encuentra lejos de una buena explicación a pesar de lo que contrariamente sostienen los cienciolatras y modernolatras que consideran que todo problema, aún los filosóficos, se soluciona con lógica, números, tecnología y buena administración. Aunque, de ninguna manera propondría el lado opuesto, lo irracional.

152

**Palabras clave:** Yo, sujeto, desconstrucción, trascendental, empírico.

*Abstract*

The path of the present research paper has the purpose of recognise that the ontological/anthropological problem about us is far from having a plausible answer. So many back and forth around the same is a sign that the problem is still burning us, the matter is far from having reached a good explanation despite the words of the ones who profess a blind faith on science and modernity and argue that every problem, even the philosophical ones, can be solved with logic, numbers, technology and good management. Nonetheless, the paper does not tend to the opposite side, the irrationalism.

**Keywords:** self, subject, deconstruction, transcendental, empirical.

---

\* Recibido, febrero 12 de 2012. Aceptado, junio 04 de 2012

<sup>†</sup> Contacto: gocampo@uniquindio.edu.co



El recorrido del presente escrito tendría la intención de reconocer que el problema ontológico/antropológico sobre nosotros mismos se encuentra lejos de haber encontrado alguna respuesta plausible. Tanto ir y venir alrededor de lo mismo no muestra sino que el problema aún nos quema desde el interior. Hoy, sin querer reconocer ni mucho menos que se pueda hacer filosofía con cronometro, es decir, la pérdida de la mayor fortaleza de la filosofía, la pérdida de la palabra y reducir todo discurrir filosófico a un número determinado de palabras bien articuladas, según el canon, menos de trescientos el discurso es insuficiente, más de trescientos el discurso es retórico, trescientos es la medida exacta del problema bien planteado, hoy siendo retórico según el canon, hablaré de la muerte, funeral e incineración de la idea del sujeto de la modernidad a través de la discusión de Foucault con el pensamiento kantiano, no obstante, reconociendo que aún seguimos cargando con ese cadáver. ¿A dónde llegaré? A reconocer que el asunto se encuentra lejos de una buena explicación a pesar de lo que contrariamente sostienen los cienciolatras y modernolatras que consideran que todo problema, aún los filosóficos, se soluciona con lógica, números, tecnología y buena administración. Aunque, de ninguna manera propondría el lado opuesto, lo irracional.

153

Si a través del título del presente escrito pudiéramos pensar que el tema propuesto en sí mismo nos causa una gran perplejidad, de una cosa podríamos estar seguros, y es que, Descartes es el punto de partida obligado de todo examen que tenga que ver con la concepción moderna de *Yo*. Y este *Yo*, no es otro que,

El que se atribuye cualidades intrínsecas que permite discernir entre el conocimiento verdadero y el falso, y entre lo real y lo aparente; que se percibe como indisoluble en su identidad y consistente en sus convicciones; que cree conocer la racionalidad de la historia (y de su historia personal) y deducir de allí la capacidad para guiar esas mismas historias; y que se declara sujeto ‘trascendental’ por cuanto se presume dotado de una moral de validez universal, o de la facultad para remontar el conocimiento de la realidad hasta sus razones últimas (Hopenhayn 11).



No obstante, en nuestro tiempo se ha puesto de moda la tesis según la cual el sujeto moderno – en todas sus matizaciones: cual ‘*pura apercepción*’, como *Yo, hombre, persona, individuo, o sujeto*- está ‘acabado’ tanto en el ámbito teórico como en el práctico. Si bien, la tesis no es nueva, hoy se sostiene sobre todo desde posiciones que se autodesignan como ‘*postmodernas*’ o ‘*deconstructivistas*’. En ese sentido, para Hopenhayn,

El concepto de sujeto (yo) tiene algo de inagotable: cuanto más se lo impugna más se lo perpetúa como tema de interpelación. Nunca se ha profundizado tanto en torno al sujeto (yo) como en la filosofía que lo niega. Para removerlo y atizarlo, nada mejor que ir a sus sepultureros: Nietzsche, Heidegger y Foucault. En la fogata donde se inmola el concepto, también se inmortaliza su cadáver (11).

Manfred Frank sostiene que el predicado ‘*postmoderno*’ parece indicar un sentimiento sordo, aunque muy difundido, de que los potenciales interpretativos y las reservas de creación de sentido de la edad moderna se han agotado o que su evidencia ha perdido credibilidad. Algunos autores que se presentan como ‘postmodernos’ vinculan el agotamiento del paradigma de la modernidad con la ‘muerte de Dios’ y por consiguiente, con el agotamiento del sujeto. Así, esta forma nueva y postmoderna de censura de la racionalidad la reduce Michel Foucault con los siguientes términos: “la *tortura* es la razón, su *agente* o *verdugo* es el sujeto” (8). En ese sentido, nos dice Hopenhayn que:

[...]La muerte de Dios [...] implica varias otras muertes: es *la muerte de un sujeto* que se autodefine como criatura, efecto o analogía de un principio que lo trasciende desde el comienzo; *la muerte de la metafísica*, entendida como perspectiva que establece la distinción categórica entre conocimiento verdadero y falso, entre lo esencial y lo aparente, entre el sujeto y el mundo, y entre pensamiento y fenómeno; *la muerte del principio* que garantiza la certeza y la posibilidad de una unidad interna en el sujeto, llámese ese principio Razón o conciencia; *la muerte de la teleología en la historia* (es



decir, de la historia como marcha ascendente hacia un orden superior) y, con ello, del principio que permite derivar hacia el futuro la promesa de una redención individual en un reencuentro universal; *la muerte del mito moderno del progresivo dominio de la acción personal* sobre las condiciones externas que inciden en su desarrollo; y *la muerte de las cosmovisiones estables*, de la temporalidad ordenada, de todo un *centro* en torno al cual sea posible articular nuestras ideas; en fin, *la muerte de la certeza y autoconfianza del yo*. ‘*Mi hipótesis*, propone Nietzsche, el sujeto como multiplicidad [...] (19-20, énfasis mío).

Aquí la crítica postmoderna se encuentra con la del deconstructivismo. ‘*Deconstrucción*’ o ‘*destrucción*’ en términos heideggerianos, significa un demoler el edificio levantado por el espíritu occidental, no con el propósito de no dejar piedra sobre piedra, sino para poner de manifiesto sus planos arquitectónicos y eventualmente, habida cuenta de su crisis, re-*construirlo* de nuevo y en forma diferente. Dice Heidegger:

155

La destrucción tampoco tiene el sentido negativo de un sacudirse la tradición ontológica; debe, a la inversa, acotarla dentro de sus posibilidades positivas, y esto quiere decir siempre dentro de sus límites, que le están dados fácticamente con la manera de hacer la pregunta en cada caso y la limitación del posible campo de la investigación impuesta de antemano por esta manera (22-23).

Pero, ¿qué es lo que se le reprocha al principio de la subjetividad? Nietzsche, declara que “el sujeto es pura ficción [...] no existe en absoluto el *ego*, del que se habla cuando se recrimina el egoísmo” (269). Nos dice Nietzsche,

El *sujeto*, el *objeto*, el *atributo* – tales distinciones son inventadas y ahora se imponen como un esquema sobre todos los fenómenos de la apariencia-. La observación básicamente falsa es que yo crea que *soy yo* quien hace algo, sufre algo, ‘tiene’ algo, ‘tiene’ alguna cualidad [...] creemos con tanta convicción en nuestra creencia que por



ella imaginamos la ‘verdad’ , la ‘realidad’ y la ‘sustancialidad’ en general. El ‘sujeto’ es la ficción según la cual una serie de estados similares en nosotros constituyen el efecto de un sustrato: pero somos nosotros quienes primero hemos creado la similitud de esos estados [...] (269, 274).

Sin embargo, sostiene Frank que, el no prestar atención a las irracionalistas ‘superaciones de Occidente’ , por un lado, y a la ‘filosofía del sujeto’ , por otro, no nos preserva contra su retorno en el propio pensamiento, orientado hacia metas similares. Para Bloch: La cuestión ha de plantearse ante todo de forma racional (Cf. Frank 12-13).

Es así que bajo la égida de la crítica postmoderna a la idea de sujeto que se enmarcará el presente escrito con no otra intención que presentar de manera sucinta la forma como Foucault creyó haber participado en el funeral de la idea cartesiana del *cogito* y que por más de trescientos años definió – y tal vez, lo siga definiendo- el pensamiento occidental.

156

Su estilo peculiar de pensamiento en cada una de sus obras lo ha individualizado como uno de los filósofos más controvertidos de los últimos tiempos. Según el mismo Foucault, todo su arte está atravesado por una profunda impertinencia, a saber: *negarse a aceptar las normas de cortesía filosófica que restringen el dominio de lo que puede ser interrogado dentro de unos marcos estrictos y que convierten el pensamiento en un juego de problemas ‘bien planteados’* .

Si bien es cierto que en algunas ocasiones el pensamiento de Foucault ha sido objeto de rápidas trivializaciones y que éste igualmente se ha visto reducido a una estrecha lista de clichés: *la muerte del hombre, el poder, biopolítica, tecnologías del yo, subjetivación*, entre muchos otros; la filosofía de Foucault sigue siendo algo más que una simple reducción a *frases de cajón*, es una máquina de interrogar nuestra cultura. Por tanto, a partir de la interrogación, Foucault le opuso resistencia a lo que la cultura Occidental había considerado, sin crítica alguna, como verdadero; es decir, Foucault resistió pensando.



Aunque, es difícil inscribir su pensamiento, Foucault mismo sostiene que, “*Si cabe inscribir a Foucault en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant y en la que su empresa (la de Foucault), podría denominarse una historia crítica del pensamiento*” (Foucault 1999 363, 368). De hecho, el mismo Foucault (1983) escribe en una elogiosa reseña del libro de Ernst Cassirer, “*La filosofía de la Ilustración*”, que todo pensamiento moderno es, en cierto sentido, neo-kantiano. Por tanto, se pregunta Foucault, “¿acaso no fue Kant quien dijo: no se aprende filosofía, se aprende a filosofar?” (Morey 19).

En varios sentidos se puede presumir la marcada semejanza entre el pensamiento foucaultiano con el proyecto kantiano, especialmente, en la muy conocida tríada de preguntas, a saber: *¿qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué podría razonablemente esperar?* Empero, se hace visible una marcada diferencia entre el planteamiento de ambos filósofos: Foucault asume sus interrogantes de forma netamente genealógica: históricamente. Así, frente a Kant, Foucault rechaza cualquier tipo de premisa que contenga un fundamento trascendental o universal.

157

Y es precisamente en su escrito *Las palabras y las cosas* (1978) donde se puede percibir un Foucault como fuerte crítico de Kant. En palabras de Foucault, en filosofía hay dos posiciones bien definidas, la de los Ideólogos como la última de las filosofías clásicas y que propende por una ciencia de las ideas articulada como análisis exhaustivo de la representación. Y en el otro extremo, la de Kant, que se pregunta por “las condiciones que permiten la existencia de toda representación del mundo en general” (273). De tal suerte,

La Crítica hace resurgir la dimensión metafísica que la filosofía del siglo XVIII había querido reducir por el solo análisis de la representación. Pero, a la vez, abre la posibilidad de otra metafísica cuyo propósito sería interrogar, más allá de la representación, todo lo que es la fuente y el origen de ésta; permite así estas filosofías de la vida, de la voluntad, de la palabra, que el siglo XIX va a desplegar en el surco de la crítica (*Id.* 238).



Así, sobre el eje trascendental que señala la filosofía kantiana van a desplazarse, a finales del siglo XVIII, los análisis sobre el lenguaje, la vida y la riqueza. Por tanto, el recurso a una instancia trascendental abrió dos formas posibles de pensamiento: la una busca las condiciones de posibilidad de la experiencia del lado del sujeto – reflexión trascendental kantiana-; y la otra que interroga del lado de los objetos: así, vida, trabajo, lenguaje aparecen como trascendentales; o como también los llama Foucault, *semi-trascendentales* que posibilitan el conocimiento objetivo de las formas del lenguaje, los seres vivos o las leyes de la producción (Cf. Morey 151).

En definitiva, según Foucault (1978), desde Kant se puede considerar una antropología como analítica del hombre que ha tenido, con certeza, un papel constitutivo en el pensamiento moderno, y de la que aún, en buena parte, no nos hemos podido separar. 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. Esto había sido formulado ya por Kant al agregar una última interrogación a las tres preguntas críticas (¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar?) y que están relacionadas con una cuarta, y en cierta forma, dependen de ella: ¿qué es el hombre? (Cf. Foucault 331). Sostiene Foucault que,

Hemos visto ya, que esta pregunta, recorre el pensamiento desde principios del siglo XIX: es ella la que efectúa, bajo cuerda y de antemano, la confusión de lo empírico y lo trascendental cuya partición había mostrado, sin embargo, Kant. Por ella, se ha constituido una reflexión de nivel mixto que caracteriza la filosofía moderna... Y he aquí que en este pliegue se adormece de nuevo la filosofía en un sueño nuevo; ya no el del dogmatismo, sino el de la antropología. Todo conocimiento empírico, siempre y cuando concierna al hombre, vale como posible campo filosófico, en el que debe descubrirse el fundamento del conocimiento, la definición de sus límites y, por último, la verdad de toda verdad. La configuración antropológica de la filosofía moderna consiste en desdoblar el dogmatismo, repartirlo en dos niveles diferentes que se apoyan uno en otro y se limitan uno a otro: el análisis pre-crítico de lo que el hombre es en su esencia



se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre (*Id.* 332).

Según Foucault,

Es posible que la antropología constituya la disposición fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros. Esta disposición es esencial ya que forma parte de nuestra historia; pero está en vías de dissociarse ante nuestros ojos puesto que comenzamos a reconocer, a denunciar de un modo crítico, a la vez el olvido de la apertura que la hizo posible y el obstáculo testarudo que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo (*Id.* 333).

Se podría decir que la finitud del hombre, marcada, según Foucault por la filosofía kantiana, está determinada por la “falta”, en el sentido de carencia, de pérdida, es decir, pérdida de la salud, pérdida del objeto deseado, pérdida de la palabra. Por tanto, se determinan los márgenes respecto de aquello que “nos falta”, en la medida en que se es un ser encerrado en los límites de la vida, el deseo y el lenguaje (Cf. Díaz 65). Este pensamiento introduce lo que Foucault denominó los “dobles” del hombre moderno, e inventa al hombre mismo. Foucault, en los últimos capítulos de *Las palabras y las cosas* (1978), se refiere a *una estética, una dialéctica y una analítica* (Cf. 310, 313), en obvia relación con el pensamiento kantiano (Díaz 65).

159

Así, en el análisis *estético-trascendental* se marca la duplicidad empírico – trascendental del hombre: este ser finito cuya constitución como sujeto se instaura en elementos necesarios y universales. En el análisis *dialéctico – trascendental* se estudian las condiciones históricas del conocimiento: esta posibilidad del ser finito que continuamente puede abrirse a nuevos horizontes. En la *analítica de la finitud* se consideran las imposiciones que, desde el exterior, señalan el límite del que surgirá el hombre: este ser vivo, que desea (por eso trabaja), y que habla.





A decir de Foucault, la cultura moderna puede pensar al hombre porque piensa lo finito a partir de él mismo. El “humanismo” del renacimiento y el “racionalismo” de la época clásica han podido dar un lugar de privilegio a los seres humanos en el orden del mundo, pero no han podido pensar al hombre. Ellos y quienes los precedieron pensaban lo finito a partir de lo infinito; es decir, desde el cosmos, la naturaleza, el espíritu, la humanidad, entre otros. En cambio, en la modernidad – según Foucault, a partir del siglo XIX – se inventó “al hombre”, el cual se puede pensar tan sólo desde lo finito. Pero, se piensa desde la representación del hombre mismo como ser vivo que trabaja y habla (Foucault 1978 60).

En definitiva, el lugar que ocupa la antropología, como analítica del hombre, sería el lugar que dejó vacía la representación. A partir de las cuatro preguntas kantianas: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar?, ¿qué es el hombre?, se puede decir que la cuarta es la que recorre el pensamiento desde el siglo XIX hasta nuestros días. Kant, que había mostrado la diferencia entre los ámbitos empírico y trascendental, despertó a la filosofía de su sueño dogmático. Pero hizo que Occidente se encantara en el sueño antropológico. Fue la crítica kantiana la que prescribió como tema para la filosofía el pensamiento de la finitud. Se trató, desde entonces, de definir al hombre a partir de síntesis empíricas, mediante las cuales no se accede a un reino humano sino a una duplicación empírica que hace valer al ser vivo que trabaja y habla como fundamento de su propia finitud. Según Foucault, sólo se podrá volver a pensar sin ataduras antropológicas si se destruye el cuadro formado por *la analítica de la finitud, la duplicidad empírico-trascendental, el juego entre el cogito y lo impensado y el retroceso del origen* (Cf. Foucault 1978 64).

Desde Kant, el sujeto finito se trasciende en infinito. El sujeto se convierte en objeto. Va y viene en este impulso precipitado en el que al auto-descubrirse limitado se descubre también con una razón que lo trasciende. Cuando ya no tiene más elementos para preguntarse con propiedad por un Dios, los tiene para preguntarse por sí mismo. No puede conocer lo trascendente. Pero



puede preguntarse por sí mismo. Es finito, pero su estructura de conocimiento reviste formas universales y necesarias. Con estos elementos contradictorios comienza el drama teórico de la modernidad. La razón finita es capaz de conocimiento infinito (*Id.* 121). En suma, el hombre es presentado en una posición de privilegio, es decir, como sujeto soberano; una posición que ni el humanismo renacentista ni el racionalismo clásico le habían asignado, sin embargo, a decir de Foucault, era una posición esencialmente inestable. El hombre aparece, en la analítica de la finitud, como “un extraño doble empírico trascendental”, en el que es tanto objeto de conocimiento y sobre quien el conocimiento se hace posible, es decir, tanto como positividad y como fundamento.

En pocas palabras, el filósofo francés le atribuye a Kant el haber inducido, en el pensamiento del sistema moderno de conocimiento, el sueño *antropológico*, al hacer que toda la filosofía se concentrara en la pregunta *sobre el hombre*. Para Foucault, *antropología* en este contexto no se refiere a una disciplina académica sino a un *humanismo* que ha puesto la figura del *hombre* como su centro. Es decir, el *antropocentrismo* es una de las consecuencias de *la revolución copernicana de Kant* (Simons 13).

161

Foucault, igualmente, caracteriza el antropocentrismo moderno iniciado por Kant como *una analítica de la finitud*, pues, la figura del *hombre* aparece en el centro del pensamiento filosófico como una figura regida por *el proceso vital, las exigencias del trabajo, y las estructuras del lenguaje*. En ese sentido, estas limitaciones humanas se dan a conocer al *hombre*, como un conocimiento empírico y positivo del *hombre* como objeto de conocimiento.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> En relación con la lectura que hace Foucault del pensamiento kantiano, es decir, de poner la figura del *hombre* como centro del pensamiento filosófico, y de reducir toda ética kantiana a mero formalismo, la discusión sigue abierta. De ello, Schnädelbach y Norris, concuerdan en que la caracterización moderna que hace Foucault del pensamiento moderno tiene como marco de referencia tan sólo la izquierda hegeliana y la fenomenología. Además, se reconoce que la filosofía de Kant está muy relacionada con la finitud del conocimiento humano, pero no en el sentido del hombre como un ser finito, de ello se podría inferir que el pensamiento kantiano no es antropológico a la manera como Foucault sugiere. En Kant, el ser humano es tan sólo el lugar en la que la ciencia racional y la moralidad se actualizan. Según Norris, tal lectura “*puede ser vista como la variación más extrema de la objeción al supuesto formalismo de la ética kantiana que Hegel articuló por primera vez, y que por largo tiempo ha estado siendo asumida como tal por pensadores de la cohorte liberal comunitarista*” (Norris 181).



Asimismo, las finitudes positivas también sirven como puntales o condiciones de posibilidad para el conocimiento (*Id.* 14).

No obstante, la actitud negativa de Foucault hacia el pensamiento kantiano pareció matizarse un poco, cuando el pensador francés presenta un escrito sobre el conocido ensayo de Kant llamado *Una respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?* Asumiendo que muchos de sus contemporáneos encontraron que el regreso de Foucault a Kant parecía muy extraño teniendo en cuenta el rol dado por Foucault al filósofo alemán, en su escrito *Las palabras y las cosas* (1973). Allí, Foucault manifiesta una nueva valoración de la Ilustración, aclarando que no se trata de los contenidos de la Ilustración sino de lo que Foucault denominó, “*una ontología del presente*” . Piensa el filósofo francés que,

Kant se planteó la pregunta por el presente, la pregunta por la actualidad: ¿qué es lo que pasa hoy en día?, ¿qué es lo que pasa ahora?, ¿qué es el “ahora” ?; es la filosofía que se interroga sobre la historia, sin preguntarse por un origen, ni el logro de un fin interno o una teleología (Fimiani 19).

162

En varios sentidos, se podría considerar como preocupación central de Foucault la articulación de una ética apuntalada sobre los valores de *autonomía, libertad y autodeterminación alcanzada como ejercicio de la razón práctica*. En consecuencia, sin un yo no a quien atribuirle libertad no hay autonomía y sin autonomía difícilmente podría haber sujetos de imputación. De tal suerte, en torno del regreso de Foucault a Kant, hay quienes sostienen que se podría aducir que en el pensamiento del último Foucault,

Se percibe la sugerencia de un cierto residuo utópico (de corte kantiano)<sup>2</sup> [...] Este pertenece al ejercicio de la disciplina, pero esta vez no es tanto un problema de imposición alienante, sino más bien, cuestión de una normativamente reforzada autorregulación...aquí la apuesta es la libertad. Una autorregulación a través del deseo

<sup>2</sup> Este inciso es del que escribe la presente investigación



no es libertad. Por tanto, moderación es igual a libertad. En ese sentido, el ejercicio del autoperfeccionamiento está estrechamente ligado al estado de libertad (Boyne Cit. en Norris Cit. en Gutting 159).

En general, se podría sostener que con Foucault y toda la cultura postmoderna que se ha nutrido del pensamiento de éste, ha producido, en su breve existencia, un cuerpo de obras rico, audaz, exuberante, a través de todo el campo de las artes. Ha puesto sus límites sobre un número de complacientes certezas, enfrentando abiertamente algunas totalidades paranoicas, contaminando algunas perezas celosamente protegidas, atacando ciertas normas opresivas y sacudiendo ciertos fundamentos de aspecto bastante frágil. Como resultado, ha dejado perplejos a aquellos que sólo sabían bien quiénes eran y desarmó a los que necesitaban saber quiénes eran frente a aquellos demasiado ansiosos de decírselo. Produjo, en el mismo movimiento, un escepticismo vigorizador y paralizante, y descentró la soberanía del ‘hombre Occidental’, en teoría al menos, por medio de un fuerte relativismo cultural que se ha tornado impotente. De tal suerte, el postmodernismo al buscar mover el piso a sus oponentes, inevitablemente se ha encontrado sacando la alfombra debajo de sí mismo, se ha quedado sin mayor razón para resistir, y ha desarmado el poder de lo local, lo regional y lo idiosincrático, ayudando así a la homogenización llamada ‘globalización’ o ‘americanización’ del mundo. Además, al tiempo que libertario y determinista, ha soñado con que el ser humano se libere de las obligaciones, desplazándose delirantemente de una posición a otra, mientras sostiene que el sujeto es el mero efecto de fuerzas que lo constituyen por completo. Por tanto, nos ha dejado en la paradoja de la libertad de ser y la impotencia de no poder ser frente a las fuerzas que lo constituyen todo. Como sostiene John Lyons, “lo que principalmente se ha perdido ha sido la sensación de que el yo tenía un escenario sobre el cual sufrir su propio drama” (4).

163

En consecuencia, hay algo que no se puede ocultar y es la crisis que se ha producido en la concepción común de la comprensión humana, es decir, sobre la verdad, la objetividad, la identidad, la moral, la ética, problemas relacionados y muchísimos más. Anteriormente, por



ejemplo, el problema de cómo se comprenden las personas entre sí y cómo comprenden el mundo que las rodea parecía relativamente sencillo. Todo cuanto parecía nítido hace muchísimos años, hoy se ve bastante confuso.

Es un hecho, que la mayoría de las concepciones que apuntalaban las metas tradicionales, por ejemplo, de la investigación y la enseñanza han sufrido un gran remesón. Para algunos, la desaparición de los presupuestos tradicionales es un acontecimiento casi catastrófico. Para otros, por el contrario, son signos estimulantes de que la historia se encuentra en un punto de no-retorno donde no hay sino nuevas posibilidades, es decir, una nueva era.

De tal suerte, y en estrecha relación con lo que se ha sostenido con anterioridad, durante muchos años de mis estudios en filosofía, uno de mis intereses fundamentales ha sido el concepto de 'yo', aquello que enuncia Frank, el *sujeto*, el *individuo* y *la individualidad*; es decir, nuestra manera de comprender quiénes somos y si tenemos algo por qué estar en el mundo. Bien sostiene Joseph Gevaert que frente a la gigantesca empresa cultural que implica la reflexión crítica y sistemática, sobre el ser y sobre el significado del hombre como una de las tareas más urgentes de nuestro tiempo,

Muchos siguen sin duda soñando en que el progreso científico y el progreso técnico realizarán casi automáticamente una existencia mejor, o que la elaboración científica de nuevas estructuras proporcionará la clave última y definitiva para superar todas las miserias del hombre. Por otra parte, también aumentan cada día el número de los que toman sus distancias respecto de la fe absoluta en las ciencias; están convencidos de que hay en el hombre ciertos problemas que jamás podrán comprenderse y menos todavía resolverse a través de unos cambios externos y puramente materiales [...] lo anterior, podría ser una muestra en que el aumento vertiginoso de los conocimientos técnicos y analíticos de la existencia humana y del progresivo perderse por entre los laberintos de las especializaciones van acompañados de una creciente incertidumbre respecto a lo que constituye el ser profundo y último del hombre (12).



De tal manera, me atrevería a sostener que los supuestos acerca del ‘yo’, a pesar de Foucault y muchos otros postmodernos, parece que no han dejado de ser fundamentales para toda empresa que nos proponamos llevar a cabo. De ahí, el interrogante fundamental: ¿vale la pena vivir? (Cf. Camus 106). De hecho, sostiene Albert Camus,

Existe un sólo problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida merece o no merece ser vivida es responder a la cuestión fundamental de la filosofía...yo nunca he visto morir a un hombre por defender el argumento epistemológico...por tanto, pienso que el sentido de la vida es la cuestión más urgente (99).

Y es solamente a partir de la pregunta por el ser del hombre que se le puede dar contenido a esta cuestión. No obstante, ante tal panorama, habría que reconocer que estamos inmersos en un contexto donde ya no encontramos ningún sentido hablar de identidad, donde reina la incertidumbre y el desconcierto respecto de la imagen del hombre. Así, para Heidegger,

165

Ninguna época ha sabido conquistar tantos y tan variados conocimientos sobre el hombre como la nuestra [...] Sin embargo, ninguna época ha conocido al hombre tan poco como la nuestra. En ninguna época el hombre se ha hecho tan problemático como en la nuestra (189).

Así, esta creciente saturación de la cultura ha puesto en entredicho todas nuestras premisas previas sobre el yo, convirtiendo en algo extraño las pautas de relación tradicionales. No obstante, como dice Ricoeur en su *Sí mismo como otro* (1996), una de las tareas filosóficas de nuestro tiempo no es otra que comprender al sujeto, dejando de lado, la certeza cartesiana de un sujeto como fundamento último de la comprensión en sentido epistemológico, y la vaciedad de la ilusión anti-cartesiana de corte nietzscheano, para abordar un sujeto, que, además, de recuperar su cuerpo, su falibilidad, sus afecciones, sus deseos, se ha tornado oscuro, un enigma,



un objeto de estudio, aunque objeto, en últimas, más humano (Cf. Ricoeur 12). Al respecto, sostiene Aleksandr I. Solzhenitsyn,

Si el mundo no se termina hoy, habrá alcanzado la mayor crisis de su historia, igual en importancia al paso de la Edad Media al Renacimiento. Esto nos demandará un nuevo ardor espiritual; tendremos que emerger a un punto de vista superior, hacia un nuevo nivel de vida, donde nuestra naturaleza física no sea repudiada como en el Medioevo y donde, con mucha mayor importancia, nuestro espíritu no sea pisoteado como en la Edad Moderna.

Este ascenso es similar a una escalada a la siguiente etapa antropológica. Nadie en este mundo ha dejado otro camino [...] se trata de ir hacia arriba (Solzhenitsyn Cit. en Sierra 1).

Precisamente, y con base en la anterior cita, puede uno atreverse a aseverar en esta nueva cultura, en la constitución de estas nuevas formas de ser, de pensarse, de sentirse, de narrarse, construirse, recrearse, que ya no da más espera asumir nuevamente lo que Ricoeur nos sugiere como una tarea ineludible de la filosofía: *la comprensión hermenéutica de nosotros mismos* ◊



## Referencias

- Camus, Albert. *El mito de Sísifo. El hombre rebelde*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1965.
- Díaz, Esther. *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1995.
- Fimiani, Mariapaola. *Foucault et Kant: Critique Clinique Éthique*. Ouverture Philosophique. Paris: L' Harmattan, 1998.
- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1978.
- \_\_\_\_\_. "Review of French translation of E. Cassirer' s The Philosophy of the Enlightenment" . *Quinzaine littéraire* (1966): 1-7.
- \_\_\_\_\_. *Estética, ética y hermenéutica*. Obras esenciales. Vol. III. Barcelona: Editora Paidós, 1999.
- Frank, Manfred. *La piedra de toque de la individualidad*. Barcelona. Herder, 1995.
- Gevaert, Joseph. *El problema del hombre: introducción a la antropología filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995.
- Gutting, Gary. *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge University Press, 1994.
- Heidegger, Martín. *Ser y Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Hopenhayn, Martín. *Después del nihilismo: de Nietzsche a Foucault*. Barcelona: Andrés Bello, 1997.
- Lyons, John. *The invention of the self*. USA. Southern Illinois: University Press, 1973.
- Morey, Migue. *Lecturas de Foucault*. Madrid: Taurus Ediciones, 1983.
- Nietzsche, Friederich. *La voluntad de dominio*. Madrid: Aguilar, 1932.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. España: Siglo XXI, 1996.
- Simons, Jon. *Foucault and the Political*. London: Routledge, 1995.