

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE
MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

¿QUÉ ES LA ILUSTRACIÓN?

TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
PRESENTA

ALEJANDRO CESAR JIMÉNEZ GUTIÉRREZ



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas

Tesis Digitales

Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©

PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A ti amor, que prefieres el sabor
del entusiasmo a quedarte esperando
a que las cosas lleguen por si solas.*

*A mi padre por haberme hecho
apreciar la riqueza de los libros.*

*A mi madre por haberme apoyado
a lo largo de toda la vida.*

*Un agradecimiento muy especial a mi asesora de tesis:
Greta Rivara Kamaji por su infinita paciencia
y consejos para la realización de esta tesis.*

INDICE

Introducción.....	4
-------------------	---

Capítulo I ¿Qué es la Ilustración?

- La pregunta por la Ilustración como pregunta por el presente.....15
- La Ilustración como acontecimiento.....25
- Ilustración y Revolución.....36
- La pregunta por la Ilustración y el discurso de la modernidad.....44
- Acontecimientos y normatividad.....45

Capítulo II ¿Qué es la Crítica?

- Crítica y conocimiento en Kant.....51
- El pensamiento crítico foucaultiano frente a la crítica del conocimiento kantiana..61
- Crítica y hermenéutica.....66
- La herencia crítica de la genealogía nietzscheana.....70
- El desfase entre *Aufklärung* y crítica.....74
- Crítica y gubernamentalidad.....80
- La prueba de eventualización.....89
- La bisagra entre analítica de la verdad y pregunta por el presente.....91

Capítulo III poder, saber, sujeto: la actitud crítica moderna

- Las relaciones entre poder, saber, sujeto.....97
- La pregunta por el poder98
- Más allá del poder represivo por una analítica de las relaciones de poder.....99

• Relaciones de poder y relaciones estratégicas.....	102
• El sujeto.....	106
• El saber.....	111
• La crítica como actitud de modernidad.....	123
Conclusiones.....	126
Bibliografía.....	134

Este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude al leerlo todo lo familiar al pensamiento al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo mismo y lo otro. Este texto cita cierta enciclopedia china donde está escrito que los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados por un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas. En el asombro de esta taxonomía lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar esto.

Foucault Michel. *Las palabras y las cosas*. Prefacio p.1

INTRODUCCIÓN

De acuerdo a la lógica aristotélica esta clasificación no guardaría un orden preciso entre los géneros y las especies. De igual manera, rompe completamente con un aparato lineal de clasificación. Lo primero que llega a la mente al leer esta clasificación taxonómica es el afán de corregirla, de indicar que es incorrecta, que los animales no se dividen de esa manera, que en todo caso la clasificación está incompleta, que aquel que hizo esta clasificación no tenía la razón, entra en nuestro propio pensamiento una cierta actitud crítica de decir que esta clasificación está mal hecha.

Esta clasificación que cita Borges y que extrae Foucault de alguno de sus textos para ponerlo de prefacio en *las palabras y las cosas* le sirve a Foucault para poner de ejemplo otro tipo de racionalidad que no es la nuestra, una racionalidad que nos lleva al límite de nuestro propio pensamiento y que nos vuelve incapaces de pensarla. La clasificación que cita Borges de cierta enciclopedia china representa la experiencia límite de nuestro propio pensamiento frente a otro. Es el ejemplo extremo de aquello que no podemos pensar en la actualidad. En verdad sacude todo lo que se nos hace familiar a nuestro propio pensamiento.

Para Michel Foucault, esta experiencia límite se le hizo muy interesante para un análisis más detallado no de la cultura china, ni de los textos de Borges, ni de la lógica aristotélica, ni de la razón en general, ni incluso del pensamiento en general; sino, por el contrario, un análisis sobre la experiencia límite de nuestro pensamiento actual, el que tiene “nuestra edad y nuestra geografía”. Con ello Foucault pone de manifiesto el carácter

singular del pensamiento en tanto que es histórico y esta condicionado a su propio espacio geográfico.

Pero al plantear Foucault su investigación sobre nuestro pensamiento actual y sus límites, se da cuenta que no es la primera vez que un filósofo se propone como tarea el interrogarse por el hoy, por el presente, por la actualidad como motivo para una reflexión filosófica. La filosofía ha abordado la reflexión sobre el presente en diversos momentos de su historia pero, para Foucault, siempre se ha concebido como una totalidad llámese época, edad del mundo, punto de transición, y a partir de esas concepciones sobre el presente se ha pretendido tomar una decisión de orden filosófico. Sin embargo, Foucault se da cuenta que a partir del siglo XVIII en un artículo publicado hace más de doscientos años, por la revista alemana *Berlinische Monatsschrift*, titulado *Was ist Aufklärung?* (¿Qué es la Ilustración?) y cuyo autor es el filósofo alemán Emmanuel Kant, surge una nueva forma de interrogarse por el presente en el discurso filosófico. Así, en la interpretación foucaultiana al texto de Kant, el presente no es visto como una totalidad sino como un acontecimiento histórico singular. La pregunta que se formula Kant, según Foucault, no es sólo ¿Qué puede determinar en la situación actual tal o cual decisión de orden filosófico? Sino también ¿qué es lo que en el presente tiene sentido para una reflexión filosófica? Kant encuentra su respuesta en *Aufklärung*, la cual no representa la totalidad del presente sino sólo un elemento del mismo al que hay que reconocer, distinguir y descifrar de entre los otros.

Así mismo la *Aufklärung* en Kant no se pretende descifrar a partir de un eje bipolar de lo antiguo y lo reciente, de una autoridad a aceptar o rechazar, sino Kant trata de mostrar como la *Aufklärung* se constituye en portador y signo de un proceso que concierne al pensamiento, al conocimiento, a la filosofía, pero también como él mismo en tanto que pensador, en tanto que sabio, en tanto que filósofo forma parte de este mismo proceso y como tiene que desempeñar un determinado papel dentro de este proceso en el que se sentirá a la vez elemento y actor del mismo. Esto es importante porque Foucault se da cuenta que es la primera vez que el discurso filosófico problematiza su propio presente en donde el filósofo forma parte de este mismo proceso y en relación al cual se tiene que situar. Pero en tanto que la reflexión filosófica se pregunta por un acontecimiento histórico y como tal finito tal reflexión rebota sobre sí misma para cuestionar su papel en esa actualidad. Así el artículo Kantiano *Was ist Aufklärung?* Pone de manifiesto que a pesar de

que el pensamiento filosófico aspira a la universalidad se encuentra el mismo lastrado y sumergido en su propia historicidad. De esta manera, lo que ve Foucault en el artículo kantiano es el problema de las relaciones entre verdad e historia ¿Cómo es que el pensamiento además de tener relación con la verdad puede tener historia?

En la investigación que realiza Foucault sobre el texto kantiano pone de manifiesto que su trabajo es una continuación de la pregunta por la *Aufklärung* en Kant y por consecuencia su trabajo también trata de responder a la pregunta de las relaciones entre verdad e historia.

Intentaremos en esta introducción adelantar el esbozo general de la investigación foucaultiana a través de la pregunta por la *Aufklärung* como pregunta por el presente y como motivo para una reflexión filosófica, las relaciones entre verdad e historia. Dos preguntas fundamentales son las que trata de responder este trabajo de investigación ¿Cómo da respuesta Foucault a este interrogante que se abre a partir del artículo kantiano? ¿Cómo afecta su propuesta a la filosofía?

El trabajo de investigación que nos proponemos desarrollar pone de manifiesto que la propuesta foucaultiana tiene sus raíces tanto en Kant como en Nietzsche. En Kant a través de la pregunta por el presente y la noción del mismo como acontecimiento histórico singular, lo que le permite a Foucault realizar un desplazamiento con respecto al dualismo insuperable entre verdad e historia. Para Foucault no hay tal dualismo la verdad es histórica y la historia es historia de la verdad. En Nietzsche, por su parte, a través de la genealogía y su crítica a la noción de origen que da fundamento al carácter trascendental de la verdad, al sentido histórico, al carácter evolutivo, etc. La interpretación foucaultiana realiza un puente con la noción de acontecimiento en donde Kant y Nietzsche se encuentran para intentar responder a la pregunta de las relaciones entre verdad e historia, pregunta que forma parte del discurso filosófico moderno y que Foucault lo ve emerger a partir del texto kantiano de la *Aufklärung*.

Sin embargo, uno de los problemas que se desprenden de la noción de acontecimiento histórico singular es precisamente el dualismo que parece formarse entre los acontecimientos y la normatividad, pues al abandonar Foucault todo recurso a las explicaciones trascendentales guiadas por fundamentos metafísicos parece abandonar la normatividad que estos mismos traen consigo. De hecho, esta es la crítica que realiza

Jürgen Habermas a la interpretación no global y por lo mismo no normativa de la interpretación foucaultiana al texto de Kant. Para Jürgen Habermas, Foucault lleva a cabo una crítica del acontecimiento de la *Aufklärung* que se vuelve contra la razón, fundamento de validez de la crítica misma. Al poner en cuestión la Ilustración, pone en cuestión y de manera suicida sus propios fundamentos normativos que tendrá que extraer de aquellos fundamentos normativos que critica. Habermas fundamenta su afirmación en la polémica que se abre entre modernidad y posmodernidad a partir del presupuesto de que la *Aufklärung* sería la formulación del proyecto de razón, ser anti ilustrado sería ir en contra de este mismo proyecto de la modernidad y de la razón del cual nos habríamos liberado para despertar en la posmodernidad. Sin embargo, el ejercicio crítico que pretende llevar a cabo Foucault toma su fuerza precisamente en carecer de fundamento normativo y en lugar de tomar partido a favor o en contra de la *Aufklärung* que se pudiera entender como una crítica total de la racionalidad Foucault propone hablar de racionalidades diversas que se han manifestado a partir de la pregunta por la *Aufklärung* y por la Revolución Francesa.

Si lo que ha iniciado la pregunta por la *Aufklärung* es una explosión de racionalidades diversas en donde ninguna esta más arriba que la otra y si Foucault abandona todo recurso a explicaciones trascendentales guiadas por criterios metafísicos, en este sentido parece importante revisar ¿Qué entiende Foucault propiamente por crítica? De hecho, Foucault mismo relaciona su proyecto crítico con la pregunta por la *Aufklärung* en Kant, pero al mismo tiempo contrapone la crítica kantiana del conocimiento a su propia crítica histórica. El argumento de Foucault se fundamenta precisamente en que la crítica kantiana se refiere al conocimiento y sus límites, para esquematizar este argumento hemos analizado cuatro conceptos básicos de la *crítica de la razón pura*, la distinción entre conocimiento *a priori* y *a posteriori* y la distinción entre juicios analíticos y sintéticos. La intención de Kant con esta distinción es saber si es posible y en qué casos ampliar nuestros conocimientos.

A diferencia de Kant, la crítica foucaultiana no parte de la existencia del conocimiento sino del hecho de que hay un lenguaje y el método que utiliza es el que deja la genealogía nietzscheana anulando el recurso a un método trascendental dentro de su propio proyecto crítico. De esta manera, Foucault no pretende realizar una crítica del conocimiento que trate de dar cuenta del valor racional del conocimiento, sino lo que le

interesa es su existencia histórica a través del lenguaje que propone. Pero al desprenderse de todo método trascendental, la crítica foucaultiana se coloca en el escurridizo y difícil lugar de las interpretaciones, auto refiriéndose continuamente al presente, crítica el modo de conducirse de este, pero al hacerlo criticará su modo de criticar. Este carácter auto referencial de la crítica la coloca en una postura incómoda dentro de la hermenéutica moderna. En un juego de espejos interminable, infinito, en interpretaciones fragmentadas nunca terminadas y siempre destinadas a recomenzar.

De ahí la necesidad que tiene la crítica foucaultiana del método histórico y de la genealogía nietzscheana excavadora de los bajos fondos y desveladora de la ilusión trascendental, para poder diseñar a partir de ella historias de la singularidad de los sucesos. La intención de Foucault no es buscar una verdad esencial, sino que el trabajo histórico de Foucault desfundamenta nuestras verdades al mostrar su procedencia o emergencia puramente eventual abriendo con ello la posibilidad de su transformación.

Sin embargo, al plantear de esta manera su investigación Foucault debe explicar ahora el desfase histórico que ha introducido entre la crítica kantiana del conocimiento y la pregunta por la *Aufklärung* en Kant, pues ambas siguen dos métodos distintos de investigación.

De esta manera, Kant caracteriza la Ilustración como una salida de la minoría de edad a partir del valor de servirse de su propia razón para ver garantizada la libertad de pensamiento en la medida en que hay un uso universal, libre y público de la razón. Aquí es donde Foucault interpreta el desfase histórico introducido por Kant. Mientras la Ilustración considera a la ilustración como única ley válida para el entendimiento la crítica debe definir las condiciones del uso legítimo de la misma surgiendo la sospecha de la responsabilidad de la razón frente a los excesos de poder.

En lugar de avanzar por este camino Foucault propone realizar un ejercicio crítico que tiene que ver más con lo que Kant describía como *Aufklärung*. Para tratar de caracterizar este ejercicio crítico Foucault propone una historia del surgimiento de la actitud crítica a partir de la pastoral cristiana y el surgimiento de las formas de gobierno y de donde obtiene una noción clave para su propio pensamiento: la gubernamentalización aludiendo a la cuestión de ¿cómo gobernar? y ¿cómo no ser de tal modo gobernado? Así si las artes de gobernar eran los movimientos preocupados por sujetar a los hombres mediante

mecanismos de poder que apelan a una verdad, la crítica sería el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad.

La crítica foucaultiana como veremos no es entendida como una teoría, sino como un actitud que Foucault no duda en caracterizar como un *ethos* filosófico entendido como crítica permanente de nuestro ser histórico en tanto seres libres para intentar franquear los límites que se nos han impuesto.

Lo que Foucault pretende con esta actitud crítica es realizar una prueba de eventualización; es decir, pretende abordar el presente como un evento más dentro de la misma trama histórica. La prueba de eventualización va intentar analizar las conexiones que se establecen entre mecanismos de coerción y contenidos de conocimiento con la finalidad de mostrar las condiciones que hacen aceptable una práctica determinada o una forma de pensar en un momento y lugar dados. La prueba de eventualización que Foucault propone tiene el efecto de romper evidencias, desfundamentarlas críticamente sin recurrir a una norma exterior de verdad, sino únicamente recurriendo a su propia trama histórica.

Pero con todo y la crítica que realiza Foucault a concepciones trascendentales de la verdad, no niega la posibilidad de la misma. Esto se debe al carácter singular que tiene la crítica en Foucault como veremos más adelante. La crítica foucaultiana no es entendida como una crítica total. Pero esta forma de crítica le permite a Foucault poderse mantener en un lugar donde la búsqueda de la verdad universal y su carácter histórico se mantienen separados pero articulados a la vez. Para tratar de explicar estas dos posturas que se encuentran inmersas en el discurso filosófico moderno, Foucault utiliza la metáfora de la bisagra o puerta giratoria la cual las mantiene articuladas sin confundirlas.

Para Foucault hacer de la *Aufklärung* la cuestión central consiste en comprometerse con una práctica que se aloja entre la historia y la filosofía y que Foucault la llama historia crítica del pensamiento ontología del presente o prueba de eventualización. Esta práctica intenta hacer que la historia adquiera dimensión filosófica al preocuparse de lo que los hombres han considerado verdad, pero al mismo tiempo hace que la filosofía se ejerza de modo histórico al asumir como tarea el mostrar cómo se han producido esas verdades históricamente. En esta práctica histórico-filosófica las fronteras entre filosofía e historia quedan desfiguradas. La filosofía deja de encontrar en la historia el germen del

escepticismo y la historia deja de encontrar en la filosofía el germen del dogmatismo. Esta prueba de eventualización que propone Foucault intenta abordar la verdad como un evento más, como un acontecimiento más en la historia. Tal prueba de eventualización no intenta buscar una verdad absoluta, sino con esta prueba de eventualización Foucault va a poner de manifiesto la pluralidad de verdades que se han dado en la historia. La intención de la crítica foucaultiana es realizar la pregunta por la historicidad del pensamiento de lo universal, de esta manera la crítica foucaultiana se pregunta si el pensamiento de lo universal, necesario y obligatorio no ha emergido en la historia como un acontecimiento singular, contingente y arbitrario y por lo tanto susceptible de pensar en su transformación posible. Para realizar esta crítica histórica Foucault utiliza tres conceptos clave que le sirven como rejillas de análisis: el poder, el saber, el sujeto.

En el tercer y último capítulo, desarrollamos cada uno de estos conceptos para mostrar cómo se configuran uno en los otros dos, poniendo de manifiesto que Foucault no intenta con ellos realizar una teoría o encontrar a partir de ellos una concepción trascendental de verdad, sino poner de manifiesto que a partir del siglo XVIII, con el artículo kantiano de la pregunta por la *Aufklärung*, entra en el discurso filosófico un tipo de interrogación que tendrá repercusiones en la filosofía moderna en general. La pregunta de las relaciones entre verdad e historia y que Foucault intenta explicar a través de una actitud crítica libre de fundamentos normativos y universales. Una actitud crítica que emerge en la historia, según Foucault, a partir de la pastoral cristiana y el fenómeno de la gubernamentalización. El derecho que se atribuye el sujeto de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y el poder acerca de sus discursos de verdad.

Pero para poder entender la gubernamentalidad hace falta revisar qué entiende Foucault por cada uno de los conceptos que la componen: el poder, el saber, el sujeto. En ninguno de los tres conceptos Foucault intenta saber su esencia. De hecho, al analizar el poder Foucault apenas se pregunta qué es, sino más bien cómo se ejerce, tratando de realizar con esta pregunta una investigación crítica de la temática del poder, tratando de expandir más la visión que tenemos del poder ya no sólo a partir de una concepción jurídico discursiva, represiva y negativa del poder y avanzando más hacia una analítica de las relaciones de poder. No la investigación sobre un Poder único, universal e invariable que tendría su fuerza en la negación y prohibición, sino una investigación sobre la multiplicidad

de relaciones de fuerza, de luchas y enfrentamientos, apoyos, contradicciones, estrategias que a cada momento se forman y que a cada momento se refuerzan, se invierten, se contradicen y para analizar este gran juego que implican las relaciones de poder Foucault propone estudiarles en términos de tácticas y estrategias. El recurso a las estrategias no implica un modelo teórico, sino un anti modelo teórico que no obedece a una ley de formación, ni un criterio de evolución. Pero propiamente no es el anti modelo teórico de Foucault lo más importante en el planteamiento de las relaciones de poder, sino la afirmación de que las libertades se encuentran dentro de las relaciones de poder. De hecho, para Foucault, la libertad es la condición de posibilidad de las relaciones de poder.

Pero en este juego de relaciones de poder la pregunta sería ¿dónde queda el sujeto? Para Foucault no hay una subjetividad perfecta, acabada, idéntica a sí misma que sería el punto de origen del conocimiento y desde donde la verdad aparecería. En lugar de este esquema de concepción del sujeto Foucault pretende revisar como se produce a través de la historia un sujeto que no esta dado definitivamente y que no es aquello a partir del cual la verdad se da en la historia, sino un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que a cada instante es fundado y vuelto a fundar por ella.

La intención de Foucault es realizar una crítica histórica del sujeto que no intenta extraer de la misma su identidad esencial, sino que intenta extraer de la contingencia que nos hizo lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, ni pensar por más tiempo lo que somos e intentar pensar tanto como sea posible de otra manera. Así, encontramos una relación muy importante entre crítica y libertad, en donde el trabajo crítico histórico que pretende llevar a cabo Foucault se convierte en un trabajo sobre nosotros mismos en tanto que seres libres. Foucault caracteriza este trabajo sobre nosotros mismos como un *ethos* filosófico que bien caracterizado sería una crítica permanente de nuestro ser histórico. La intención de la crítica histórica foucaultiana es lograr cambios y transformaciones en el presente en el que vive, no de forma general sino ahí donde son posibles y hasta deseables dichos cambios. De esta manera, la crítica foucaultiana va desarrollando transformaciones muy precisas y parciales que no llevan la intención de ofrecer programas de conjunto, pero ¿Cómo afecta este planteamiento crítico y ciertamente parcial al saber y a la verdad, elementos importantes en el planteamiento crítico de Foucault?

El problema cobra fuerza si pensamos en que Foucault no analiza el saber a partir del lenguaje de la legitimación, sino que analiza el camino que recorre el saber para su aceptabilidad, pasando por unos nexos saber-poder que lo sostiene y lo retoman a partir de que es aceptado, no de forma general sino ahí donde es aceptado. Foucault utiliza la palabra positividad para referirse a ese tipo de saberes ya aceptados pero en su propia historicidad para poderlos analizar no como universales sino como singularidades puras, como acontecimientos históricos singulares. La intención de Foucault es mostrar que estas positividades a pesar del uso, la costumbre que pudieron hacérselas familiares no por estos motivos se han hecho evidentes. La pregunta que se formula Foucault es ¿Qué pudo hacernos aceptable determinado tipo de positividad en un momento y lugar dados? Con este tipo de cuestionamientos Foucault abre la posibilidad de transformar nuestro ser presente como acontecimiento histórico singular. Las investigaciones que realiza Foucault tratan de algo cuya estabilidad y fundamento no es nunca tal pero con ello Foucault abre la posibilidad de pensar en su transformación.

El riesgo de estas investigaciones histórico críticas siempre locales, siempre parciales que realiza Foucault consiste en dejarse determinar por estructuras más generales y Foucault es consciente de este peligro. La única forma que tiene Foucault de no dejarse determinar por estructuras más generales es mantener su investigación como crítica de sí misma provocando que ella misma se encuentre continuamente en renovación constante. Pero a pesar de que la crítica foucaultiana se mantiene del lado de su propia auto referencialidad, esto no impide, según Foucault, que tenga su propia generalidad entendida como campos de problematización diversos en donde a pesar de las distintas soluciones que se le dan a un problema para Foucault siempre es posible encontrar el campo de problematización que las diversas soluciones se esfuerzan por responder.

De esta manera, el problema de las relaciones entre el poder, la verdad, el sujeto no representan para Foucault instancias universales que pretendan dar solución a la pregunta por el presente y su sentido como sí Foucault hubiera encontrado una solución a este problema rechazando las demás soluciones que se han dado al mismo. Antes bien, con el recurso a estos tres conceptos que le sirven a Foucault como rejillas de análisis, diagnóstico y crítica de nuestro ser presente ha puesto de manifiesto el carácter histórico del discurso filosófico preocupado desde el siglo XVIII en dar respuesta a la pregunta por las relaciones

entre verdad e historia y donde Foucault deja a la filosofía en una disyuntiva o bien continuamos con los problemas tradicionales de la filosofía o bien avanzamos por el camino de un pensamiento crítico que toma la forma de una ontología del presente.

CAPÍTULO I

¿QUÉ ES LA ILUSTRACIÓN?

CAPÍTULO I

¿QUÉ ES LA ILUSTRACIÓN?

LA PREGUNTA POR LA ILUSTRACIÓN COMO PREGUNTA POR EL PRESENTE

Pocos años antes de morir Michel Foucault, abordó un artículo publicado en diciembre de 1784¹ por la revista alemana *Berlinische Monatsschrift*, la cual presentaba un artículo escrito por Emmanuel Kant llamado *Was ist Aufklärung?* (¿Qué es la Ilustración?). Son en general tres textos los que fueron escritos por Foucault a propósito del artículo kantiano. El primero, “*Qu’est-ce que la critique? (critique et Aufklärung)*”, fue expuesto ante la Sociedad Francesa de Filosofía en la sesión del 27 de mayo de 1978 y donde parece que encontramos el primer acercamiento al texto de Kant “*Was ist Aufklärung?*”. El segundo, “*Qu’est-ce que les lumières?*”, fue pronunciado en su primer curso de 1983 en el Colegio de Francia. El tercer y último texto, “*What is Enlightenment?*”, es una conferencia impartida en Berkeley, Estados Unidos en otoño de 1983.

La necesidad que tiene Foucault de revisar el texto de Kant y exponer sus conclusiones no es gratuita. Con esta revisión del texto kantiano, Foucault pone de manifiesto el problema general de sus propias obras. Pues, en principio, éstas se expanden en infinidad de temas como el lenguaje, la gramática, el trabajo, el discurso, la locura, la sexualidad, el delito, la ciencia, la política, la ética, el poder, la verdad, el sujeto, etc. Pero será precisamente en el texto de Kant donde Foucault pondrá de manifiesto el problema general de sus obras: El problema de las relaciones entre historia y verdad a través de la pregunta por el presente: ¿Qué somos hoy? Esta cuestión entra discretamente en la historia del pensamiento y tendrá repercusiones, al menos en parte, no sólo en el pensamiento foucaultiano, sino en la filosofía moderna en general.

“Con él entra discretamente en la historia del pensamiento una pregunta a la que la filosofía moderna no ha sido capaz de responder pero que nunca ha llegado a desembarazarse. Y bajo formas diversas hace ya dos siglos que la repite. De Hegel a Horkheimer o a Habermas, pasando por Nietzsche o Max Weber apenas hay filosofía que, directa o indirectamente no se haya visto enfrentada a esta misma pregunta: ¿cuál es pues

¹ Casualmente es el año del fallecimiento de Diderot, principal exponente del siglo de las luces. (Rousseau por esas fechas se pregunta si ¿Las artes, las ciencias, en su labor en pro de la verdad y de la belleza habían hecho del hombre un ser mejor o peor?).

este acontecimiento que se llama *Aufklärung* y que ha determinado, en parte al menos, *lo que somos, lo que pensamos y lo que hacemos hoy?*”²

En la interpretación que Michel Foucault ofrece del texto de Kant: *Was ist Aufklärung?*, menciona que cuando el filósofo de *Koenigsberg* escribió dicho texto, su principal interés no era plantear directamente ninguna de las cuestiones que había planteado en otros textos:

Según Foucault el texto de Kant (*Was ist Aufklärung?*) no plantea directamente ni una cuestión de origen en torno a la historia (sobre los comienzos de la propia historia), ni tampoco plantea la cuestión acerca de la forma de realización de la historia (como en *la idea de una historia universal en sentido cosmopolita*). Por otra parte, la cuestión de la finalidad interna que organiza el proceso histórico queda relegada, en la interpretación foucaultiana, a un segundo plano, a una cuestión “colateral y discreta” dentro de los planteamientos en torno a la historia. Si bien es cierto que estas cuestiones atraviesan los análisis de Kant en torno a la historia, para Michel Foucault, el texto de la *Aufklärung* es bastante diferente, introduce directamente un nuevo tipo de cuestiones en la reflexión filosófica que se centran en la pregunta por el presente, por la actualidad, por lo que hacemos y pensamos nosotros sujetos a esta actualidad.

De hecho, Foucault ve en el texto kantiano *Was ist Aufklärung?* por primera vez a un filósofo proponer como tarea filosófica el análisis de un acontecimiento histórico reciente, incluso contemporáneo. En tal texto, la pregunta por la Ilustración ocupa el centro de la reflexión, y a juicio de Foucault, “lo extraordinario del texto de Kant, lo que le da especificidad y lo dota de un carácter inaugural es la pregunta por el presente que se deja sentir ya en la correcta intelección del título: *¿Qué es la ilustración?* significa para Foucault *¿qué es el presente?*”³.

La interrogación acerca del presente involucra preguntarnos *¿qué somos nosotros en este preciso momento de la historia?* La pregunta de Kant aparece como un análisis tanto de nosotros mismos como de nuestro presente.

² Foucault Michel. *Sobre la Ilustración*. En el artículo “¿Qué es la Ilustración? (What is enlightenment?)” p.71. Este artículo también aparece en Foucault Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. P.335, el sombreado es nuestro.

³ Lanceros Patxi. *Avatares del hombre* p.130

“Cuando en 1784 Kant preguntó *Was heisst Aufklärung?* quería decir: ¿Qué esta pasando ahora? ¿Qué nos esta pasando? ¿Qué es este mundo, esta época, este preciso momento en el cual estamos viviendo?...O en otras palabras: ¿*Quiénes somos?* ¿Quiénes somos como *Aufklärer*, como testigos del siglo de las luces?”⁴

Así pues, las cuestiones que inaugura el texto de Kant se centran en el suceso de la actualidad, del ahora, del momento actual en el cual estamos unos y otros y que define de alguna manera el momento en el cual se escribe.

“la cuestión que a mi juicio surge por primera vez en este texto de Kant es la cuestión del presente, la cuestión de la actualidad: ¿Qué es lo que ocurre hoy? ¿Qué es lo que pasa ahora? ¿Qué es ese *ahora* en el cual estamos unos y otros y que define el momento en el que escribo?”⁵.

Si bien es cierto, que con Kant no es la primera vez que el pensamiento filosófico busca reflexionar sobre su propio presente, Foucault piensa que las reflexiones sobre el presente habían adoptado hasta entonces tres formas principales:

-Al reflexionar sobre el presente, el pensamiento filosófico lo ha representado como perteneciente a una cierta edad del mundo distinta a las otras con características propias, o bien, separada de ellas por un acontecimiento dramático. La noción de giro radical, o de literal revolución podría figurar dentro de esta definición del presente. De tal modo que el presente se puede interpretar como una revolución del mundo en la que éste se vuelve de un cierto revés.

-Se ha interrogado al presente para intentar descifrar en él los signos anunciadores de un acontecimiento próximo. Esta postura involucra analizar el presente en la medida en que en él podemos encontrar los signos de algo que esta por venir.

-Se ha analizado el presente como un punto de transición hacia la aurora de un nuevo mundo. Correlativa a la anterior el presente sólo figuraría como un proceso hacia la aurora de un cambio profundo.

Detengámonos un momento en estas tres formas principales de reflexionar en torno al presente. Primero, estas tres posturas con respecto a la representación del presente hacen

⁴ La pregunta por el presente en Foucault involucra siempre la pregunta por el sujeto, involucra siempre la pregunta ¿Quiénes somos en este preciso momento de la historia? Dreyfus Hubert y Ravinov Paul. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica. En el artículo realizado por Michel Foucault “*El sujeto y el poder*” .p.234

⁵ Foucault, Michel. Sobre la ilustración. “Seminario sobre el texto de Kant “*Was ist Aufklärung*” p.54, Este artículo también aparece en Foucault M. Saber y Verdad. P.198

de este fenómeno un momento determinado en el tiempo y en la historia. (Ya sea entendido como *época* del mundo a la que se pertenece, ya sea como *acontecimiento del que se perciban los signos*, o como *punto de transición* a la aurora de una plena culminación). Ahora bien, el modo como pretenden hablar estas posturas del presente es a partir de un cambio, ya sea que en ese momento haya sucedido un “*cambio significativo*” que hace que ese presente tenga características propias, ya sea que sólo se busquen los signos anunciadores de un “*cambio próximo*” como un acontecimiento por venir, o, por último, sea que en ese momento este sucediendo un “*cambio como punto de transición*” hacia la aurora de algo nuevo. Pero siempre la cuestión del presente se aborda a partir de una totalidad o un acabamiento futuros.

A juicio de Foucault, la manera en que Kant aborda la cuestión de la *Aufklärung* es totalmente diferente: “ni una edad del mundo a la cual se pertenece, ni un acontecimiento cuyos signos se percibe, ni la aurora de un cumplimiento”⁶. Precisamente, porque estas tres formas principales de abordar el presente, lo interpretan a partir de una totalidad o de un acabamiento futuro. Al representar así al presente verán la necesidad de tomar una postura, de tomar una decisión con respecto a ese presente, ya sea a favor o en contra. De tal modo, que estas posturas conciben al presente concreto en el cual se vive ya sea como periodo de decadencia o de prosperidad, de esplendor o de miseria con respecto a su pasado o su futuro.

“¿Acaso no es la *Aufklärung* la primera época que se da nombre a sí misma y que en lugar de caracterizarse sencillamente, según una vieja costumbre, como periodo de decadencia o de prosperidad, de esplendor o de miseria, se da nombre a través de un determinado acontecimiento que depende de una historia general del pensamiento, de la razón y del saber, y en cuyo interior ella misma tiene que desempeñar un papel?”⁷

Un ejemplo que esquematiza más claramente las diferencias de conceptualización del presente se encuentra en las primeras páginas del *Discurso del Método* en Descartes, donde encontramos una toma de postura parecida a las tres anteriores con respecto al presente. Foucault encuentra que en la reflexión filosófica de Descartes, éste hace

⁶ Foucault Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. “¿Qué es la Ilustración? (What is enlightenment?)”. p.337 Foucault Michel. “¿Qué es la ilustración?” P.74

⁷ Foucault Michel. *Sobre la ilustración*. “Seminario sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung*” p. 58

referencias al presente como situación histórica determinada que puede tener valor para el pensar filosófico.

“...cuando Descartes en el comienzo del Discurso del Método cuenta su propio itinerario, y el conjunto de decisiones filosóficas que ha tomado para él mismo y en relación para la filosofía, se refiere de una manera muy explícita a algo que puede ser considerado como una situación histórica en el orden del conocimiento y de las ciencias de su propia época”⁸

Pero inmediatamente después Foucault pone a discusión esta forma en que Descartes hace referencias al presente en relación con el pensamiento filosófico. La referencia al presente en Descartes, no implica más que una decisión de orden filosófico a partir de esa época del presente que Descartes describe. El presente en Descartes funciona como punto de transición hacia un nuevo método para abordar el conocimiento y la ciencia.

“Pero en este tipo de referencias se trata de encontrar en esta configuración designada como presente, *un motivo para una decisión filosófica*; en Descartes no encontrarán ustedes una cuestión como ésta: ¿qué es pues, en concreto, este presente al que yo pertenezco?”⁹

Pero el problema no radica en que Descartes reflexione así sobre el presente desde el pensamiento filosófico, sino que deje las puertas cerradas a otras formas de interpretación, de tal modo que sólo podamos estar a favor o en contra. La diferencia entre el *Discurso del Método* y el texto kantiano radica en que Kant no sólo trata de responder a la cuestión: “¿qué es lo que puede determinar en la situación actual tal o cual decisión de orden filosófico?”¹⁰, sino también, trata de responder a la cuestión: ¿qué es este presente en el cual me encuentro? La diferencia es simple, mientras Descartes analizaba el presente como una *totalidad*, para después tomar una decisión de orden filosófico, Kant, por su parte, trata de determinar *un cierto elemento del presente*, al que hay que reconocer, distinguir y descifrar de entre los otros. Kant aborda el presente a partir de un acontecimiento singular. La pregunta que se formula además Kant es: “¿qué es lo que en el presente tiene sentido para una reflexión filosófica?”¹¹ Kant encuentra su respuesta en la Ilustración, obviamente la pregunta por la Ilustración no marca la totalidad del presente, sino la interpretación que ofrece Kant del momento en el cual vive.

⁸ Ibídem p.54

⁹ Ibídem p.54

¹⁰ Ibídem p.55

¹¹ Ibídem p.55

No es extraño que Foucault considere las formas de análisis del momento presente que hemos abordado como una de las formas, una de las costumbres más nocivas del pensamiento contemporáneo, pero no porque estas sean erróneas, ni todo lo contrario; sino porque no dan lugar a otras formas de conocer, interpretar y reflexionar sobre el presente. Estas formas de pensamiento ven con un aire de solemnidad al momento presente abordándolo desde una totalidad o un acabamiento futuro, como si este momento presente fuera precisamente en la historia el momento de la ruptura o el del balance, o el del cumplimiento o el de la aurora que retorna.

Foucault interpreta el análisis de Kant sobre la *Aufklärung* de un modo más modesto, el cual no cae en la reflexión fácil de que este momento en el que nos encontramos es “en lo más profundo de la noche, el de la perdición mayor, o en el despuntar del día, aquel en el que el sol triunfa, etc.”¹², lo interpreta como un momento en el cual vive Kant y el cual es considerado por éste como algo interesante que exige ser analizado y desmenuzado. De ahí la pregunta que sobrevuela en el texto kantiano ¿Qué sucede hoy? ¿Qué somos nosotros hoy? Ese momento presente en el cual vive Kant es “un día como los otros, o más bien es un día que *nunca es completamente igual a los demás*.”¹³. “Creo que debemos tener la modestia de decirnos que, por una parte, el momento en el que vivimos no es ese momento único, fundamental o que irrumpe en la historia a partir del cual todo se acaba o todo recomienza; al mismo tiempo; debemos tener la modestia de decirnos...que el momento que vivimos es muy interesante y exige ser analizado y desmenuzado y que, en efecto, hacemos bien en plantearnos la cuestión de ¿qué sucede hoy?”¹⁴

De forma muy esquemática Foucault ilustra la forma en que Kant pregunta por el presente. Si bien, antes de Kant la cuestión del presente se planteaba a partir de un eje bipolar (el de lo antiguo y lo reciente) de tal modo que tal cuestión se formulaba en términos de una autoridad a aceptar o rechazar, o bien bajo la forma de una valoración comparada de un periodo con otro: “¿estamos en un periodo de decadencia?”¹⁵. Según Foucault, con Kant se ve por primera vez emerger una nueva forma de plantear la cuestión

¹² Ibídem p.325

¹³ Ibídem p.325

¹⁴ Foucault Michel. *Estética ética y hermenéutica*. En el artículo “*Estructuralismo y postestructuralismo*” p.325

¹⁵ Foucault Michel. *Sobre la ilustración*. p.57

del presente, “no ya en una relación longitudinal a los antiguos, sino en lo que podría denominarse una relación *sagital* a la propia actualidad”¹⁶.

¿Cómo entender que en esta pregunta que hace el filósofo de Koenigsberg se ve emerger una nueva forma de plantear el presente en una relación sagital a la propia actualidad? Precisamente Foucault ve en Kant al “primer filósofo que como un arquero apunta su flecha sobre un presente densificado en la actualidad”¹⁷. Kant replantea, según Foucault, su propia actualidad para, por una parte, encontrar en ella su lugar propio, por otra, para decir su sentido y especificar el modo de acción que es capaz de ejercer en esta actualidad. En la respuesta que Kant intenta dar a la pregunta, trata de mostrar, por un lado de qué modo se constituye la *Aufklärung* en portador y signo de un proceso que concierne al pensamiento, al conocimiento y a la filosofía, y por otro, trata de mostrar como *aquel que habla* “en tanto que pensador, en tanto que sabio, en tanto que filósofo forma parte de este mismo proceso, y, más aún, cómo tiene que desempeñar un determinado papel en este proceso, en el que se sentirá luego a la vez elemento y actor.”¹⁸ Foucault verá, entonces, en el texto de Kant *Was ist Aufklärung?* (¿Qué es la Ilustración?) aparecer por primera vez en la reflexión filosófica la problematización del presente y la interrogación por parte del filósofo de este presente del que forma parte y en relación con el cual tiene que situarse. Esto es importante porque por primera vez en la reflexión filosófica el pensamiento filosófico se pregunta por un acontecimiento histórico reciente, contemporáneo, que como tal se encuentra inmerso en su propia finitud, pero al preguntarse el pensamiento filosófico por un acontecimiento finito tal reflexión rebota sobre sí misma para cuestionar su papel en esta misma actualidad que cuestiona y de la que forma parte. De hecho, lo que ha puesto de manifiesto la reflexión kantiana sobre la *Aufklärung*, según Foucault, es que a pesar de que el pensamiento filosófico aspira a la universalidad, también se encuentra lastrado por sus propias inercias históricas. Para Foucault, entonces, lo que ha iniciado Kant con esta

¹⁶ Ibídem p.56

¹⁷ Máiz, Ramón (Comp.) *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault* en el artículo escrito por Jürgen Habermas. *Con la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: “Was ist Aufklärung?”* p.10

¹⁸ Foucault Michel. *Sobre la ilustración Seminario sobre el texto de Kant “was ist Aufklärung?”* p. 55. Esta misma idea del hombre como sujeto y objeto a la vez de su misma reflexión y trabajo aparece en el análisis que hace Foucault del cuadro de “las meninas” de Velásquez. *Las palabras y las cosas* p.299

pregunta por el presente es la interrogación por parte de la filosofía de sus propios fundamentos. Dicho de otro modo, a partir de la pregunta por el presente entra de forma casi imperceptible en el discurso filosófico una problemática que no se había pensado hasta entonces: Las relaciones entre verdad e historia, ¿cómo es que el pensamiento además de tener relación con la verdad puede tener también historia?

Así, en la interpretación foucaultiana, Kant aparece como el primer filósofo que inaugura la pregunta por el presente y la pregunta por las relaciones entre este presente y la verdad. Con estos planteamientos, Kant “sale del anonimato de un empresario impersonal y se da a conocer como una persona de carne y hueso”¹⁹ a la cual tiene que hacer referencia cada interrogación del presente al que se enfrenta. Así pues, la pregunta por el presente que es formulada por Kant en una relación sagital a la propia actualidad representa una referencia específica a la *Aufklärung* en la cual se encuentra sumergido Kant como actor de ella misma, pero al mismo tiempo, como elemento; es decir, como crítico de esta actualidad de la cual forma parte. Según la interpretación foucaultiana al texto de Kant, lo que esta en juego a partir del texto kantiano es esta doble relación que tiene el filósofo con su propio presente, lo cual obliga a todo trabajo filosófico a un cuestionamiento constante de sí mismo. Por un lado la *Aufklärung* formula su propia divisa y, por el otro, el cuestionamiento por parte del filósofo de su propia actualidad.

“La *Aufklärung* es un periodo, que formula su propio precepto, y que dice lo que tiene que hacer, tanto en la historia general del pensamiento y con las formas de conocimiento, de saber y de ignorancia, de ilusión en las cuales sabe reconocer su situación histórica”²⁰

“Me parece que en esta cuestión de la *Aufklärung* se percibe una de las primeras manifestaciones de una cierta manera de filosofar...consiste en interrogarse por la propia actualidad”²¹

A partir del texto *Was ist Aufklärung?*, Foucault no ve en Kant a aquel filósofo que reflexiona sobre problemas como: ¿qué es el alma?, ¿qué es la eternidad? Problemas que indiscutiblemente la filosofía clásica abordaba interesándose por el valor eterno, por lo que

¹⁹ Máiz Ramón (Comp.) *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault* en el artículo escrito por Jürgen Habermas. *Con la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: “Was ist Aufklärung”* p.11

²⁰ Foucault Michel. *Sobre la Ilustración*. p.58

²¹ Ibídem p.58

no cambia y por lo que se mantiene estable bajo lo cambiante de las apariencias. Antes bien, Foucault ve en Kant a aquel filósofo que reflexiona sobre su presente, en donde el *nosotros* se constituye para el filósofo en el objeto de su propia reflexión ¿qué *somos* hoy como Aufklärer? ¿Qué *somos* hoy como problematizadores de nuestra propia actualidad?

Se trata de responder a las preguntas ¿quiénes somos? Y ¿qué es lo que ocurre?, que son cuestiones muy diferentes de las cuestiones tradicionales: ¿qué es el alma?, ¿qué es la eternidad? Filosofía del presente, filosofía del acontecimiento, filosofía de lo que ocurre...”²²

Sin embargo, hagamos otra pregunta a Foucault. Si la filosofía tradicionalmente se ha interesado por el valor eterno, por lo que no cambia y por lo que se mantiene estable bajo lo cambiante de las apariencias, ¿Qué importancia filosófica tiene la pregunta por el presente en este contexto? Si la filosofía se caracteriza únicamente por interesarse por lo que no cambia, entonces la pregunta por el presente no tiene valor filosófico. Pero si se considera a la filosofía como “una práctica discursiva que tiene su propia historia”²³, entonces en el texto sobre la *Aufklärung* se ve por primera vez a la filosofía cuestionar su sentido, su valor, la singularidad filosófica de su propia actualidad discursiva, pero a la vez, también, se ve a la filosofía tener que encontrar su propia razón de ser y el propio fundamento de lo que ella dice.

“problematizar su propia actualidad discursiva: actualidad que ella interroga como *acontecimiento*, como un *acontecimiento* del cual tiene que decir el sentido, el valor, la *singularidad filosófica* y en el que tiene que encontrar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que dice...”²⁴

Si Foucault aborda la cuestión de la *Aufklärung*, es porque Foucault mismo considera su trabajo como el eco de esa pregunta que fue lanzada por Kant en el siglo XVIII.

Pero entendámonos, lo que Kant ha abierto con su pregunta por la *Aufklärung* no es tanto que la filosofía se ocupe de la actualidad como un objeto de reflexión teórica más, tampoco que en el conocimiento de algo este incluida la referencia al sujeto constituyente; sino que, a partir de Kant, la actualidad parece ser el único objeto de reflexión filosófica y

²² Foucault Michel. *Estética, ética y hermenéutica. La escena de la filosofía* p.152

²³ Foucault Michel. *Sobre la ilustración. Seminario sobre el texto de Kant Was ist Aufklärung* p.55

²⁴ Ibídem p.55 El subrayado es nuestro.

en el que además esta misma reflexión se halla incluida, constituyéndose una circularidad que obliga a todo trabajo filosófico a un cuestionamiento de sí mismo. Así, al intentar problematizar su propia actualidad, la reflexión filosófica rebota sobre sí misma. ¿Qué es el presente? Y ¿Qué somos nosotros al preguntarnos por este presente?

La pregunta por la actualidad no intenta rechazar nuestro ser presente, aunque tampoco intenta legitimarlo. Antes bien, intenta ponerlo en cuestión para poderlo analizar y tratar de desembrollar aunque sea un poco su complejidad. De hecho, con la pregunta por el presente, en lugar de dejarnos el suelo estable de nuestra verdad actual, Kant cuestiona nuestras evidencias más felices al cuestionar la propia actualidad.

Esta problemática que ha abierto el filósofo de *Koenigsberg* para replantear su pertenencia al presente que forma parte, no intenta legitimar o rechazar el presente mismo. Foucault, en este sentido, considera que tal problemática no se puede responder únicamente replanteando la pertenencia a una doctrina, tradición filosófica o comunidad humana en general para intentar hacer una crítica total de nuestro ser presente. Antes bien, Kant busca replantear “su pertenencia a un determinado *nosotros* que se refiere a un conjunto cultural característico de su propia actualidad”²⁵, que en este caso es la *Aufklärung*. Así pues, las preguntas que se formula Kant (¿Qué somos como *Aufklärer*? ¿Qué somos como testigos del siglo de las luces?) Pretenden salir del lenguaje de la legitimación o del rechazo para intentar cuestionar sólo un momento característico del presente, el momento en el cual vive Kant y en el que se encuentra sumergido. Antes bien, la *Aufklärung* es interrogada no como una totalidad o un acabamiento futuro; sino, como *acontecimiento histórico singular*.

En el siguiente apartado intentaremos abordar la problemática que envuelve entender la *Aufklärung* como acontecimiento histórico singular. Por ahora dejemos claro que la interpretación foucaultiana encuentra una circularidad en la pregunta por la Ilustración. Circularidad que pone en cuestión nuestro ser presente y que obliga a dejar de lado el

²⁵ Ibídem *Seminario sobre el texto de Kant Was ist Aufklärung?* p.56. La pregunta por el presente como pregunta por el nosotros (¿qué somos hoy?) abre la cuestión de saber si es en el interior de un nosotros donde conviene colocarse para hacer valer los principios que se reconocen y los valores que se aceptan, o si no es preciso, elaborando la cuestión, hacer posible la formación futura de un “nosotros”. Para Foucault la pregunta ¿qué somos hoy? No sólo el conocimiento de lo que somos hoy, sino su transformación posible. Foucault Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Polémica política y problematizaciones* p.356

lenguaje de la legitimación, para intentar responder a la pregunta ¿qué somos hoy? Y con ello abrir las reflexiones sobre las relaciones entre historia y verdad.

LA ILUSTRACIÓN COMO ACONTECIMIENTO

Por un lado la problematización que la filosofía se hace de su propia actualidad discursiva, por el otro lado y al mismo tiempo, la búsqueda de su propio fundamento, es lo que caracteriza la pregunta por el presente en Kant. Esto obliga a todo trabajo filosófico a un cuestionamiento de sí mismo a partir del cuestionamiento de su propia actualidad.

¿Cómo es posible que la filosofía se pregunte por su propia actualidad y al preguntarse por ella ponga en cuestión sus propios fundamentos? ¿Cómo concebir esto? Si no es porque la pregunta por la actualidad no se entiende a partir de una totalidad o de un acabamiento futuro, sino a partir de un acontecimiento singular: La *Aufklärung*.

Un acontecimiento que no pretende significar la totalidad del presente y que aún así se considera interesante para una reflexión filosófica: La circularidad que la pregunta por el presente trae consigo.

Pero ¿qué quiere decir concebir la Ilustración como acontecimiento? ¿Cómo entender esta circularidad que el acontecimiento de la pregunta por la Ilustración trae consigo? ¿Qué repercusiones, qué importancia tiene?

Para Paul Veyne, el acontecimiento es un suceso individual, irrepetible y singular al que no se puede tener acceso directa y plenamente. Aunque, como bien lo ha visto Paul Veyne, resulta equívoco decir que el acontecimiento es individual; porque no es la mejor definición de historia la que sostiene que su objeto es aquello que nunca veremos dos veces.

Líneas más adelante, el mismo Paul Veyne, aclara que aunque dos acontecimientos se repitan, incluso, se repitan exactamente, no impide que sigan siendo dos, marcando con ello el carácter singular que tiene todo acontecimiento a través del tiempo.

“Una cosa es que dos acontecimientos se repitan, e incluso que se repitan exactamente, y otra que sigan siendo dos”²⁶

Más claramente, aunque un acontecimiento se repita multitud de veces a través del tiempo, por ejemplo: el acontecimiento de un perro atropellado, aún así, ese perro atropellado hoy es distinto del que fue atropellado ayer.

²⁶ Veyne, Paul. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. p.18

“el historiador ve la realidad con el espíritu de un lector de sucesos que no son siempre los mismos y siempre interesan, porque el perro atropellado hoy es distinto del que fue atropellado ayer y, dicho más generalmente, porque hoy no es ayer.”²⁷

Con esto, Paul Veyne marca la necesidad que tiene el historiador de dar cuenta de los acontecimientos históricos porque nunca son iguales se destacan por su singularidad e individualidad, constituyen una diferencia con respecto al pasado. De hecho en Foucault vemos aparecer esta misma idea del acontecimiento como diferencia en *Theatrum Philosophicum*.

“El presente no cesa de volver. Pero de volver como singular diferencia”²⁸

La singularidad de los acontecimientos como diferencia hace que no se puedan conocer de forma inmediata, sino siempre de forma lateral e incompleta.

“Un acontecimiento se destaca sobre un fondo uniforme; constituye una diferencia, algo que no podríamos conocer *a priori*”²⁹

Pero esta conceptualización del acontecimiento nos deja en una disyuntiva importante ¿Cómo explicar los acontecimientos si estos son singulares por naturaleza? Según Paul Veyne, al tratar de explicar la diferencia entre entender un hecho como acontecimiento y entender un hecho como fenómeno, menciona que en el primer caso lo estaríamos juzgando como algo individual, irrepetible e interesante en sí mismo, en el segundo caso, por el contrario, se pretende buscar un invariable oculto. De tal manera que, siguiendo a Paul Veyne, Foucault no pretende descubrir una ley a partir de la pregunta por la Ilustración.

“O bien consideramos los hechos como individualidades o bien fenómenos detrás de los cuales habrá que buscar un invariante oculto. El imán atrae al hierro; los volcanes entran en erupción: hecho físico en los que algo se repite. La erupción del Vesubio en 79 hecho físico tratado como acontecimiento El gobierno *Kerenski* en 1917: acontecimiento humano; el fenómeno del doble poder durante el periodo revolucionario: fenómeno repetible. Si tomamos el hecho como un acontecimiento es que lo estamos juzgando interesante en sí mismo; si nos atenemos a su carácter repetible, lo estamos considerando solamente como pretexto para descubrir una ley.”³⁰

²⁷ Ibidem p. 18

²⁸ Foucault, Michel. *Theatrum Philosophicum*. P.44

²⁹ Veyne, Paul. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. p.15

³⁰ Ibidem p.13

Para Paul Veyne, a los historiadores no les interesa demasiado saber si tal acontecimiento obedece a una ley en particular, pues la ley no da la clave de todo. De hecho, para Paul Veyne, “Descubrir que un tren se dirige a Orleáns no resume ni explica todo lo que puedan hacer los viajeros en los vagones.”³¹

Si según Paul Veyne no es a partir de leyes históricas como podemos comprender los acontecimientos ¿cómo los podríamos comprender? Para poder dar cuenta de los acontecimientos los historiadores utilizan como herramientas los documentos y testimonios sin lograrlo directa y plenamente, porque ningún documento puede ser el acontecimiento mismo. De hecho, los documentos y testimonios son ya una interpretación con respecto a ese momento histórico. Lo que estaríamos analizando con este tipo de herramientas no es el acontecimiento mismo sino las diferentes interpretaciones que tenemos sobre él. No es el acontecimiento lo que es analizado sino lo que se ha dicho con respecto a él.

“...lo que los historiadores llaman acontecimiento no es aprehendido en ningún caso directa y plenamente; se percibe siempre de forma incompleta y lateral, gracias a documentos y testimonios...”³²

Lo que tenemos entonces es una pluralidad de interpretaciones sobre la misma cosa. ¿Cómo abordar los acontecimientos si estos se desbordan en multiplicidad de interpretaciones? Para Paul Veyne Si bien la historia es conocimiento a través de documentos, la narración histórica va más allá de todo documento; es decir, no sólo es importante lo que dice determinado documento sobre algún tipo de acontecimiento en particular, sino lo que representa en determinado contexto.

“La historia es, por esencia, conocimiento a través de documentos. Pero, además la narración histórica va más allá de todo documento, puesto que ninguno de ellos puede ser el acontecimiento mismo.”³³

La historia, dice Paul Veyne, se ocupa de los acontecimientos individualizados que tienen carácter irrepetible, pero no es su individualidad lo que le interesa a los historiadores, sino su especificidad. Es decir, al historiador no le interesa una persona, hecho o acontecimiento en particular, sino lo que representa en determinado contexto “Ni Brigitte Bardot ni Pompidou son individualidades destacadas, admiradas, deseadas por sí mismas, sino representantes de sus categorías respectivas: la primera es una estrella, el segundo

³¹ Ibídem p.30

³² Ibídem p.14

³³ Ibidemp.14

participa en el género de profesores que se dedican a la política”³⁴. Lo que le interesa al historiador no son los acontecimientos individualizados, sino la trama histórica que se forma a partir de ellos. Así pues, “los hechos poseen una organización natural que le es dada al historiador...la labor histórica consiste precisamente en reconocer esa organización”³⁵

De tal manera que la importancia de los acontecimientos no radica en la escisión que se forma entre éstos mismos y los documentos y testimonios que tenemos para conocerlos. El problema de los acontecimientos es que los vemos como si tuvieran una unidad natural como si fueran cosas, u objetos y no como fragmentos libremente desgajados de la realidad.

“los acontecimientos no son cosas ni objetos consistentes, ni sustancias, sino un fragmento libremente desgajado de la realidad, un conglomerado de procesos, en el cual cosas, hombres y sustancias en interacción se comportan como sujetos activos y pasivos”³⁶

De hecho para Paul Veyne hay que apartar la vista de los objetos naturales para observar cierta práctica que los ha objetivado. Para Veyne se trata de hacer histórico nuestro falso objeto natural haciéndolo objeto de una práctica que lo objetiva, pues cada práctica engendra el objeto que le corresponde.

“Las cosas, los objetos no son más que el fruto de las prácticas”³⁷

Así pues en lugar de creer que existen dos cosas como los gobernantes y gobernados de los cuales cada uno observa determinado tipo de comportamiento en relación con el otro es necesario para Veyne considerar antes que tanto los gobernados como los gobernantes pueden seguir prácticas tan diferentes según las épocas que lo único que tienen en común es el nombre.

“En lugar de creer que existe una cosa que se llama los gobernados en relación con la cual los gobernantes observan un determinado comportamiento, consideremos que puede tratarse a los gobernados siguiendo prácticas tan diferentes según las épocas”³⁸

Desde este punto de vista, Foucault dentro de su propio proyecto crítico, pretende retirar los ojos de los objetos naturales o de las cosas para atender únicamente a su proceso

³⁴ Ibídem p.47

³⁵ Ibídem p.33

³⁶ Ibídem p.37

³⁷ Ibídem p.214

³⁸ Ibídem p.203

de constitución histórica a partir de prácticas; es decir, Foucault sabe que no tenemos forma de acceder al conocimiento de los acontecimientos de forma directa y completa, por lo que pretende retirar los ojos de estos objetos naturales para atender únicamente a su proceso de constitución histórica. A Foucault no le interesan los acontecimientos sino a partir de las prácticas históricas que se han formado en ellos. La intención de Foucault es dar cuenta de nuestro ser presente, responder a la pregunta ¿qué somos hoy? A partir de la pregunta ¿cómo hemos llegado a ser lo que somos? La forma que tendríamos para dar cuenta de nuestro ser presente sería a través de los acontecimientos pero estos abordados a partir de su proceso de constitución histórica, a través de prácticas.

Con esto Foucault no ha descubierto una nueva instancia llamada “práctica” no ha descubierto ni el subsuelo de la historia ni un primer motor oculto en ella. Hablar de práctica en Foucault se refiere a hablar de lo que hace la gente, acciones que la gente es consciente que realiza y que sin embargo no puede conceptualizarlas

“La práctica no es una instancia misteriosa, un subsuelo de la historia, ni un motor oculto, es lo que hacen las personas...le ocurre lo mismo que a casi todas nuestras conductas y a la historia universal: con frecuencia somos conscientes de ellas pero no podemos conceptualizarlas”³⁹

Con esto Foucault pone de manifiesto que hay mucho más que explicar de lo que se pensaba, que si se mira detenidamente la historia hay formas extrañas que han pasado inadvertidas. Pues si revisamos atentamente la historia nos daremos cuenta que esta se ha desarrollado no en el curso de una evolución creciente sino en el curso de prejuicios, resistencias, salientes y entrantes inesperados. Por ello es que a Foucault no le interesa dar cuenta de objetos como ciencia, política, religión, filosofía, medicina sino de las prácticas que las han objetivado. No le interesa la búsqueda de una Verdad universal, sino en todo caso del carácter histórico de la verdad, de lo que los hombres han considerado verdades que han hecho en parte lo que somos, pensamos y hacemos hoy.

Ahora bien, si entendemos así el acontecimiento, parecería que Foucault aboga por un abandono de la filosofía, un abandono de la búsqueda de la universalidad filosófica para buscar la singularidad de los acontecimientos históricos a partir de su constitución histórica a través de prácticas. Pero ese interés por la Ilustración como acontecimiento singular no representa, en Foucault, un simple abandono de la filosofía, sino que pretende hacer un

³⁹ Ibídem p.207

experimento con la propia filosofía de tal modo que “la Ilustración así entendida, no es abordada como el momento de una desvelación histórica: un acontecimiento (*événement*) es algo diferente al advenimiento (*avénement*) de la verdad. Foucault practica la historia de un pensamiento que, además de tener relación con la verdad tiene también una historia...”⁴⁰

Con esto, Foucault intenta hacer un trueque de contenidos entre la historia y filosofía, haciendo que la filosofía deje de encontrar en la historia el germen del relativismo; y la historia deje de encontrar en la filosofía el germen del dogmatismo, pues lo que interesa es lo que los hombres han llamado verdades.

“El historiador no es ni un coleccionista ni un esteta; no le interesan la belleza ni la singularidad. Sólo *le interesa la verdad*”⁴¹

El problema que esta metido en lo más profundo de las comisuras del proyecto foucaultiano es tratar de responder esta pregunta: ¿Cómo es que el pensamiento además de tener relación con la verdad puede tener una historia? Verdad que se presume universal y que sin embargo se encuentra lastrada por sus propias inercias históricas.

Dos posibles respuestas, por un lado la concepción trascendental de la historia (a lo que en alguna ocasión llama Foucault la *historia interna de la verdad* que busca en el origen lo que estaba ya dado), aquella que busca en el origen (*Ursprung*) el lugar de la verdad.

“...buscar un tal origen es buscar *lo que estaba ya dado, lo aquello mismo* de una imagen adecuada a sí...Es intentar desvelar todas las mascarar para desvelar finalmente una primera identidad”⁴²

Esta historia interna de la verdad se alimenta de la fe en la metafísica, del sentido histórico regido por la razón y los métodos científicos, “se corrige partiendo de sus propios principios de regulación”⁴³, describe las génesis lineales a partir de un orden, con la única preocupación de la utilidad, como si las palabras hubiesen guardado su sentido, las ideas su dirección. De igual modo, se atiene a “ese sujeto de conocimiento y de la representación

⁴⁰ Foucault Michel. Sobre la Ilustración. En el estudio preliminar realizado por Javier de la Higuera p.X

⁴¹ Veyne Paul. Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia. p.19

⁴² Foucault Michel. El discurso del poder. Nietzsche, la genealogía, la historia. p.137

⁴³ Foucault, Michel. La verdad y las formas jurídicas. P.160

como punto de origen a partir del cual es posible el conocimiento y la verdad aparece”⁴⁴. Esta concepción trascendental de la historia resuelve el problema foucaultiano en la solemne formula: la verdad adviene en la historia. La verdad universal, la verdad trascendental acontece en la historia. Sin embargo, el problema en el proyecto foucaultiano es ¿cómo acontece la verdad en la historia? es el problema de la doble e irreductible relación que guarda el pensamiento con la verdad y con la historia. La referencia a un sujeto trascendental a una historia trascendental, entonces queda anulada para dar respuesta a este problema.

Por el otro lado el arriesgado proyecto foucaultiano, como lo hizo Nietzsche en su momento, pretende reírse de las solemnidades del origen (*Ursprung*). Así Foucault más que alimentar la fe en la metafísica y las concepciones trascendentales, pretende escuchar a la propia historia, haciendo una *historia externa de la verdad* que se da cuenta que “la verdad y su reino originario han tenido su historia en la historia”⁴⁵ y más que alimentar la fe en la búsqueda de algún sentido histórico Foucault intenta ver:

“cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante es fundado y vuelto a fundar por ella.”⁴⁶

Precisamente el punto de partida para Foucault es hacer una crítica de términos que remiten a concepciones metafísicas de la historia como la noción de origen (*Ursprung*), para así, intentar abordar las relaciones entre verdad e historia a partir de los términos *Herkunft* (procedencia) y *Entstehung* (emergencia) que nos hacen recordar la genealogía nietzscheana designada también como *Wirkliche Historie*:

“La *Wirkliche Historie* reintroduce en el devenir todo aquello que se había creído inmortal en el hombre. Lo cual quiere decir que ni los sentimientos, ni los instintos, ni siquiera el propio cuerpo tienen perennidad suficiente...La historia para quien filosofa con el martillo, no manifiesta la lenta cadencia del reconocimiento progresivo, no es el depósito de las identidades y el refugio del sujeto; más bien en ella las identidades se dispersan y dejan ver la fría prosa de los sistemas, en los que el sujeto se haya siempre situado.”⁴⁷

⁴⁴ Ibidem p.160

⁴⁵ Foucault, Michel. Foucault Michel. *El discurso del poder. Nietzsche, la genealogía, la historia.* p.138

⁴⁶ Foucault Michel. . *El discurso del poder. La verdad y las formas jurídicas* p.161

⁴⁷ Lanceros Patxi. *Avatares del hombre.* p. 84

Para Nietzsche, la tarea de la genealogía era “percibir la singularidad de los sucesos fuera de toda finalidad monótona”⁴⁸, no tratando en absoluto de trazar la curva lenta de una evolución continua, progresiva y lineal, sino de “reencontrar las diferentes escenas en las que se han jugado diferentes papeles”⁴⁹.

Si la genealogía se ocupa de escuchar la historia, dice Foucault interpretando la genealogía nietzscheana, no es para alimentar la fe en la metafísica, sino para aprender que detrás de las cosas existe algo muy distinto a un secreto esencial y sin fechas, “se aprende el secreto de que las cosas están sin esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza”⁵⁰.

De esta manera, si bien el trabajo de Foucault se desenvuelve en el campo de la historia, su trabajo no ha sido el de un historiador. Su trabajo es algo muy distinto de aquellos que “explotan filosóficamente la historia, de la que se sirven para elaborar grandes síntesis que denoten un sentido, que perfilen una escatología y remitan a periodos aurales y de decadencia”⁵¹. El enfoque de Foucault es muy diferente al de una filosofía de la historia o una historia de la filosofía, pues este enfoque utiliza rigurosamente las herramientas de la historia: estableciendo campos positivos de datos, rastreando archivos y no temiendo ser un análisis en perspectiva. No se trata, para Foucault, de buscar un invariable oculto a través de la historia, para con él, poder reconstruir ésta, antes bien, el arriesgado proyecto foucaultiano en oposición a la concepción trascendental de la historia, hace de los acontecimientos el objeto de la historia, manteniéndolos en una individualidad y singularidad irrepetible.

Con el análisis de los acontecimientos históricos Foucault tratará de percibir la singularidad de los sucesos, allí “donde se define un cierto número de reglas de juego a partir de las cuales vemos nacer ciertas formas de subjetividad, dominios de objetos, tipos de saber y por consiguiente podemos hacer a partir de ello una historia externa...de la verdad”⁵². Esta no intenta remontar el tiempo para trazar la curva lenta de una evolución,

⁴⁸ Foucault Michel. *El discurso del poder. Nietzsche, la genealogía, la historia.* p.134

⁴⁹ Ibidem p.134

⁵⁰ Ibidem p. 137

⁵¹ Alvarez Yagüez, Jorge. *Michel Foucault: Verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada.* P.189

⁵² Foucault Michel. *El discurso del poder. La verdad y las formas jurídicas* p.161

intentando mostrar que el pasado esta bien vivo en el presente. Ni intenta mostrar la línea que nos llevaría a un periodo mejor. “Nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo”⁵³. Sino que trata de mantener el pasado en la dispersión que le es propia, tratando de percibir las marcas sutiles, singulares e individuales en los procesos históricos, sus sacudidas, sus sorpresas, sus victorias afortunadas, sus derrotas mal dirigidas, los errores, los fallos, los malos cálculos, en definitiva, Foucault pretende analizar los simples acontecimientos históricos fuera de toda finalidad.

Con el análisis de los acontecimientos históricos Foucault va a poner de manifiesto que la verdad tiene su historia en la historia, con este tipo de análisis Foucault intenta hacer una crítica que desfundamenta nuestras verdades al mostrar su procedencia o emergencia puramente eventual como Nietzsche lo hizo en su momento. Estas verdades que han producido aquello que existe y es válido para nosotros y que dan cuenta de los comienzos y de las herencias que han hecho, al menos en parte, lo que hoy somos, pensamos y hacemos.

El recurso de la historia externa de la verdad que Foucault pretende realizar adquiere sentido en la medida en que la historia tiene como función:

“mostrar que lo que es no ha sido siempre así, es decir, que las cosas que nos dan la impresión de ser más evidentes siempre se han formado en la confluencia de reencuentros, de casualidades, al hilo de una historia frágil y precaria”⁵⁴

El riesgo de esta historia externa se pone de manifiesto, si pensamos en la suspensión que realiza Foucault de la cuestión filosófica acerca del sentido de la historia. Así pues, la historia que pretende realizar Foucault a partir del recurso al acontecimiento individual y singular logra que las verdades que encierran los diversos acontecimientos se alojen en la historia. Pero al hacer esto, Foucault parece dejarnos a la deriva, sin rumbo fijo, sin un sentido histórico.

Pero sostener que la historia, por su objeto de estudio, no tiene sentido, no quiere decir para Foucault que sea absurda e ininteligible, sino que únicamente “carecemos de un principio que sintetice y unifique el acontecer. De tal modo que el ámbito histórico, en

⁵³ Foucault Michel. *El discurso del poder. Nietzsche, la genealogía, la historia*. p.134

⁵⁴ Foucault Michel. *Estética, ética y hermenéutica. Estructuralismo y posestructuralismo* p.327

Foucault, es puramente eventual”⁵⁵. Con esto, Foucault pretende impedir que la universalidad filosófica se adueñe y permanezca en el centro de la historia.

Así pues, a partir de un análisis que se desarrolla en el tiempo Foucault intentará tomar como objetos privilegiados de análisis histórico los acontecimientos en donde se constituyen y se acondicionan ciertos espacios culturales.

“Precisamente tomo como objeto de la historia, es decir, de un análisis que se desarrolla en el tiempo. Intento tomar como objeto, en cierta medida privilegiado, esos acontecimientos que constituyen la organización, el acondicionamiento de ciertos espacios culturales. Este es el primer objeto de mi análisis”⁵⁶

La filosofía, en este sentido, es definida ya no a partir de su valor eterno, sino a partir del cuestionamiento de su propia actualidad como *acontecimiento histórico singular*, como actividad que pretende saber lo que pasa y lo que nos pasa ahora. Dicho de otra manera, “estamos atravesados por procesos, por movimientos, por fuerzas; no conocemos estos procesos ni estas fuerzas y el papel del filósofo es, sin duda, ser el que diagnostica tales fuerzas, diagnosticar su actualidad”⁵⁷

Hablar de la Ilustración como *acontecimiento*, involucra que al plantear la cuestión por la Ilustración, el mismo que la plantea se siente formando parte de esa actualidad y en relación con la cual se tiene que situar. Esto es lo que, para Foucault, caracteriza a la filosofía como discurso de la modernidad y sobre la modernidad, que se define por la pregunta por la propia actualidad.

“¿cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esta actualidad? ¿Y qué es lo que hago cuando hablo de ella?, en esto consiste, a mi parecer, esta interrogación nueva sobre la modernidad.”⁵⁸

Ahora bien, si Foucault como historiador del pensamiento se interesa por la Ilustración es porque le interesa la peculiaridad de ese momento, le interesa la Ilustración como acontecimiento.

⁵⁵ Foucault Michel. ¿qué es la Ilustración? En el estudio preliminar realizado por Javier de la Higuera p. XI

⁵⁶ Foucault Michel. Estética, ética y hermenéutica. la escena de la filosofía p.158

⁵⁷ Ibídem p.152

⁵⁸ Foucault Michel. Sobre la ilustración. Seminario sobre el texto de Kant “was ist Aufklärung?” p.56

“Foucault se interesa por la ilustración como acontecimiento, lo cual puede ser interpretado en principio como una precaución de historiador para no disolver la peculiaridad de ese momento en el marco total de una historia para filósofos”⁵⁹

Pero, para Foucault, no es el contenido de la *Aufklärung* lo que debe ser pensado, sino el acontecimiento mismo de la pregunta por el presente y su sentido. La pregunta por el presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo del cual habla. Es decir, a partir de la pregunta por la *Aufklärung* se ve por primera vez a la filosofía cuestionar su propia actualidad discursiva, la pregunta ¿Qué somos hoy? Involucra analizarnos no sólo como actores sino también como elementos de este mismo acontecimiento histórico. Es el momento en el que la filosofía se mira a sí misma dentro de un proceso histórico y que al intentar establecer la ley general que prefija cada época, se da cuenta que ella misma se encuentra sumergida dentro de un presente histórico, el acontecimiento de la *Aufklärung*. Así pues, si la filosofía busca y aspira a la universalidad también es un hecho que pertenece a un presente histórico determinado. El problema es que la filosofía con su pretensión de verdad parecería ir en contra del reconocimiento de la historicidad la verdad, con la idea de que toda verdad por ser histórica es negación de la misma. Así pues, la cuestión de la *Aufklärung* pone de manifiesto el problema general de las relaciones entre la verdad y la historia.

La cuestión del presente ha producido una circularidad que obliga a todo trabajo filosófico a un cuestionamiento de sí mismo y de sus fundamentos. Es a partir del presente como acontecimiento histórico singular en donde el discurso filosófico se vuelve eventual; es decir, un evento más dentro de la misma trama histórica del pensamiento. Así pues, con la pregunta por el presente como acontecimiento histórico singular la universalidad filosófica se aloja en la historia. Esto es para Foucault lo que debe ser pensado y no los restos de la *Aufklärung*.

“No son los restos de la *Aufklärung* lo que hay que preservar; es la cuestión misma de este acontecimiento y de su sentido (la cuestión de la historicidad del pensamiento en lo universal) lo que hay que mantener presente y retener en la conciencia como aquello que debe ser pensado”⁶⁰

⁵⁹ Foucault Michel. *Sobre la ilustración*. En el estudio preliminar realizado por Javier de la Higuera p. X

⁶⁰ Foucault Michel. *Sobre la ilustración*. Seminario sobre el texto de Kant “was ist Aufklärung?” p.67

ILUSTRACIÓN Y REVOLUCIÓN

Para Foucault, entonces, la cuestión del presente no es una pregunta que Kant haya dejado en el olvido. Foucault vincula la interrogación kantiana del presente aparecida en el texto *Was ist Aufklärung?* (¿Qué es la Ilustración?) con un escrito (*El conflicto de las facultades*) en el que, catorce años después, Kant reflexiona sobre otro acontecimiento, la Revolución Francesa.

Con esto, Foucault mantiene la relación entre Ilustración y Revolución bajo la necesidad de preguntar por el presente. No sólo el acontecimiento de la Ilustración involucrara la pregunta por el presente, sino también otro acontecimiento histórico posterior, la Revolución Francesa. Dos acontecimientos distintos que se unen bajo el peso de una misma problematización, la pregunta por el presente. ¿Cómo puede ser esto posible, si no es porque la Ilustración y la Revolución no son entendidas a partir de su propia legitimación, sino a partir de su manifestación histórica dada al pensamiento como acontecimientos históricos singulares?⁶¹

Pero queda una pregunta: ¿solamente se encuentra en la interpretación foucaultiana una relación de la Ilustración con la Revolución a partir de la pregunta por el presente? Me parece que no, indiscutiblemente encontramos una relación directa a partir de la pregunta por el presente; pero, también encontramos lo que podría ser llamado una relación crítica entre estos dos acontecimientos ¿Cómo puede ser esto posible?

Antes de responder esta pregunta quisiera anteponer dos citas del propio Kant al momento de dar respuesta a la pregunta sobre la Ilustración. En efecto, en 1784 la pregunta de Kant era ¿qué es esta *Aufklärung* de la cual nosotros mismos formamos parte?, En este momento Kant aborda la *Aufklärung* como si esta formulara su propio precepto, (*sapere aude*) y con esta divisa, la *Aufklärung* dice lo que se tiene que hacer tanto en relación con la historia general del pensamiento, como en relación con su propio presente. En esta ocasión Kant expone el punto donde la *Aufklärung* y cualquier tipo de revolución se separan:

⁶¹ José Luis Villicañas realiza una interpretación de la interpretación de Foucault sobre los textos kantianos de la Ilustración y la Revolución, en donde considera la diferencia entre ambos bajo un enfoque ontológico y filosófico, planteando esta diferencia en tanto la Ilustración es un acontecimiento y la Revolución un suceso histórico. Sin embargo, nuestra interpretación del enfoque foucaultiano apunta en otra dirección: hacia la problematización del presente y su sentido, poniendo su proyecto en un cara a cara con la historia. Immanuel Kant. *En defensa de la Ilustración*. En la introducción realizada por José Luis Villicañas p. 11 y ss.

“Acaso mediante una revolución sobrevenga un derrocamiento del despotismo y de la opresión acaparadora y dominante, pero nunca la verdadera reforma del modo de pensar; sino que nuevos prejuicios, tanto incluso como los viejos, servirán de riendas a la gran muchedumbre carente de pensamiento.”⁶²

Por otra parte, en este mismo texto, Kant pone de manifiesto la importancia del acontecimiento ilustrado dentro de la historia del pensamiento no sólo como guía de una razón única y universal, sino como forma de crítica de nuestro ser presente, en la medida que “una generación no puede obligarse ni juramentarse a colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos, depurarlos del error, avanzar en el estado de su ilustración. Constituiría un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial es el progreso”⁶³

Catorce años después de responder a la pregunta *Was ist Aufklärung?*, Kant trata de responder otra cuestión que la misma actualidad le formulaba y que se intentaba ya responder desde 1794 por la discusión filosófica alemana: ¿Qué es la Revolución? Kant aborda esta cuestión desde el punto donde el mismo se encuentra inmerso, no es tratar de dar respuesta a lo que es la revolución en general, sino qué significa la revolución para nosotros, y no cualquier tipo de revolución, sino la revolución francesa en particular. El acontecimiento mismo de la Revolución Francesa con la carga histórica que trae consigo.

Dos acontecimientos históricos encontrados por la pregunta misma del presente y su sentido, ¿como explicarlos si los abordamos a partir del lenguaje de la legitimación?⁶⁴ ¿Cómo legitimar la Ilustración si se tiene en frente y como contrapartida, aquello mismo que, según la cita kantiana, terminaba con todo movimiento ilustrado y toda garantía hacia el progreso, la Revolución Francesa? Por otro lado, ¿cómo legitimar el acontecimiento de la Revolución si, de hecho, este fue a veces un paso hacia la regresión? Y de hecho, las revoluciones nos han demostrado, como ya lo preveía Kant, que la acumulación de miserias y horrores es un precio demasiado alto para buscar la esperanza de

⁶² Kant Immanuel. *En defensa de la Ilustración. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* p.65

⁶³ Kant Emmanuel. *Filosofía de la historia. ¿qué es la Ilustración?* p.34

⁶⁴ Kant Immanuel. *En defensa de la Ilustración.* Este es el intento de José Luis Villicañas en la introducción que presenta, al interpretar el texto kantiano como una defensa de la Ilustración en detrimento de la Revolución. P.9 y ss.

un resultado feliz⁶⁵. Antes bien, estos dos acontecimientos, la Ilustración y la Revolución, guardan entre sí una relación crítica como veremos a continuación.

Primero, veamos como introduce Kant la cuestión de la Revolución como problema actual. De hecho la discusión acerca de la Revolución Francesa, parecía girar en torno de la legitimación de ésta misma. No es de extrañar que se tome partido ya sea a favor o en contra de este acontecimiento de la Revolución Francesa o en general de algún otro. En este sentido, José Luis Villicañas en la introducción que realiza sobre la defensa de la Ilustración en los textos kantianos encuentra tres formas específicas en las que se ha interpretado la Revolución Francesa⁶⁶, ya sea que a partir de sus mistificaciones y encubrimientos de los hechos puede ser entendida como encarnación de la razón en la tierra, como real consumación del progreso. Pero de igual manera, pueda interpretarse que la Revolución Francesa no garantizó la permanencia del progreso, ni la repetición de actos de libertad, sino la irrupción de potencias políticas radicalmente activas y reactivas basadas en otras tantas mistificaciones de la historia. Así pues, al presentarse en su realidad histórica confundida con su dimensión de mito racional, la Revolución forzó la emergencia de otras mitologías “irracionales” al servicio de fuerzas históricas reactivas. Pero también se puede interpretar que la Revolución sólo ocasionó un estancamiento que derribo el plan del progreso pues en su agitación que intentaba alcanzar un progreso hacia lo mejor originó un retroceso que culminó en el proceso político histórico de la revolución; así pues, desde esta última interpretación la revolución puede ser considerada como un puro juego de títeres en donde no hay una evolución, sino un estancamiento. Pero dejemos de lado las diversas formas de interpretación ya sea a favor o en contra que pudo generar el acontecimiento de la Revolución Francesa para explicar este modo reflexión que encuentra Foucault en los textos de Kant y que intenta salir precisamente de este lenguaje de la legitimación.

De hecho, Kant, en la segunda disertación del conflicto entre la Facultad de Filosofía y la Facultad de Derecho, sostiene que el nudo de este conflicto radica en la preocupación acerca de si es posible un progreso constante del género humano⁶⁷. Sin embargo, Foucault encuentra que este texto kantiano también intenta salir del lenguaje de la

⁶⁵ Kant, Immanuel. *El conflicto de las facultades*. p. 109

⁶⁶ Villicañas, José Luis. *En defensa de la Ilustración*. P. 16 y sig.

⁶⁷ Kant E. *El conflicto de las facultades* p.101

legitimación, abordando el acontecimiento actual de la Revolución Francesa sin caer en un juicio global a favor o en contra de ella.

Kant mantiene en el párrafo V de esta disertación que para responder a la pregunta con respecto al progreso del género humano se necesita determinar si existe una causa posible de este progreso. Pero aún fijando una causa, ésta no podrá determinar sino la posibilidad del efecto, pero la realidad de un efecto sólo podrá ser establecida por la existencia de un *acontecimiento*. De tal modo que, es necesario, para Kant, poner de relieve la existencia de un cierto *acontecimiento* que indique que la causa actúa efectivamente⁶⁸.

Así para Kant, no basta con seguir la trama teleológica de la historia como relación causa efecto pues una causa puede tener efectos distintos; sino que es necesario aislar en el interior de la historia un *acontecimiento* que tenga valor de signo de la existencia de una causa permanente que ha guiado a los hombres por la vía del progreso.

“Hay que buscar un hecho que indique, aunque de forma indeterminada con respecto al tiempo, la existencia de una causa de esa especie y también la acción de la causalidad en el género humano, y que permita concluir el progreso hacia lo mejor, como consecuencia inevitable, conclusión que también tendría que ser extendida a la historia de tiempos pasados (es decir que el progreso siempre ha existido) aunque de una manera que ese hecho no sea tomado como causa del progreso, sino sólo como indicio, como *signo histórico*”⁶⁹

Lyotard explica que el progreso, en tanto que objeto histórico no tiene realidad fenoménica, el progreso “hacia un estado mejor se juzga no por intuiciones empíricas sino por signos”⁷⁰. Esto quiere decir que si nos atenemos a lo dado de forma inmediata e intuitiva lo único que vamos a encontrar en la historia es un caos; es decir, vamos a encontrar diferentes espectáculos que proceden de una naturaleza que juega sin un fin, lo único que veríamos en la historia son hechos que se contradicen unos a otros. En cambio, si presuponemos en la naturaleza la idea de una finalidad que obra eminentemente en la historia de la humanidad y que conduce a un fin último que la libertad puede cumplir, podemos apelar a ciertos fenómenos dados a la intuición pero estos no tendrán valor en la argumentación ni como ejemplos ni como esquemas, sino sólo tendrán valor de símbolos de ideales de los cuales no se podrá obtener una ley de desarrollo mecánico, sino solamente un hilo conductor. La primera dificultad que ve Lyotard reside en el hecho de que Kant

⁶⁸ Ibídem p.105

⁶⁹ Ibídem p.108

⁷⁰ Lyotard. *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia* p.56

trata de buscar una proposición que tiene por referente una parte de la historia que todavía no ha llegado, que trata de predecir el futuro, será necesario buscar en la experiencia de la humanidad no un dato intuitivo que nunca podrá validar la proposición que describe, sino lo que él llama un acontecimiento es decir, un hecho de darse, que sería también un hecho de liberarse, algo que se da. Este acontecimiento no hace más que indicar y no de probar que la humanidad es capaz de ser la causa y la autora de su propio progreso. Es decir, es necesario que el acontecimiento que se da en la historia humana indique una causa cuyo efecto permanezca indeterminado respecto del tiempo: de tal manera que va a haber una independencia de la causalidad por la libertad en relación con el mundo mecánico. Esta causalidad puede intervenir en cualquier momento. Pues a ese precio se podría extender entonces la posibilidad de intervención de esa causa tanto al pasado como al futuro. Lo que Lyotard llama la causalidad libre con ella debemos poder franquear el abismo entre el mecanismo y la libertad.

El acontecimiento no será la causa del progreso, sino sólo la indicación del mismo. Para Kant el acontecimiento que tenga valor de signo, tendrá que ser *rememorativum*, *demonstrativum* y *prognosticum*⁷¹. El acontecimiento tendrá que presentar la causalidad por la libertad en las tres direcciones temporales: el pasado, el presente y el futuro. El signo del progreso es necesario que sea rememorativo para que indique que esto siempre ha sido así, es necesario que sea signo demostrativo porque tendrá que hacer patente que las cosas suceden actualmente de esa forma y, tiene que ser un signo pronóstico que muestre que esto sucederá ininterrumpidamente de esta manera. Sólo de esa forma, dirá Kant, podremos estar seguros de que la causa que hace posible el progreso no ha actuado simplemente en un momento dado, sino que garantiza una tendencia del género humano en su totalidad a caminar por la senda del progreso.

La Revolución Francesa será ese acontecimiento, pero no entendida ésta como un acontecimiento que lo cambia todo, que hace que “lo que era grande entre los hombres llegue a ser pequeño, o lo pequeño se vuelve grande, y en cuya virtud desaparecen, como por magia, antiguos y magníficos edificios políticos y en su lugar surgen otros, como del seno de la tierra”⁷². Lo que constituye para Kant la prueba del progreso no es la sacudida

⁷¹ Kant E. *El conflicto de las facultades*. p.108

⁷² *Ibídem* p.108

revolucionaria que no hace sino invertir las cosas y que puede triunfar o fracasar, acumular miserias y atrocidades. El fracaso o éxito de la revolución no son para Kant signos de progreso. Lo que va a constituir el signo de progreso en Kant no será la revolución misma, sino el entusiasmo manifestado por los que no la hacen o, en todo caso, no son sus actores principales.

“Esa revolución...encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos en este juego) una simpatía rayana en el entusiasmo y cuya manifestación, que lleva aparejado un riesgo, no podía obedecer a otra causa que una disposición moral del género humano”⁷³

No en los grandes cambios históricos, sino en las diversas maneras de pensar de los espectadores que se traiciona públicamente en este juego de grandes revoluciones. Y donde se manifiesta un interés tan general y desinteresado por tomar partido lo que es señalado por Kant como signo de progreso.

“aún a pesar del peligro que podría crearles su parcialidad, manifiesta sin embargo, un interés tan general y a la vez tan desinteresado por los jugadores de un partido contra los de otro, demostrando así...un carácter de la humanidad en general y también...un carácter moral de la misma...que no sólo permite esperar un progreso hacia lo mejor, sino constituye el mismo un progreso, en la medida en que actualmente puede ser alcanzado”⁷⁴

Es precisamente en este entusiasmo por tomar partido en donde Kant encuentra el progreso constante del género humano hacia lo mejor. En tal entusiasmo, Kant encuentra un signo de una disposición moral de la humanidad que se manifiesta permanentemente de dos maneras: en primer lugar, en el derecho de todos los pueblos a darse la constitución política que les conviene y, en segundo, en el principio conforme al derecho y la moral, de una política tal que evite, en razón de sus principios, toda guerra agresiva. La pregunta que se formula Kant evitando el lenguaje de la legitimación es: ¿Qué hacer con esta voluntad, con este entusiasmo por la revolución?

Con esta breve interpretación de fondo, podemos dar respuesta a la pregunta planteada anteriormente: ¿cómo puede ser posible una relación crítica entre la Revolución Francesa y la Ilustración? Ningún acontecimiento más arriba que otro, ninguna posibilidad de privilegiar a uno por encima de otro. El problema que encuentra Foucault en los dos textos kantianos anteriormente citados, no consiste en determinar qué aspecto de la

⁷³ Ibídem p.109

⁷⁴ Ibídem p.109

Revolución o de la *Aufklärung* convendría preservar y presentarlo como modelo a modo de legitimación del mismo como si intentara hacer de la Ilustración o la Revolución, una herencia que hubiera que preservar a toda costa. Al abordar la pregunta por la Ilustración y la Revolución Foucault no intenta abrir, en este sentido, una investigación histórica en torno a las ideas de la época ilustrada o una investigación en torno a la filosofía ilustrada, “como si se intentará hacer al mismo tiempo un análisis de los *errores* que con posteridad se podrían evaluar o un desciframiento de los *desconocimientos* a los que están ligadas dichas ideas y del que podría depender lo que pensamos hoy en día”⁷⁵. Antes bien, a partir de las preguntas lanzadas por Kant, Foucault pretende llevar a cabo una profunda reflexión crítica en torno al presente y la filosofía.

Al abordar la pregunta por la Ilustración y la Revolución como acontecimientos históricos singulares se abre la imposibilidad de recurrir a cualquier tipo de explicación trascendental, (pues esta no es la propuesta foucaultiana a los textos de Kant,). A partir de que Kant se pregunta por la Ilustración y la Revolución como acontecimientos históricos singulares se inicia en el pensamiento moderno una forma de pensamiento que no puede dejar fuera a los acontecimientos históricos, en donde una de sus máximas preocupaciones son las relaciones entre la verdad y la historia. De ahí que este tipo de reflexión no pueda ser abordada a partir de una explicación trascendental, pues precisamente esta misma explicación trascendental se encontraría dentro de los acontecimientos históricos de los cuales ella misma pretende dar explicación. Para Foucault lo que se ha producido a partir de la pregunta por el presente, que se manifiesta en estos dos textos kantianos, no es la presencia de una razón universalmente válida, sino una explosión de acontecimientos históricos singulares, que no quedan restringidos a la pregunta misma de la Revolución y la Ilustración, abriéndose con ello la posibilidad de crear nuevas formas de racionalidad bajo la divisa del *sapere aude!* ilustrado que se manifiesta en el derecho de todos los pueblos a darse la constitución política que mejor les conviene, para evitar, en razón de esos principios que se han dado, toda guerra agresiva. Y no se trata de legitimar los principios que cada pueblo se da a sí mismo, pues una generación no puede colocar a la siguiente en

⁷⁵ Foucault Michel. *Obras Esenciales Volumen III. Estética, Ética y Hermenéutica*. En Foucault p.364

una situación tal que le impida ampliar sus conocimientos. Con esto, recorro a la cita de Kant que comente en un principio, esto es:

“una generación no puede obligarse ni juramentarse a colocar a la siguiente en una situación tal que le sea imposible ampliar sus conocimientos, depurarlos del error, avanzar en el estado de su ilustración. Constituiría un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial es el progreso”⁷⁶

Para Foucault, en Kant encontramos una relación crítica entre Revolución e Ilustración, pero tal relación crítica no es total, de tal modo que la Revolución no acaba con el acontecimiento de la Ilustración en tanto progreso, la Revolución no reemplaza a la Ilustración, sino que se infiltra junto con ella, descalificándola a veces, pero sirviéndole de intermediaria, ligándola entre sí a otros acontecimientos y prolongándola.

No es extraño que Foucault interprete los elementos que Kant encuentra con respecto al entusiasmo por la revolución, como aquellos que definen el proceso mismo de la *Aufklärung*. Estos elementos son entendidos como puntos de acabamiento y de realización; es decir, el entusiasmo por la revolución es aquello que acaba y continúa el proceso mismo de la *Aufklärung*. Acaba el proceso mismo de la *Aufklärung* entendida como preeminencia de una norma universal racional válida para todos los tiempos. La Revolución continúa el proceso de la *Aufklärung* al dejar explotar a su vez diversos tipos de racionalidades. Por otro lado, la Revolución también continúa el proceso mismo de la *Aufklärung* a partir de la pregunta por el presente.

Y por último, no se trata de legitimar o ir en contra de la Ilustración o la Revolución, ni tampoco estos dos acontecimientos vienen a reemplazar a todos los demás. De hecho los planteamientos de la pregunta por la Ilustración y la Revolución, que se formula Kant, no intentan dar cuenta de la totalidad del presente, sino que estos dos acontecimientos se han infiltrado entre los demás acontecimientos históricos a partir del siglo XVIII en que Kant se formula la pregunta *Was ist Aufklärung?*

Esta pregunta *Was ist Aufklärung?* que Foucault interpreta como la pregunta por el presente, es lo que para Foucault se debe mantener en la conciencia como algo que debe ser pensado, pues tal interrogación pone de manifiesto la pregunta por el acontecimiento de la *Aufklärung* y su sentido, las relaciones entre verdad e historia (la historicidad del pensamiento en lo universal) cuestión filosófica inscrita desde el siglo XVIII en nuestro

⁷⁶ Kant Emmanuel. *Filosofía de la historia ¿qué es la Ilustración?* p.34

pensamiento. Con esta pregunta inicia propiamente, para Foucault, el discurso de la modernidad y sobre la modernidad.

LA PREGUNTA POR LA ILUSTRACIÓN Y EL DISCURSO DE LA MODERNIDAD

De hecho, con la pregunta por el presente, que se deja sentir en el escrito de Kant sobre la *Aufklärung*, inicia, según Foucault, el discurso de la modernidad. Un discurso que es abordado por Foucault no como el pedestal de una razón universal, sino como parte de los diversos procesos históricos que nutren al pensamiento. La idea de Foucault es cuestionar, como lo hizo Kant en su momento, su propia actualidad discursiva, la de su propio siglo, la de la modernidad. Es más, para Foucault, “una de las grandes funciones de la filosofía llamada moderna (aquella cuyo comienzo cabe situar a finales del siglo XVIII) es la de preguntarse por su propia actualidad”⁷⁷. En efecto, es el primer momento en que la filosofía hace de su propia actualidad discursiva el problema fundamental. Con esta pregunta se percibe una de las primeras manifestaciones de una cierta manera de filosofar que ha tenido una larga historia consiste en problematizar la propia actualidad discursiva. Así pues, Foucault sitúa el inicio de la modernidad en el siglo XVIII con la formulación de la pregunta por el presente.

El hilo que nos liga de esta manera a la *Aufklärung* no es la fidelidad a unos elementos de doctrinas, sino la problematización de nuestro presente es lo que inicia el discurso de la modernidad y sobre la modernidad. La filosofía moderna cuestionando la propia modernidad. Es decir, desde que Kant formuló la pregunta por la *Aufklärung* en el siglo XVIII ha iniciado una nueva forma de abordar el presente ya no en una relación longitudinal de lo antiguo a lo moderno, sino en una relación con el presente mismo. La idea no es preservar el modelo de la *Aufklärung* al modo en que lo concibió Kant, sino de revisar la propuesta kantiana de problematizar nuestra propia actualidad. No se trata pues de abordar el presente siguiendo la fidelidad a algún tipo de filosofía, pensamiento, religión o doctrina, sino de cuestionar nuestra propia actualidad y su discurso. Si en el siglo XVIII con la pregunta por la *Aufklärung* inicia propiamente la modernidad, según Foucault, la tarea de la filosofía consistirá en cuestionar su propio discurso moderno.

⁷⁷ Foucault Michel. Sobre la ilustración. ¿Qué es la Ilustración? p. 58

Para ilustrar el planteamiento anterior Foucault menciona que el periódico alemán *Berlinische Monatschrift* gustaba de realizar preguntas al público sobre temas que aún no se tenía una respuesta, tal periódico publicó en 1784 la respuesta de Kant a la pregunta *Was ist Aufklärung?* Foucault propone imaginar que:

...la *Berlinische Monatschrift* todavía existe en nuestros días y que plantea a sus lectores la pregunta: ¿qué es la filosofía moderna?; quizá se le podría responder como en eco: la filosofía moderna es la que intenta responder a la pregunta lanzada, hace dos siglos con tanta imprudencia: *Was ist Aufklärung?*”⁷⁸

ACONTECIMIENTOS Y NORMATIVIDAD

Surge una pregunta: ¿Tal reflexión crítica en torno al presente y la filosofía que pretende llevar a cabo Foucault suspende, bloquea o cancela todo recurso a cualquier tipo de explicación trascendental guiada por algún fundamento metafísico? Si tal reflexión cancela todo recurso a las explicaciones trascendentales ¿qué sucede con la normatividad de los procesos históricos? Lo característico y valioso del enfoque foucaultiano que se deja sentir a partir de la interpretación del texto kantiano *Was ist Aufklärung?* es la conversión de la Ilustración en acontecimiento, su eventualización como la llama Foucault; es decir, la ruptura de la sujeción trascendental.

Si Foucault entendiera la Ilustración como un episodio más de la historia trascendental de la razón (historia interna de la verdad), sería forzosa la pertenencia ya sea a favor o en contra de ella. Pues tendría que concederle a la Ilustración un contenido global y normativo que sería presentado como modelo a modo de legitimación del mismo. Pero Foucault, como hemos visto, no pretende aventurar, en la interpretación con respecto al texto *Was ist Aufklärung?*, un juicio global con respecto a la Ilustración, de tal modo que sea forzoso pertenecer a uno de estos dos partidos. Más acá o más allá de esta vía francfortiana, el proyecto foucaultiano avanza por un camino divergente, evitando caer en algún juicio global con respecto a los acontecimientos que estudia.

Para Jürgen Habermas la interpretación no global y por lo mismo no normativa de Foucault pone de manifiesto el carácter original y, hasta cierto punto, el carácter negativo de la interpretación foucaultiana del texto kantiano sobre la *Aufklärung*. Para Jürgen Habermas, Foucault lleva a cabo una crítica del acontecimiento de la *Aufklärung* que parece volverse contra la razón, fundamento de la validez de la crítica misma, haciendo pues, una

⁷⁸ *Ibídem* p.72

crítica total. Pero tal crítica minaría los fundamentos racionales de toda crítica. Poniendo en cuestión y de manera suicida su propia validez normativa, que al poner en cuestión la propia Ilustración pone en cuestión sus propios fundamentos normativos que tendrá que extraer de aquellos fundamentos normativos que critica.

“Instructiva es la contradicción en la cual esta envuelto Foucault cuando contrapone su crítica mutilada por la actualidad con la crítica de lo verdadero de tal manera que a la crítica se le escapan los criterios normativos que la misma tendría que tomar prestados de aquellos criterios normativos.”⁷⁹

De tal modo que para Habermas, Foucault incurre en una contradicción, convirtiéndose sus reflexiones en una mera “praxis de la negación” impotentes para la teoría. Aquí es donde encontramos la posibilidad de un diálogo entre Foucault y Habermas que nunca llega a producirse con respecto a la normatividad de la crítica.

En efecto, en la polémica modernidad versus posmodernidad, Habermas encuentra una relación entre modernidad y racionalidad que obliga a ambas a correr una misma suerte. La crítica total de la razón, sería al mismo tiempo una crítica total de la modernidad, es decir, una salida de ella, la postmodernidad como contramodernidad. A partir de estos presupuestos la Ilustración no sería sólo una época histórica, sino la formulación de un proyecto que es el propio proyecto de la razón; ser anti ilustrado sería, entonces, ir en contra de ese mismo proyecto e, incluso, de la idea misma de proyecto que es genuinamente moderna. Lo que se manifiesta en esta crítica habermasiana es la idea según la cual la modernidad y con ella la razón, habría sido un gran relato del que finalmente nos habríamos liberado en una especie de saludable despertar, la postmodernidad.⁸⁰ Ya sea para denunciar la Ilustración como poder, o ya sea para combatir el poder “irracional” estas alternativas suponen la sustitución de un relato por otro, pareciendo forzoso tomar partido ya sea del lado de los ilustrados o del lado de los anti ilustrados.

Y en cierto sentido, es cierto que podemos encontrar en los análisis históricos de Foucault rasgos para poder deducir una interpretación anti ilustrada y, con ello, una crítica de la modernidad: Las reflexiones emprendidas por Foucault acerca de las relaciones de

⁷⁹ Maíz, Ramón (compilador). *Discurso poder sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. En el artículo escrito por Jürgen Habermas. *Con la fecha en el corazón de la actualidad, acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: Was ist Aufklärung?* p.12

⁸⁰ Foucault Michel, *Estética, Ética y Hermenéutica*. En *estructuralismo y postestructuralismo*. P.323

poder, e incluso de la pregunta por el presente pueden ser vistas como un desenmascaramiento de la fe ilustrada, del progreso y de la razón. Ya la pregunta del presente como acontecimiento nos acercaba de modo peligroso a la conclusión anticipada de la falta de sentido en la historia.⁸¹ Por otra parte, en *vigilar y castigar*, uno podría interpretar una “teoría” del poder que se manifiesta en el hecho de la domesticación violenta de los cuerpos, en los procesos de dominación implicados en las sociedades disciplinarias modernas. Y más aún, parecería confirmarse esta interpretación con afirmaciones como “las luces que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas”⁸².

Pero, como habíamos dicho anteriormente, el interés de Foucault por la Ilustración no queda encerrado en esta vía crítica frankfurtiana y avanza por un camino divergente, más acá o más allá de una posición a favor o en contra de la Ilustración, Foucault propone un camino distinto a la crítica. Así pues Foucault intenta ensayar un ejercicio crítico que toma su fuerza precisamente en *la carencia de fundamento normativo*, lo que es el núcleo de la crítica habermasiana a Foucault se convierte en genuino problema filosófico: la pregunta por el presente como pregunta por la verdad en la historia. La conversión de la pregunta por la Ilustración en acontecimiento, impide que Foucault caiga en esa indeseable alternativa a favor o en contra de la Ilustración, que es considerada por Foucault como “un chantaje al que a menudo se ha sometido a toda crítica de la razón o a toda interrogación crítica de la racionalidad (o aceptan ustedes la razón o caen en el irracionalismo)”⁸³. Chantaje que evita que podamos hacer un análisis de nuestras racionalidades que han sido puestas en ejercicio en nuestros modos de actuar y de pensar y contribuyendo a convertir lo real en necesario convirtiéndolo en algo evidente.

Frente a este chantaje; es decir, frente a la idea de tomar partido ya sea a favor o en contra de la Ilustración y caer ya sea en el racionalismo o en el irracionalismo. Foucault opera un desplazamiento que rechaza un juicio global de la Ilustración que se pudiera entender como una crítica de la racionalidad como tal. Por ello considera inadecuado el

⁸¹ Maíz, Ramón (compilador). *Discurso poder sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. En el artículo escrito por Miguel Morey: *Michel Foucault y el problema del sentido de la historia* p.45

⁸² Foucault Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. P.225

⁸³ Foucault Michel. *Estética, Ética y hermenéutica. Estructuralismo y postestructuralismo*. P.316

termino racionalidad, en lugar de ello Foucault propone hablar de racionalidades diversas que han sido puestas en nuestro pensamiento a partir de la pregunta *Was ist Aufklärung?* Intentando hacer pues una crítica racional de la racionalidad, una historia racional de todas las ramificaciones y todas las bifurcaciones, Foucault propone hacer una historia contingente de la racionalidad⁸⁴.

“no pienso que exista una especie de acto fundacional por medio del cual hubiera sido descubierta o instaurada la razón en su esencia, del que nos habrían podido alejar a continuación unos u otros acontecimientos. Creo que, de hecho, hay una auto creación de la razón y por este motivo lo que he intentado analizar son formas de racionalidad: diferentes instauraciones, diferentes creaciones y diferentes modificaciones por las cuales ciertas racionalidades se engendran unas a otras, se oponen unas a otras, se sustituyen unas a otras, sin que sin embargo se pueda fijar un momento en que la razón habría perdido su proyecto fundamental, ni tampoco fijar un momento en el que se habría pasado de la racionalidad a la irracionalidad”⁸⁵

Con este concepto plural de la racionalidad Foucault ha intentado pensar en sus análisis históricos (ya sea de la locura, del internamiento, de la penalidad, de la gramática, etc.) distintas racionalidades que no habitan en un sujeto fundador, sino que son el fruto de acontecimientos históricos singulares irreductibles a ninguna teleología trascendental, acontecimientos irreductibles a ninguna teoría.

Si esto es así, si la *Aufklärung* y la Revolución lejos de ser entendidas a partir de su propia legitimación y lejos de abrir un proyecto único de razón, son entendidas como acontecimientos históricos singulares, abriendo con ello una explosión de racionalidades diversas que han sido puestas a partir de la pregunta por el presente ¿Cómo entender entonces la crítica? Si ya no puede ser entendida como una crítica total de la racionalidad siendo que esta se ha multiplicado a partir de la pregunta por el presente. Siguiendo a José Luis Villicañas podemos decir que: “La clave del planteamiento de Kant reside en que no se puede analizar el presente salvo por la crítica”⁸⁶

La pregunta que nos acerca a nuestro siguiente capítulo es ¿cómo entender la crítica, si ésta no se puede entender como una crítica total?

⁸⁴ Foucault, Michel. *Estética, Ética y Hermenéutica. Estructuralismo y posestructuralismo*. P.316

⁸⁵ *Ibidem* P.318

⁸⁶ *Immanuel Kant. En defensa de la Ilustración*. En la Introducción realizada por José Luis Villicañas. P.12

CAPÍTULO II

¿QUÉ ES LA CRÍTICA?

CAPÍTULO II

¿QUÉ ES LA CRÍTICA?

CRÍTICA Y CONOCIMIENTO EN KANT

Desde el punto de vista de la interpretación foucaultiana, la crítica marca el desfase donde ambos proyectos, tanto el de Foucault como el de Kant, se separan, para formar, cada uno por su lado, investigaciones diferentes con datos y métodos distintos. Sin embargo, Foucault considera que el trabajo crítico de Kant al igual que el suyo, emergen del mismo problema: La pregunta por la *Aufklärung* que en Foucault se ve traducido en una pregunta por el presente y su sentido. Las relaciones entre verdad e historia. En este apartado realizaremos una breve revisión del concepto de crítica en Kant y su posible respuesta a la pregunta por la *Aufklärung* a partir de su proyecto crítico para posteriormente contraponerlo al trabajo foucaultiano. ¿Cómo se configura entonces la crítica en Kant?

En el prólogo de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant expone las quejas de se oyen sobre la decadencia de la ciencia rigurosa en el saber metafísico a partir de los conflictos entre el dogmatismo racionalista y el escepticismo empirista¹. Considera Kant que estos conflictos han recaído en un indiferentismo y hastío total. En este sentido, menciona que las ciencias bien fundamentadas como las matemáticas y la física, no merecen en absoluto tal reproche sino que mantienen el viejo prestigio del rigor y lo mismo sucedería con otras especies de conocimiento si se pusiera mayor atención en la rectificación de sus principios. Para Kant, la falta de tal rectificación en la metafísica hace surgir la indiferencia, la duda y finalmente la crítica severa; sin embargo, para Kant, estas actitudes, a su vez, muestran la necesidad que se tiene de buscar un pensamiento riguroso en la metafísica. De esta manera, para Kant, esta actitud que ha recaído en el siglo XVIII no es efecto de la ligereza que intenta afirmar la imposibilidad del conocimiento metafísico, sino que constituye el preludio de una próxima transformación y clarificación en el mismo. De hecho, para Kant, esta indiferencia es efecto del juicio maduro de una época que no se contenta ya con un saber aparente, sino que solicita una nueva revisión y un nuevo enfoque donde la razón tenga como tarea su propio autoconocimiento, dirigido y garantizado por un tribunal que termine con todas las arrogancias infundadas.

¹ Vives Nuria. *Kant y la Ilustración*. P.14

“un llamamiento a que la razón emprenda de nuevo la más difícil de todas sus tareas...la del autoconocimiento y , por otra para que instituya un tribunal que garantice sus pretensiones legítimas y que sea capaz de terminar con todas las arrogancias infundadas , no con afirmaciones de autoridad , sino con las leyes eternas e invariables que la razón posee. Semejante tribunal no es otro que la crítica de la razón pura”.²

Para Kant, la *Crítica de la razón pura* no es un examen crítico de libros y sistemas que tienen como objeto el saber metafísico; sino que, la intención de la crítica kantiana es acabar con todos los errores que hasta ahora han dividido a la razón consigo misma en su uso no empírico, para ello, Kant propone ocuparse de la razón misma y de su pensar puro. Kant propone una investigación sobre “la facultad de la razón en general en relación a los conocimientos a los que puede aspirar prescindiendo de toda experiencia”³. La pregunta que se plantea Kant es ¿cuanto puedo aspirar conseguir con la razón si se me priva de todo material y de todo recurso a la experiencia? La finalidad de este trabajo crítico que propone Kant radica en investigar las condiciones de posibilidad de una metafísica en general, señalando las fuentes, intención y límites de la misma todo ello a partir de principios.

“Así pues la crítica de la razón pura no es un examen de los libros y sistemas que tienen como objeto el saber metafísico, sino que es una investigación sobre la razón misma, es decir, sobre las posibilidades que la razón presenta como fuente misma de todo conocimiento y es ahí justamente donde es necesario dilucidar la suerte de toda metafísica futura...Desde esta perspectiva la razón nos ofrece la clave para resolver todos los grandes problemas de la metafísica...”⁴

En este sentido, al inicio de la crítica de la razón pura Kant indica que todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia. Pero aunque todo nuestro conocimiento empiece en ella, no por eso, menciona Kant, procede todo él de la experiencia⁵. Esto se debe a que Kant considera que nuestro conocimiento empírico es una composición de lo que recibimos de las impresiones y de lo que nuestra propia capacidad de conocer produce a partir de sí misma pero motivada por las mismas impresiones. De hecho, una de las tareas de la crítica de la razón pura es demostrar la existencia de un tipo de conocimiento que es independiente de la experiencia y de las impresiones de los sentidos a tal tipo de conocimiento Kant lo denomina *a priori*.

² Kant Immanuel. *Crítica de la razón pura*. A XII

³ Ibídem A XII

⁴ Rabade Romeo Sergio, López Molina Antonio, Pesquero Franco Encarnación. *Conocimiento y racionalidad. El uso teórico de la razón* p.69

⁵ Kant Immanuel. *Crítica de la razón pura* BI

“Una de las tareas fundamentales de la Crítica de la razón pura es la demostración de la existencia en los seres humanos de unos conocimientos que son anteriores a toda experiencia. A tales conocimientos los denominamos conocimientos *a priori*”⁶

Sin embargo, el término *a priori* amenaza con introducir algunos malentendidos. Cuando Kant utiliza el término “conocimiento *a priori*” no es para referirse a un tipo de conocimiento que es anterior a toda experiencia, Kant no trata de referir un tipo de conocimiento a partir de su prioridad temporal, en un orden temporal, sino lo que esta indicando es que puede existir un tipo de conocimiento que no derive de la experiencia ni dependa de ella. A este tipo de conocimiento lo llama Kant *a priori*.

“Lo *a priori* no implica prioridad temporal...en el orden temporal ningún conocimiento es anterior a la experiencia, sino que todo conocimiento comienza en ella... sin embargo puede existir algún tipo de conocimiento que no sea derivado ni dependiente de ella”⁷

El conocimiento humano, para Kant, esta conformado por las impresiones sensibles que recibimos a través de la experiencia, tanto cualidades primarias (dureza, blancura, penetrabilidad, impenetrabilidad) como cualidades secundarias (olor, color, sabor) que podemos captar a través de los sentidos externos. A este tipo de conocimiento lo llama Kant conocimiento empírico o *a posteriori*. Pero también el conocimiento para Kant esta conformado por lo que producimos a través de nuestra facultad de conocer que es independiente de la experiencia.

“...podría suceder y de hecho sucede que nuestro conocimiento humano sea una composición de lo que recibimos a través de las impresiones sensibles y lo que producimos a través de nuestra facultad superior de conocer. Es tarea del filósofo crítico llegar a distinguir qué es aquello que pertenece a los sentidos y qué es aquello que pertenece al espíritu...existen unos conocimientos que son independientes de la experiencia a los cuales vamos a llamar conocimiento *a priori* y de debemos distinguir de los conocimientos empíricos o *a posteriori*.”⁸

De esta manera, Kant realiza una escisión importante de nuestra forma de conocer ya sea a través de la experiencia o independientemente de ella. A ésta, la llama Kant *a priori*, a aquella la llama *a posteriori*. Un conocimiento *a priori* para Kant tiene las siguientes características: Es un conocimiento universal pero que, como lo hemos

⁶ Rabade Romeo Sergio, López Molina Antonio, Pesquero Franco Encarnación. *Conocimiento y racionalidad. El uso teórico de la razón* p.74

⁷ Ibidem p.77

⁸ Ibidem p.77

mencionado, no tiene su fundamento en la experiencia, de hecho, es independiente con respecto a algún otro tipo de conocimiento, pues no tiene que derivar su validez de algún otro, sino que es un conocimiento absolutamente necesario por él mismo, por lo que no puede existir en él ninguna sombra de contingencia. A diferencia del conocimiento *a posteriori* que tiene su fundamento en la experiencia en las sensaciones, en las percepciones y por lo mismo es contingente.

“En primer lugar, una proposición, que al ser pensada, es simultáneamente necesaria, tenemos un juicio *a priori*. Si además, no deriva de otra que no sea válida, como proposición necesaria, entonces es una proposición absolutamente *a priori*. En segundo lugar la experiencia nunca otorga a sus juicios una universalidad verdadera sino simplemente supuesta o comparativa (inducción), de tal manera que debe decirse propiamente...no se encuentra excepción alguna en esta o aquella regla. Por consiguiente, si se piensa un juicio con estricta universalidad, es decir, de modo que no admita ninguna posible excepción, no deriva de la experiencia sino que es válido absolutamente *a priori*”⁹.

Para Kant existen realmente en el conocimiento humano semejantes juicios necesarios y estrictamente universales que le dan validez y certeza a nuestras sensaciones como primeros principios. Pues si el conocimiento sacara su certeza de la misma experiencia, todas las reglas por las cuales avanzaría serían empíricas y, por tanto, contingentes.

Pero, menciona Kant que, esta distinción se pone más en evidencia si pensamos en el hecho de que algunos conocimientos abandonan incluso el campo de toda experiencia posible tratando de extender nuestros juicios más allá de los límites de la misma experiencia por medio de conceptos a los que ningún objeto empírico puede corresponder. Y es precisamente en este tipo de conocimientos que traspasan el mundo de los sentidos y en donde la experiencia no puede proporcionar ninguna guía, donde Kant sitúa a la metafísica. Sin embargo, esta ciencia para Kant emprende esta ardua tarea sin antes analizar la capacidad o incapacidad de la razón para llevarla a cabo.

Una vez abandonada la experiencia como base para levantar el edificio de los conocimientos, Kant se pregunta “cómo puede el entendimiento adquirir esos conocimientos *a priori* y a cuales sean la extensión, la legitimidad y el valor de los mismos”¹⁰. Kant pone de ejemplo el conocimiento matemático para ilustrar su pregunta,

⁹ Kant Emmanuel. *Crítica de la razón pura* B IV

¹⁰ Ibídem A 4

siendo que las matemáticas nos ofrecen un excelente ejemplo de lo lejos que podemos llegar en el conocimiento *a priori* prescindiendo de la experiencia, en la medida en que esta disciplina se ocupa de objetos y conocimientos que son representables en la intuición. Estos conocimientos para Kant gozan de confianza desde hace mucho tiempo y hacen concebir a otros conocimientos la posibilidad de alcanzar estas mismas perspectivas, aunque estos conocimientos sean de naturaleza distinta a los conocimientos matemáticos. El problema es que una vez traspasado el círculo de la experiencia, se tiene la plena seguridad de no ser refutado por ella. Lo único que puede parar nuestro avance, es el tropiezo con una contradicción evidente. Pero tal contradicción puede evitarse, menciona Kant, con elaborar con cautela las ficciones. El problema es que al ir más allá de los sentidos todos nuestros esfuerzos por seguir avanzando pierden el punto de apoyo, no tienen donde sostenerse, ni donde aplicar sus fuerzas para hacer mover el entendimiento. De esta manera, menciona Kant, la razón humana al intentar avanzar en el camino de la especulación tiende a no examinar si los conocimientos estaban bien asentados, de ahí que inicie una serie de pretextos que la excusen de semejante examen tardío.

Sin embargo, Kant indica que lo que nos libra de toda sospecha mientras vamos construyendo el edificio del conocimiento y que se levanta como una aparente solidez, es el hecho de que una buena parte de las tareas de nuestra razón consiste en analizar los conceptos que ya poseemos de los objetos. Esto nos proporciona muchos conocimientos que a pesar de ser ilustraciones o explicaciones de algo ya pensado en nuestros conceptos de forma confusa, estos conceptos son considerados, al menos por su forma, como nuevas ideas, aunque, por su materia o contenido, no amplíen, sino simplemente detallen los conceptos que poseemos. Bajo este procedimiento, para Kant, obtenemos un verdadero conocimiento *a priori* que avanza con seguridad y provecho pero que; sin embargo, no amplía nuestros conocimientos sino que los clarifica. Pero con este pretexto de clarificación la razón, para Kant, introduce afirmaciones del todo distintas en las que la razón añade conceptos enteramente extraños a los ya dados *a priori* y con ello amplía nuestro conocimiento. De esta manera, Kant se pregunta cuál es la diferencia entre estas dos especies de conocimiento.¹¹

¹¹ Ibídem B 10

Así en un juicio en que se piensa la relación entre sujeto y predicado o bien el predicado pertenece al sujeto o bien se halla completamente fuera de él. En el primer caso existe una relación de identidad entre sujeto y predicado; en el segundo, dicha relación es sin identidad. En el primer caso el juicio, para Kant, es analítico; en el segundo, es sintético.

“En todos los juicios en que se piensa la relación entre un sujeto y un predicado...tal relación puede tener dos formas: o bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo que esta (implícitamente) contenido en el sujeto A o bien B se halla completamente fuera del concepto A, aunque guarde con él alguna conexión. En el primer caso llamo al juicio analítico, en el segundo sintético...”¹²

Los juicios analíticos para Kant son explicativos, siendo que no añaden nada al concepto sujeto mediante el predicado, sino que simplemente lo descomponen en sus conceptos parciales, los cuales ya eran pensados y estaban contenidos en dicho concepto sujeto. De hecho, para Kant, es absurdo fundar un juicio analítico en la experiencia, pues para formularlo no tengo que salir de mi concepto. Los juicios sintéticos son, en cambio, para Kant, extensivos, en la medida en que añaden al concepto sujeto un predicado que no era pensado en él ni podía extraerse de una descomposición del concepto sujeto. Los juicios de experiencia, para Kant, son todos sintéticos.

“Podríamos también denominar los primeros juicios explicativos y extensivos los segundos ya que aquellos no añaden nada al concepto sujeto mediante el predicado, sino que simplemente lo descomponen en sus conceptos parciales, los cuales eran ya pensados en dicho concepto de sujeto (aunque de forma confusa) por el contrario, los últimos añaden al concepto del sujeto un predicado que no era pensado en él ni podía extraerse de ninguna descomposición suya”¹³

El ejemplo que utiliza Kant para distinguir entre juicios analíticos y sintéticos le ayuda a ampliar aun más las diferencias existentes entre estos dos. De esta manera, al enunciar el juicio “un cuerpo es extenso”¹⁴ la extensión forma parte de dicho concepto sujeto, como una propiedad de él mismo, al igual que los conceptos de impenetrabilidad, figura, etc.; es decir, todas estas propiedades son pensadas en dicho concepto de cuerpo. Pero menciona Kant, si quiero ampliar mi conocimiento y vuelvo la mirada hacia la experiencia de donde había extraído ese concepto de cuerpo encuentro que el peso va

¹² *Ibídem* A 7

¹³ *Ibídem* B 11

¹⁴ *Ibídem* B 12

siempre unido a las mencionadas propiedades y lo añadido como predicado sintético al concepto sujeto de cuerpo, pues si bien ambos conceptos no están contenidos el uno en el otro, se hallan en mutua correspondencia aunque sólo fortuitamente como partes de una experiencia que constituye una conexión sintética entre las intuiciones.

“Un cuerpo es extenso es una proposición que se sostiene *a priori*, no es un juicio de experiencia pues ya antes de recurrir a la experiencia tengo en el concepto de cuerpo todos los requisitos exigidos por el juicio... Por el contrario, aunque no incluya el predicado pesado en el concepto de cuerpo en general, dicho concepto designa un objeto de experiencia mediante una parte de ella. A esta parte puedo añadir, pues, otras partes como pertenecientes a la experiencia anterior”¹⁵

Sin embargo, para Kant, en los juicios sintéticos *a priori* no tenemos el apoyo a la experiencia y si no tengo esta ayuda ¿En qué me apoyo y que hace posible la síntesis si quiero ir más allá del concepto A para reconocer que otro B se halla ligado al primero? Así en la proposición “todo lo que sucede tiene una causa”¹⁶ El concepto de causa se halla completamente fuera del concepto “lo que sucede” en este sentido Kant se pregunta “¿En qué me apoyo y qué es lo que hace posible la síntesis si quiero ir más allá del concepto A para reconocer que otro concepto B se halla ligado al primero, puesto que en este caso no tengo la ventaja de acudir a la experiencia para verlo?”¹⁷ Y es que para Kant el mencionado principio no sólo ha añadido la segunda representación a la primera aumentando su generalidad sino también expresando necesidad dos características principales de lo que Kant considera *a priori*.

De hecho, para Kant, semejantes juicios sintéticos o extensivos son el objetivo final del conocimiento especulativo *a priori*. Pues, indica Kant, que si bien los juicios analíticos son muy importantes y necesarios, lo son únicamente con vistas a alcanzar la claridad en los conceptos; en cambio, los juicios sintéticos corresponden a una adquisición realmente nueva de conocimiento. Es precisamente en los juicios sintéticos *a priori* donde Kant considera que se esconde un misterio que si lo pudiéramos descifrar se convertiría en seguro y digno de crédito el campo ilimitado del conocimiento puro del entendimiento. Es decir, se podría descubrir con la universalidad adecuada el fundamento de posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, se podrían entender las condiciones que posibilitan cada una

¹⁵ *Ibidem* B 12

¹⁶ *Ibidem* B 13

¹⁷ *Ibidem* B 14

de sus especies, se podría encuadrar todo este conocimiento sistematizándolo según sus fuentes originarias, su extensión y sus límites.

Precisamente Kant está interesado en los juicios sintéticos *a priori* porque considera que todas las ciencias teóricas contienen este tipo de juicios como principios tanto los conocimientos matemáticos como la ciencia natural y la metafísica. Así la proposición “ $7+5=12$ ”¹⁸ no es, para Kant, una proposición analítica sino que si se observa más de cerca se observa que el concepto de suma de siete y cinco no contiene otra cosa que la unión de ambos números en uno sólo con lo cual no se piensa cual será ese número que sintetiza a los otros dos. “Puedo analizar la posible suma el tiempo que quiera pero no encontraré en tal concepto el doce”¹⁹ de tal manera que las proposiciones aritméticas para Kant son sintéticas.

La ciencia natural, de igual manera, para Kant, contiene juicios sintéticos *a priori*. Así, en la proposición: “en todas las modificaciones del mundo corpóreo permanece invariable la cantidad de materia”²⁰ es un juicio sintético *a priori*, pues en el concepto de materia no pienso la permanencia, sino sólo la presencia en el espacio que llena. Sobrepaso, pues, el concepto de materia y le añado *a priori* algo que no pensaba en él.

De igual manera, menciona Kant, que aunque la metafísica no se le haya considerado hasta ahora como una tentativa de ciencia, su tarea no es, para Kant, simplemente analizar conceptos que nos hacemos *a priori* de algunas cosas y en explicarlos y explicarlos analíticamente, sino lo que intenta la metafísica es ampliar nuestro conocimiento *a priori* y para ello se tiene que servir de principios que añaden al concepto dado algo que no estaba en él y alejarnos tanto del mismo mediante juicios sintéticos *a priori* que ni la propia experiencia puede seguirnos.

Llegamos así al núcleo central en el que se dilucida la cuestión de validez del saber metafísico. Desde la perspectiva kantiana, la razón por la cual la metafísica ha permanecido durante tanto tiempo en un estado tan vacilante, inseguro y contradictorio, se ha debido a que jamás se ha planteado seriamente la distinción entre juicios analíticos y sintéticos. El problema general de la razón pura, se reduce para Kant a un único problema: ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?

¹⁸ Ibídem B 15

¹⁹ Ibídem B 15

²⁰ Ibídem B 17

La solución de dicho problema para Kant incluye la posibilidad del uso puro de la razón en la fundamentación y desarrollo de todas las ciencias que contengan un conocimiento *a priori* de objetos; es decir, incluye las preguntas sobre las condiciones de posibilidad de las ciencias puras.

“¿cómo es posible la matemática pura? ¿Cómo es posible la ciencia natural pura?”²¹

Sin embargo, Kant esta consciente que la metafísica no es realmente una ciencia, pero considera que al menos en cuanto disposición natural; es decir, en tanto que la razón humana avanza hacia ese tipo de cuestiones y la propia necesidad la impulsa hacia unas preguntas que no pueden ser respondidas ni mediante el uso empírico de la razón, ni mediante los principios derivados de tal uso, Kant se pregunta, de igual manera, sobre las condiciones de posibilidad de la metafísica en tanto disposición natural, se pregunta cómo es que surgen de la naturaleza de la razón humana las preguntas que la razón pura se plantea a sí misma y las que la propia necesidad la impulsa a responder.

“¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural?”²²

Pero aún así, y teniendo en cuenta las preguntas que se formula la metafísica, como la interrogante de saber si el mundo tiene un comienzo o existe desde toda la eternidad, este tipo de cuestiones ha chocado con ineludibles contradicciones que la simple disposición natural de la facultad misma de la razón no basta para responderlas. De esta manera, para Kant, ha de ser posible gracias a dicha facultad tener la certeza sobre el conocimiento o desconocimiento de los objetos; es decir, Kant busca la posibilidad de llegar a tener la decisión acerca de la capacidad o falta de capacidad de la razón para juzgar sobre este tipo de problemas. Pues precisamente, “Una vez que la razón ha obtenido un pleno conocimiento previo de su propia capacidad respecto de los objetos que se le puedan ofrecer en la experiencia, tiene que resultarle fácil determinar completamente y con plena seguridad la amplitud y los límites de su uso cuando intenta sobrepasar las fronteras de la experiencia”²³ Por consiguiente, para Kant, ha de ser posible ampliar la razón pura con confianza o bien ponerle barreras concretas y seguras. Por tal motivo, es legítimo preguntar para Kant “¿cómo es posible la metafísica como ciencia?”²⁴

²¹ *Ibídem* B 20

²² *Ibídem* B 22

²³ *Ibídem* B 23

²⁴ *Ibídem* B 22

Con esto, Kant instauro un nuevo modelo de reflexión que rompe con una tradición que suponía que todo nuestro conocer debía estar sometido y dirigido por los objetos empíricos; sin embargo, Kant considera que a partir de este método todos nuestros esfuerzos por establecer *a priori*; es decir, todos nuestros esfuerzos por establecer mediante conceptos algún conocimiento sobre dichos objetos sin ningún recurso a la experiencia que pudieran ampliar nuestros conocimientos han desembocado en el fracaso. En este sentido, Kant va a intentar invertir la metodología y va a suponer que los objetos son los que deben someterse a nuestros conocimientos, realizando con esto una verdadera revolución copernicana

Kant denomina a este giro copernicano, método trascendental, el cual se ocupa de las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, no tanto de los objetos sino del modo de conocerlos en tanto que tal modo debe ser posible *a priori*.

“Denominamos método trascendental al análisis regresivo (crítico reductivo)...por medio del cual nos remontamos a las condiciones de posibilidad de cualquier conocimiento. Se trata de un viaje de ida y vuelta en el que justificamos la validez objetiva del conocimiento empírico, desde una investigación sobre las condiciones puras que lo posibilitan. Y Tales condiciones puras van a ser los elementos *a priori* del conocimiento.”²⁵

El método trascendental en Kant, cumple su sentido y significación al posibilitar el saber *a priori* universal y necesario sobre los objetos de la experiencia.

“lo trascendental se dice principalmente de un conocimiento *a priori* pero que, además cumpla la condición de referirse con validez objetiva a objetos de la experiencia. En suma la esfera de lo trascendental cumple su sentido y significación en posibilitar un saber *a priori* absolutamente universal y necesario sobre todos los objetos de la experiencia.”²⁶

La aplicación y ejercicio del método trascendental da lugar a la filosofía trascendental, la cual necesita, según Kant, como condición previa la fundamentación de una crítica de la razón pura.

“Tal es el método trascendental...su aplicación y ejercicio debe dar lugar al establecimiento de la filosofía trascendental la cual necesita como condición previa la fundamentación propia de una crítica de la razón pura”²⁷

²⁵ Rabade Romeo Sergio, López Molina Antonio, Pesquero Franco Encarnación. *Conocimiento y racionalidad. El uso teórico de la razón* p. 73

²⁶ Ibidem p.72

²⁷ Ibidem p.71

De esta manera, la crítica de la razón pura tiene la función principal de esbozar el plan de la filosofía trascendental. Es decir, la crítica tiene que garantizar plenamente la certeza de todas las partes que componen el edificio de la filosofía trascendental

“La filosofía trascendental es la idea de una ciencia cuyo plan tiene que ser enteramente esbozado por la crítica de la razón pura de modo arquitectónico, es decir, a partir de principio garantizando plenamente la completad y la certeza de todas las partes que componen este edificio”²⁸

De tal manera que la investigación kantiana no es propiamente una doctrina, pues no se propone ampliar el conocimiento mismo, sino simplemente enderezarlo y mostrar el valor o falta de valor de todo conocimiento *a priori*. La intención es saber si es posible y en qué casos ampliar nuestro conocimiento. Como podemos observar, la investigación kantiana consiste en realizar un examen de la razón pura, de sus fuentes y de sus límites. Su utilidad es puramente negativa, pues la crítica de la razón pura no sirve para ampliar nuestra razón sino sólo para clarificarla y preservarla de errores. Por lo que la crítica es preparación para un “organon” y no el “organon” mismo.

“Nos ocupamos ahora de esta investigación, que no podemos llamar propiamente doctrina, sino sólo crítica trascendental, ya que no se propone ampliar el conocimiento mismo, sino simplemente enderezarlo y mostrar el valor o falta de valor de todo conocimiento *a priori*. Semejante crítica es, pues, en lo posible, preparación para un organon y, caso de no llegarse a él, al menos para un canon de la misma según el cual podría acaso exponerse un día, tanto analítica, como sintéticamente, todo el sistema de la razón pura, consiste este en ampliar su conocimiento o simplemente en limitarlo”²⁹

EL PENSAMIENTO CRÍTICO FOUCAULTIANO FRENTE A LA CRÍTICA DEL CONOCIMIENTO KANTIANA

Los escritos que Foucault dedica a Kant a partir de la pregunta por la *Aufklärung*, no representan un interés de última hora por Kant. De hecho, el proyecto crítico de Foucault es definido por él mismo en términos kantianos como *análisis de las condiciones de posibilidad de la experiencia o del saber*, sus condiciones de aceptabilidad ¿Cuáles han sido las condiciones para que un saber determinado sea aceptado como tal?

En este sentido, en *Historia de la locura* Foucault trataba de mostrar cómo había sido posible la aparición de la ciencia psicológica. En *Vigilar y Castigar* Foucault llevaba a cabo un análisis crítico histórico para mostrar cómo ha sido posible la aparición en la

²⁸ Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura* A 13, B 27

²⁹ *Ibidem* B 26

sociedad moderna de un sistema penitenciario que tiene como finalidad disciplinar al individuo a partir de la práctica del encierro como forma punitiva y de castigo. En *las palabras y las cosas* Foucault trata de explicar cómo había sido posible el pensamiento moderno, a través de las diversas rupturas que sufre con respecto al pensamiento del orden clásico a partir de esos cuasi-trascendentales, el lenguaje, la vida y los sistemas de producción³⁰. Por su parte, en el *Nacimiento de la clínica* realiza un análisis crítico de las condiciones de posibilidad de la experiencia clínica.

“...fuera de toda intención prescriptiva de determinar las condiciones de posibilidad de la experiencia médica”³¹

Si bien es cierto que hay un interés de Foucault por Kant a lo largo de su obra, es necesario, sin embargo, introducir dos precisiones al respecto para poner de manifiesto la distancia que separa el proyecto crítico foucaultiano con respecto a una crítica del conocimiento de orden kantiano y con esto tratar de definir cómo funciona la crítica en Foucault.

La primera precisión concierne al dato del que parte la crítica y la segunda a su método. Primero, para Foucault, la crítica no parte, como en Kant, en la existencia del conocimiento, sino en el hecho de que hay un lenguaje (entendido éste como expresión del pensamiento).

“Para Kant, la posibilidad de una crítica y su necesidad estaban vinculadas a través de determinados contenidos científicos al hecho de que hay un conocimiento. En nuestros días están vinculadas –y el Nietzsche filólogo es testimonio de ello- al hecho de que hay un lenguaje”³²

La segunda precisión, por su parte se refiere en gran medida al testimonio que deja la filología nietzscheana referente al giro histórico que se expone en la genealogía el cual es retomado en el proyecto crítico foucaultiano. En efecto, la filología nietzscheana abordaba el problema de la verdad en términos históricos. No la gran búsqueda de una verdad absoluta y trascendental, pues no trataba de investigar sobre el ser de las cosas sobre la gran pregunta metafísica ¿Qué es?; sino la filología nietzscheana abordaba una investigación mucho menor que se enfrenta al remolino inmenso de la historia y que se da cuenta que la

³⁰ Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Capítulo noveno, el hombre y sus dobles p.295 y siguientes.

³¹ Foucault, Michel. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* p. 15

³² *Ibidem* p.10

verdad acontece en ella. El problema en Nietzsche radica en encontrar los comienzos y procedencias de nuestras formas de pensamiento a partir del discurso, a partir del lenguaje.

“Para Nietzsche no se trataba de saber que eran en sí mismos el bien y el mal, sino qué era designado o más bien, quién hablaba, ya que para designarse a sí mismo se decía *agathos* y *deilos* para designar a los otros. Pues aquí en aquel que tiene el discurso y, más profundamente, detenta la palabra, se reúne todo el lenguaje”³³

“Foucault como historiador comenzó a estudiar los discursos más que las prácticas, o las prácticas a través de los discursos”³⁴

De hecho, los análisis llevados a cabo por Foucault en *las palabras y las cosas* muestran estos dos aspectos. En donde Foucault realiza un análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento, de las formas del lenguaje, de los seres vivos, de las leyes de producción, que como ya lo hemos señalado, son para Foucault: “semitrascendentales”³⁵. Con este término Foucault pretende anular el recurso a un método trascendental dentro de su propio proyecto crítico. De tal forma que las condiciones de posibilidad que la crítica trata de establecer son ellas mismas históricas, pero no para designar con ello las condiciones que aseguran internamente la verdad de los conocimientos, sino para designar las condiciones que posibilitan la existencia de estos mismos conocimientos, es lo que Foucault designa como el “*a priori* histórico de experiencia posible”³⁶.

De tal forma que Foucault no pretende realizar una crítica del conocimiento que trate de dar cuenta de la verdad u objetividad de los conocimientos, su valor racional. El giro que Foucault propone dentro de su propio proyecto crítico involucra abordar estos mismos conocimientos desde su existencia histórica, desde lo que dicen, desde el lenguaje que proponen. Así pues “la crítica considera los conocimientos al margen de su valor racional, su objetividad o su verdad, lo que le interesa es su existencia histórica plasmada en la materialidad del lenguaje”³⁷.

“Es más bien un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos o teorías; según cual espacio de orden se ha constituido el saber, sobre el fondo de qué *a priori* histórico y en qué elemento de positividad han podido

³³ Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas* p. 297

³⁴ Veyne, Paul. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. P.199

³⁵ Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas* p. 245

³⁶ Foucault Michel. *Obras Esenciales Volumen III. Estética, Ética y Hermenéutica*. En Foucault p.364

³⁷ Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*. En el estudio preliminar realizado por Javier de la Higuera p. XX

aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las expectativas en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto. No se tratará de conocimientos descritos en su progreso a una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intenta sacar a la luz es el campo epistemológico, la episteme en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de positividad, en este texto lo que debe aparecer dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico, más que una historia en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una arqueología”³⁸

Así pues, en Foucault, encontramos un desplazamiento importante con respecto a la cuestión de la fundamentación de la verdad de los conocimientos por la cuestión de las condiciones de posibilidad de la experiencia o del saber a partir de la relación entre lenguaje e historia, el lenguaje referido a su existencia histórica.³⁹ Esta estrategia teórica del propio discurso foucaultiano parece ser necesaria para evitar el trascendentalismo en la historia del pensamiento. Pero este desplazamiento en particular no deja de plantear a cada paso y tal vez de un modo más radical el problema mismo de la verdad pero con relación a la historia: ¿cómo es que el pensamiento además de tener relación con la verdad, puede tener relación con la historia? Pregunta que Foucault se formula de diversas formas a lo largo de su obra y que de algún modo nos encontramos con ella en la pregunta por el presente analizada en el capítulo anterior.

Pero con esta cuestión de la anulación de la trascendentalidad dentro del núcleo de la crítica foucaultiana no se intenta invertir la filosofía moderna aplicándole un criterio que la trascienda, sino más bien, esto es, para Foucault, expresión de algo que está ocurriendo en la modernidad. Este extraño movimiento que realiza Foucault y que, a primera vista, parecería ser un indicio para una perspectiva que va en contra de la modernidad, (como habíamos visto en el primer capítulo), es consecuencia más bien de la no normatividad que es ahora posible para la crítica foucaultiana. En efecto, al deslindarse la crítica de todo

³⁸ Foucault Michel. *Las palabras y las cosas* p. 7

³⁹ Es necesario, sin embargo, introducir una precisión al respecto. El proyecto crítico foucaultiano tiene relación con el modelo de la filosofía analítica anglosajona, pero a diferencia de ella, Foucault no trata de reflexionar sobre el uso cotidiano que hacemos del lenguaje en los diferentes tipos de discurso, no trata tampoco de realizar un análisis crítico del pensamiento a partir de la forma en que decimos las cosas, no sobre los juegos del lenguaje sino de las relaciones de poder como veremos más adelante Foucault Michel. *Estética, ética y hermenéutica. La filosofía analítica de la política*. P.118

criterio trascendental elimina la normatividad que el criterio trascendental trae consigo. Si tal crítica no pretende aplicar un criterio trascendental, entonces tal crítica es una crítica no normativa, no guiada por una regla específica o un criterio que la trascienda por un fundamento metafísico.

Tal fenómeno en la crítica foucaultiana sería en sí mismo un acontecimiento histórico; es decir, no es algo que a Foucault se le haya ocurrido en último momento, sino, para él, esto es expresión de algo que está ocurriendo en el presente, en la modernidad. En efecto, como habíamos visto en el primer capítulo, el proyecto crítico de Foucault estudia los acontecimientos, en donde este mismo proyecto crítico sería un acontecimiento más, perteneciendo a la misma trama de acontecimientos cuyas condiciones eventuales estudia. Este carácter autorreferencial de la crítica, la obliga a una referencia continua a sí misma.

“vertida inevitablemente al presente, la crítica concierne al propio lugar en donde se plantea, analiza el espacio desde el que habla. Pero esto quiere decir que la crítica no puede reclamar para sí un originariedad principal ni un comienzo absoluto”.⁴⁰

En efecto, el proyecto foucaultiano parte de la formulación de que la pregunta por la *Aufklärung*, no trajo consigo sólo una doctrina o una tradición, sino también una tarea, la tarea crítica de interrogarse sobre el proceder de nuestra misma práctica teórica, de interrogarse sobre el proceder de la misma filosofía.

Pero esta tarea crítica mantiene su fuerza en no sólo ser crítica de la práctica teórica y filosófica, sino crítica de sí misma, este tipo de crítica es una tarea que se tiene que estar renovando en cada momento, por lo que no puede reclamar para sí una originariedad principal ni un comienzo absoluto, no debe descansar en un suelo normativo, ni trascendental, para poder ser crítica de sí misma debe evitar todo fundamento metafísico que la trascienda.

La crítica como crítica de sí misma la coloca en el difícil y escurridizo lugar de las interpretaciones. Autor refiriéndose continuamente al presente, crítica el modo de conducirse de este, pero al hacerlo criticará su propio modo de criticar. Precisamente su carácter autorreferencial como crítica de sí misma la deja en este difícil lugar de auto criticarse continuamente, de auto interpretarse y autoevaluarse con la única finalidad de

⁴⁰ Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*, en el estudio preliminar realizado por Javier de la Higuera p. XXI

tratar de transformar nuestro ser presente, tratar de pensar en la medida de lo posible de otro modo a como se pensaba.

Este carácter autorreferencial de la crítica la coloca en el juego de las mismas interpretaciones. Lo que hay no es un comienzo u origen es una interpretación más, susceptible de ser reinterpretada, cuestionada, criticada y vuelta a criticar.

CRÍTICA Y HERMENÉUTICA

El primer libro del *Capital*, la *traumdeutung*, textos como el *Nacimiento de la Tragedia* y la *Genealogía de la moral* muestran este aspecto auto referencial que se esta dando en la modernidad. La crítica es crítica de sí misma, en este sentido, esta sujeta a interpretación, incluso la interpretación misma, abriéndose la posibilidad de una hermenéutica dentro del propio juego de la crítica.

“Marx, Nietzsche y Freud nos han situado ante una nueva posibilidad de interpretación y han fundado de nuevo la posibilidad de una hermenéutica”⁴¹

Esto nos coloca en una postura incómoda, dentro de la hermenéutica moderna, pues las técnicas de interpretación de Nietzsche Freud y Marx nos conciernen, de hecho, nos hemos interpretado a partir de ellas; y sin embargo, son estas mismas las que debemos utilizar para interpretar a estos mismos interpretes. Esto es, para Foucault, un juego de espejos que constituye la dinámica de la hermenéutica moderna. De hecho, Foucault se pregunta si este juego de espejos no ha constituido para nosotros nuestro narcisismo de hoy.

“Esto nos coloca en una postura incómoda, ya que estas técnicas de interpretación nos conciernen, y que nosotros, interpretes, tenemos que interpretarnos a partir de estas técnicas de interpretación, a nuestra vez, que debemos interpretar a estos interpretes que fueron Nietzsche, Freud y Marx, aunque seamos reflejados perpetuamente en un juego de espejos”⁴²

Foucault, en este sentido hace un análisis histórico crítico, a modo de introducción, sobre el surgimiento histórico de las diversas técnicas de interpretación marcando diferencias entre la hermenéutica clásica y la hermenéutica contemporánea ¿Pero cuáles son estas diferencias, estas modificaciones en la hermenéutica que se presentan partir de Nietzsche Freud y Marx?

⁴¹ Foucault, Michel *Nietzsche, Freud, Marx*. P.27

⁴² *Ibidem*. P.27

Antes que nada, para Foucault cada forma cultural de la civilización occidental ha tenido su sistema de interpretación, sus técnicas, sus métodos, sus formas de sospechar que el lenguaje no dice exactamente lo que quiere decir; es decir, se ha sospechado que el sentido que se aprehende y que se manifiesta de forma inmediata en el lenguaje, no tiene quizás en realidad sino un sentido que protege, encierra pero a pesar de todo transmite otro sentido. Es lo que los griegos llamaban *Allegoria e hiponoía*.

Así mismo, con esta idea surge la sospecha de que hay lenguajes aparte del mismo lenguaje; es decir, el lenguaje rebasa la forma propiamente verbal habiendo muchas cosas que hablan y que no son propiamente lenguaje, como la naturaleza, el mar, el susurro de los árboles. Todo esto habla. Así pues, puede que haya lenguajes que se articulan de formas no verbales. Para Foucault, estos dos planteamientos se siguen manteniendo en la hermenéutica moderna.

Sin embargo, para Foucault, lo que constituía el planteamiento más general y la unidad mínima que tenía para trabajar la hermenéutica clásica, principalmente la del siglo XVI, era la semejanza. Allí donde las cosas se parecían, algo quería ser dicho y podía ser descifrado. Este corpus de la semejanza en el siglo XVI estaba bien organizado con cinco nociones perfectamente bien definidas: La noción de conveniencia, de *sympatheia*, de *emulatio*, de signatura y de analogía, las cuales ajustaban, identificaban, hacían paralelismos entre accidentes y sustancias, atributos, propiedades, hacían relaciones entre dos o más sustancias distintas, etc. Para Foucault en aquella época la teoría del signo y las técnicas de la interpretación reposaban en una definición perfectamente clara de todos estos tipos posibles de semejanzas. De tal manera que en esta época los signos se disponían de manera homogénea y ordenada en un espacio de igual manera homogéneo en todas sus direcciones.

Pero Foucault considera que a partir de Nietzsche, Freud y Marx se ha modificado la manera en que generalmente se interpretaban los signos, a partir de estos interpretes, los signos se escalonaron en un espacio más diferenciado. Marx, Nietzsche y Freud no han multiplicado en forma alguna los signos en el mundo occidental. No han dado un nuevo sentido a las cosas que no lo tenían. Han cambiado en realidad la naturaleza del signo. Han modificado la forma en que generalmente se interpretaba el signo y con ello han abierto el paso a la hermenéutica moderna.

Para Foucault en el siglo XVI los signos se remitían entre sí simplemente por la noción de semejanza la cual era muy limitativa, pues los signos se ordenaban unos con otros formando un corpus homogéneo. Pero a partir del siglo XIX los signos se encadenaron en una red inagotable e infinita y no porque reposaran en una semejanza sin límite, sino porque tenían una amplitud y apertura irreductibles. Los signos desde este momento se entrecruzan en infinitud de interpretaciones. Esto hace que estas mismas sean siempre fragmentadas unas con otras, que siempre queden en suspenso, que nunca queden terminadas, pues siempre hay lugar para otra interpretación más. Esto lo podemos confirmar con Freud con el carácter siempre inacabado del desarrollo regresivo y analítico. De esta manera, para Foucault, a partir del siglo XIX “La interpretación se ha convertido en una tarea infinita.”⁴³ Es decir, siempre hay algo que interpretar, incluso la interpretación misma.

Si la interpretación no puede acabar jamás, si se ha convertido en una tarea infinita, como consecuencia, no hay nada absolutamente primario que interpretar porque en el fondo ya todo es interpretación. Cada signo es en sí no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos que ya fueron interpretados. Este es el caso de Marx que no interpreta la historia de las relaciones de producción, sino que interpreta una relación que se da ya como una interpretación. De igual manera Freud no interpreta signos sino interpretaciones, porque bajo los síntomas Freud no descubre traumatismos, sino saca a la luz fantasmas, angustias cuyo entramado es fundamentalmente una interpretación. De igual manera, Nietzsche se apodera de interpretaciones que ya son prisioneras unas de otras. Para Nietzsche no hay un significado original, sino que las mismas palabras son interpretaciones. En *la genealogía de la moral*, al hacer una revisión etimológica de la palabra *acatos*, Nietzsche menciona que las palabras fueron siempre inventadas por las clases superiores, las cuales no indicaban un significado sino que imponían una interpretación. En consecuencia no es a causa de unos signos primarios y enigmáticos por lo que nos dedicamos ahora a la tarea de interpretar, sino porque hay interpretaciones y porque no cesa de existir por debajo de todo una enorme red de interpretaciones. Tal vez de aquí surja la distinción tan importante en Nietzsche entre Origen y emergencia como crítica

⁴³ Ibídem P.32

histórico-filológica del origen como algo absolutamente primario que abordaremos más adelante en este capítulo.

“Si la interpretación no se puede acabar jamás, esto quiere decir simplemente que no hay nada que interpretar, no hay nada absolutamente primario para interpretar, porque en el fondo ya todo es interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos”⁴⁴

Sin embargo, al no haber un signo primario que interpretar lo único que queda son interpretaciones, las cuales tendrán la obligación de reinterpretarse a sí mismas hasta el infinito, tiene la obligación de volver a pasar por donde ya pasaron y de volver a encontrarse siempre consigo mismas, en una especie de circularidad inacabable. En este tipo de interpretación no se interpreta el significado; sino quien ha propuesto la interpretación, el intérprete y no el signo será el principio de la interpretación.

“La interpretación se encuentra ante la obligación de interpretarse a sí misma hasta el infinito; de volver a encontrarse siempre consigo misma...no se interpreta lo que hay en el significado sino que se interpreta en realidad: quién ha propuesto la interpretación”⁴⁵

Pero esto nos lleva a una consecuencia extrema y peligrosa dentro del propio juego de la hermenéutica moderna. El inicio de la vuelta atrás, la idea en que cuanto más se avanza en la interpretación nos acercamos a una región absolutamente peligrosa en donde no sólo la interpretación desaparece como interpretación sino que puede significar incluso la desaparición del mismo intérprete. Sería el punto de ruptura en que la interpretación no puede avanzar más. Esta situación en la que cae la hermenéutica moderna se ve dibujada en el estudio de la transferencia freudiana donde se afirma la imposibilidad del análisis por el carácter infinitamente problemático entre el analizado y el analista. Lo que se plantea como problemático es el punto de ruptura de la interpretación hacia un término que la hace imposible y que Foucault la equipara a la experiencia de la locura.

“Cuanto más se avanza en la interpretación, tanto más hay un acercamiento a una región absolutamente peligrosa...el inicio de su vuelta atrás, sino que además va a desaparecer como interpretación y puede llegar a significar incluso la desaparición del mismo intérprete”⁴⁶

Tal es el difícil lugar en el que se instala la crítica foucaultiana, alejada totalmente de una crítica del conocimiento de corte kantiano se encuentra de frente con la

⁴⁴ Ibídem p.36

⁴⁵ Ibídem p.40

⁴⁶ Ibídem p.40

hermenéutica, la cual no deja de desarrollarse sobre sí misma entrando en el dominio de los lenguajes que no dejan de implicarse a sí mismos. En estas multitudes de palabras que son pronunciadas por nosotros creemos que cada una de ellas guarda algún tipo de sentido que cae sobre nosotros, pero este sentido no deja de ser sino una interpretación más de nosotros mismos.

Este carácter autorreferencial que tiene la crítica y que se pone de manifiesto con los postulados de la hermenéutica moderna que acabamos de tratar, pone de manifiesto la necesidad que tiene la crítica del método histórico, es más para Foucault no es sólo una necesidad, sino una condena a esta auto referencialidad histórica de la crítica con los tres ejemplos sobresalientes: La filología nietzscheana, la transferencia freudiana en el carácter infinitamente problemático entre el analizado y el analista, la interpretación histórica de las relaciones de producción en Marx, las cuales interpreta ya como una interpretación.

“Estamos condenados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre los discursos, a la tarea de oír lo que ya ha sido dicho...”⁴⁷

Esta condena a la historia involucra pensar que la crítica no puede reclamar para sí una originalidad principal ni un comienzo absoluto. Al deslindar Foucault la trascendentalidad dentro del núcleo de la crítica, tal crítica se encuentra con la historia y la hermenéutica donde el lenguaje se convierte en un juego de espejos, en donde la misma interpretación que la crítica propone se debe interpretar a sí misma hasta el infinito. En esta condena a la historia, en esta condena a la auto referencialidad y juego de espejos se pone de manifiesto el carácter no normativo que es posible ahora para la crítica. Lo que Foucault propone es una crítica no normativa, no guiada por ningún criterio normativo. Y no se trata para Foucault de que se proponga un criterio normativo, sino antes bien la crítica debe descansar en este suelo no normativo.

LA HERENCIA CRÍTICA DE LA GENEALOGÍA NIETZSCHEANA

Un extremo radical de la crítica moderna se encuentra, según Foucault, en Nietzsche. Precisamente la genealogía nietzscheana excavadora de los “bajos fondos”, desveladora de la ilusión trascendental, y junto con ella de la ilusión antropológica⁴⁸ se opone “al

⁴⁷ Foucault, Michel. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. P. 10

⁴⁸ Foucault Michel. *Las palabras y las cosas*. En el hombre y sus dobles p.300 y siguientes.

despliegue meta histórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos, se opone a la búsqueda del origen”⁴⁹. Nietzsche se opone a la búsqueda de un origen metafísico (*Ursprung*), lo ya dado, la identidad esencial, la verdad esencial y sin fechas. Frente a la historia como búsqueda o memoria del origen, la genealogía muestra que las cosas “están sin esencia o que su esencia fue construida pieza por pieza”⁵⁰ que en Foucault esto lo hemos visto traducido en el experimento de una crítica sin fundamentos normativos. Los análisis históricos llevados a cabo por Foucault a lo largo de su obra evitan caer en una historia del pensamiento de cuño antropológico, trascendental e idealista, evitando caer en la postura de que la historia se puede reducir a memoria de un sujeto absoluto: “como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica”⁵¹

En contrapartida a la posición trascendental de la historia Foucault encuentra en la genealogía nietzscheana la oportunidad de diseñar historias de la singularidad de los acontecimientos, (como ya lo habíamos mencionado en el capítulo anterior), la tarea de genealogía nietzscheana -como lo afirma la interpretación foucaultiana- es “percibir la singularidad de los sucesos fuera de toda finalidad monótona”⁵². Con esto Foucault pone de manifiesto que su proyecto no radica en la búsqueda de una verdad esencial, de una unidad absoluta; antes bien, el proyecto foucaultiano es un proyecto crítico que desfundamenta nuestras verdades al mostrar su procedencia o emergencia histórica puramente eventual y azarosa como acontecimientos históricos singulares. Acontecimientos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros y que dan cuenta de los comienzos y de las herencias que han hecho, al menos en parte, lo que hoy somos, pensamos y hacemos, abriendo con ello la posibilidad de su transformación. Tal es pues la concepción histórica que ofrece Foucault a partir de la genealogía nietzscheana.

“Hay toda una tradición de la historia...que tiende a disolver el acontecimiento singular en una continuidad ideal...La historia *efectiva* hace resurgir el acontecimiento en lo que puede tener de único y de agudo. Acontecimiento —por esto es necesario entender no una decisión, un tratado, un reino o una batalla, sino una relación de fuerzas que se invierte, un poder confiscado, un vocabulario retomado y que se vuelve con sus utilizadores, una dominación que se debilita, se distiende, se envenena a sí misma...Las

⁴⁹ Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia* p.8

⁵⁰ *Ibidem* p. 10

⁵¹ *Ibidem* p.7

⁵² *Ibidem* p.7

fuerzas presentes en la historia no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha”⁵³

Los acontecimientos históricos para Foucault no se manifiestan como las formas sucesivas de una intención primordial; ni con la apariencia de un resultado, no se apoyan en intenciones profundas y necesidades estables, sino que Foucault reconoce que vivimos sin coordenadas “en miríadas de acontecimientos perdidos”⁵⁴. Tal es la posición perspectivista que sostiene la interpretación foucaultiana sobre Nietzsche. Una posición que esta consciente del sistema de su propia injusticia. La cual no teme ser un saber en perspectiva mirando siempre desde determinado ángulo con el propósito deliberado de captar las perspectivas a partir de los acontecimientos históricos.

“El sentido histórico tal como Nietzsche lo entiende se sabe perspectiva y no rechaza el sistema de su propia injusticia”⁵⁵

Con esta perspectiva nietzscheana iríamos en sentido inverso, no de la pluralidad a la unidad, sino de lo que creíamos unido a la dispersión de los acontecimientos.

“La historia genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad; sino por el contrario encarnizarse en disiparlas”⁵⁶

En este espacio filosófico-filológico de la genealogía nietzscheana, Foucault encuentra la instauración de una nueva pregunta ¿Quién habla? Distinta a la vieja pregunta metafísica ¿Qué es? En este sentido, para Nietzsche no se trataba de saber que eran en sí mismos el bien y el mal, sino que era designado o, más bien, quien hablaba, ya que para designarse a sí mismo se decía *agathos* y *deilos* para designar a los otros.⁵⁷

Con la pregunta ¿Quién habla? Se deja translucir la instancia realmente creadora de interpretaciones, capaz de conducir la crítica por esta dispersión no sólo en el terreno del lenguaje, sino de la hermenéutica y de la historia. La nueva pregunta de la crítica se enfrenta con el flujo del devenir en donde debe mostrar su emergencia o procedencia puramente eventual y azarosa de interpretaciones, en donde hay que descubrir por qué y

⁵³ Ibidem p. 48

⁵⁴ Ibidem p.50

⁵⁵ Ibidem p. 54

⁵⁶ Ibidem p.60

⁵⁷ De hecho, al inicio de la genealogía, la investigación nietzscheana apunta al origen del bien y el mal para posteriormente cambiar la problemática a las condiciones en que el hombre pudo inventar esos juicios de valor que son las palabras bueno y malvado. Nietzsche F. La genealogía de la moral p.24

cómo se establecen relaciones entre acontecimientos discursivos que al entrar en relaciones estratégicas con otros acontecimientos discursivos se convierten en lugar de articulación de lo que pensamos, decimos y hacemos.

La pregunta ¿Quién habla? Nietzscheana se ve traducida en Foucault en la pregunta por las condiciones de posibilidad del lenguaje, del acontecimiento discursivo, la nueva pregunta crítica es la pregunta genealógica por las condiciones de emergencia y procedencia histórica eventual y azarosa de lo que pensamos decimos y hacemos en la actualidad.

Regresando al comienzo de este capítulo, el desplazamiento que Foucault opera con respecto a la crítica del conocimiento kantiana es cuádruple: Primero, ya no se trata propiamente de la verdad sino del ser, del ser que acontece en la historia o de modo más explícito de este ser que ya no puede reclamar para sí una unidad absoluta, sino que se da este como acontecimiento histórico. Segundo, no se trata de una reflexión sobre la naturaleza, sino sobre el hombre, sobre aquel que habla y en su hablar detenta la palabra. Tercero, no se trata de la posibilidad de fundar un conocimiento sino de enfrentarnos ante la posibilidad de aquellos desconocimientos que no hemos pensado. Cuarto, no se trata de la dualidad entre teoría filosófica y ciencia, sino de retomar este dominio de experiencias no fundadas en las que el hombre no logra reconocerse.

“Desplazamiento cuádruple en relación con la pregunta kantiana, ya que se trata no de la verdad sino del ser; no de la naturaleza sino del hombre; no de la posibilidad de un conocimiento, sino de un primer desconocimiento; no del carácter no fundado de las teorías filosóficas frente a la ciencia, sino de la retoma en una conciencia filosófica clara de todo ese dominio de experiencias no fundadas en el que el hombre no se reconoce...”⁵⁸

Así pues contestando la pregunta que nos formulamos al final del primer capítulo podemos decir que, la crítica foucaultiana no es precisamente una crítica total, pues no intenta descalificar la verdad como tal, sino introducirla dentro del remolino de la historia para analizarla desde su punto de emergencia eventual y azarosa. Así pues, Foucault no intenta encontrar una verdad absoluta dentro de nuestra misma historia, sino intenta responder a la pregunta ¿Qué es nuestra actualidad? intenta rastrear ¿cuál es el campo actual de experiencias posibles? ¿Qué somos nosotros en este preciso momento de la

⁵⁸ Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas* p.314

historia? Reactivando nuevamente la pregunta *Was ist Aufklärung?* Donde ve Foucault el primer momento donde se realiza esta cuestión sobre el presente.

Ahora bien ¿Qué diferencia opera en esta pregunta sobre la *Aufklärung*? ¿Qué importancia tiene la pregunta por la *Aufklärung* para el pensamiento crítico foucaultiano? Y sobre todo ¿por qué el pensamiento crítico foucaultiano no lleva el mismo corte que la crítica kantiana?

EL DESFASE ENTRE AUFKLÄRUNG Y CRÍTICA

Para poder responder las preguntas anteriores es necesario introducir algunas precisiones que tienen que ver con la forma en que tanto Kant como Foucault relacionan la *Aufklärung* con la crítica. De hecho Foucault considera que en Kant se ha producido un desfase entre Crítica y *Aufklärung*, este desfase hace que Kant haga depender la *Aufklärung* de la crítica del conocimiento.

Así pues, si recordamos la reflexión sobre la *Aufklärung*, Kant la sitúa en relación con un cierto estado de minoría de edad, que se caracteriza por una cierta incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro (*leitein*)⁵⁹. Este estado de minoría de edad nos hace aceptar la autoridad de algún otro para conducirnos en los dominios en los que es necesario hacer uso de la razón. Estamos en minoría de edad cuando un libro ocupa el lugar de nuestro entendimiento, cuando un director espiritual ocupa el lugar de nuestra conciencia, cuando un médico decide por nosotros nuestro régimen.

Ahora bien, Kant caracteriza la salida de la minoría de edad como un hecho, un proceso pero también como una tarea y una obligación. Haciendo notar que el hombre es responsable de su propia minoría de edad y que no podrá salir de ese estado sino por un cambio que debe efectuar sobre sí mismo. Así pues, la *Aufklärung* tiene una divisa: “¡Sapere aude!, ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!”⁶⁰, con esta divisa Kant da a entender que la *Aufklärung* es un proceso del cual los hombres forman parte y que sólo pueden efectuar personalmente mediante un acto de coraje o valentía. Los hombres son ellos mismos elementos y agentes en este proceso de la *Aufklärung* en la medida en que

⁵⁹ Para Michel Foucault la palabra *Leitein* tiene un sentido religioso históricamente definido como dirección de conciencia. Foucault Michel. *Sobre la Ilustración* p. 11

⁶⁰ Kant E. *¿Qué es la Ilustración?* p.25

forman parte de la *Aufklärung*, pero ésta no se produce sino en la medida en que los hombres deciden ser sus actores voluntarios.

Si este proceso de la *Aufklärung* es un cambio que se produce en el ser humano para salir de su minoría de edad. La cuestión para Kant es saber cómo realizar este cambio y como afecta a la humanidad del ser humano. Para responder estas preguntas es necesario para Kant que se distinga bien lo que corresponde a la obediencia y lo que corresponde al uso de la razón. Para caracterizar el estado de minoría bien puede haber la expresión “obedeced no razonéis” Pero la humanidad se hará mayor cuando se le diga “obedeced y podréis razonar cuanto queráis”. Kant expone algunos ejemplos: pagar los impuestos, pero poder razonar tanto como se quiera sobre la fiscalidad, cuando se es pastor atender el servicio de una parroquia conforme a los principios de la iglesia, pero razonar como se quiera a propósito de los dogmas religiosos.

Esto no parece ser diferente a lo que se entendía desde el siglo XVI como libertad de conciencia. Sin embargo, Kant introduce una distinción entre el uso público y el uso privado de la razón. Añadiendo inmediatamente, que la razón debe ser libre en su uso público y sumisa en su uso privado, Esto es exactamente lo contrario a lo que ordinariamente se denomina libertad de conciencia

Así pues, para Kant, el hombre hace uso privado de su razón cuando es pieza de una máquina, cuando tiene que representar un papel ante la sociedad y tiene que ejercer determinadas funciones dentro de esta sociedad. El uso privado de la razón hace del ser humano un segmento de la sociedad en la que tiene que aplicar determinadas reglas y seguir determinados fines particulares. El uso público de la razón, por su parte es servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro, se asume la ley de la razón como única ley válida para el entendimiento. Se razona más que para hacer uso de la razón y en esa medida el uso de la razón debe ser libre y público.

“Entiendo por uso público aquel que, en calidad de *maestro*, se puede hacer de la propia razón ante el gran público del mundo de lectores. Por uso privado entiendo el que ese mismo personaje puede hacer en su calidad de *funcionario*”⁶¹.

Para Kant, la *Aufklärung* sería el proceso por el cual los individuos saldrían de la minoría de edad y verían garantizada su libertad de pensamiento. Es más, para Kant, hay

⁶¹ *Ibidem* p.28

Auklärung en la medida en que hay una superposición entre el uso universal, el uso libre y el uso público de la razón.

Mientras para Kant el problema radica en cómo asegurar el uso universal, libre y público de la razón, para Foucault el problema que deja Kant abierto es el desfase que introduce entre crítica y *Aufklärung*.

En efecto, la llamada al coraje se traduce en la exigencia crítica de superar ese estado de minoría de edad. Literalmente salir (*Ausgang*) de esa situación de heteronomía para encontrar la autonomía del sujeto. Kant va interpretar esta salida de modo tal que, se cae en minoría de edad cuando el entendimiento supera los límites del conocimiento y cae en la fe ciega y el dogmatismo, cayendo así en una situación de heteronomía. De ahí que sea necesaria una exigencia crítica de autolimitación del uso de la razón que sea coherente con la autonomía del sujeto. Servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro, sería alcanzar la mayoría de edad siempre y cuando se aceptara la ley de la razón como única ley válida para el entendimiento, el problema para Kant radicaría en ajustar el entendimiento a los límites de la razón. Aquí es precisamente donde se produce un desfase en Kant entre crítica y *Aufklärung*⁶². Mientras la *Aufklärung* considera la razón como única ley válida para el entendimiento la crítica debe definir las condiciones del uso legítimo de la razón lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que cabe esperar, convirtiéndose de esa forma en el libro de abordo de la *Aufklärung*⁶³. En Kant crítica y *Aufklärung* son dos cosas distintas que se encuentran desfasadas una de la otra. El concepto de crítica en Kant dirá que nuestra libertad se mueve menos en lo que emprendemos con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y sus límites. “¿Sabes bien hasta donde puedes saber?, razona tanto como quieras pero ¿sabes bien hasta donde puedes razonar sin peligro?”⁶⁴

Así Kant desvía la cuestión de la *Aufklärung* por la cuestión de la crítica, la actitud crítica de la *Aufklärung* queda ensombrecida por la empresa crítica tal como la había situado Kant. En hacer que el conocimiento pueda hacer de sí mismo una idea justa.

El movimiento que ha hecho oscilar la actitud crítica hacia la cuestión de la crítica el movimiento que ha hecho tomar otra vez en cuenta la empresa de la *Aufklärung* en el

⁶² Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*. En el prólogo de Javier de la Higuera p.XXXII

⁶³ Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*. p.79

⁶⁴ Ibidem p.13

proyecto crítico consiste en hacer que el conocimiento pueda hacerse de sí mismo una idea justa, este movimiento de oscilación, este desfase, la manera de desviar la cuestión de la *Aufklärung* hacia la crítica⁶⁵

La respuesta que da Kant en relación a la pregunta sobre la *Aufklärung* se refiere a su propia empresa crítica, es precisamente la tarea primordial que deja Kant para toda *Aufklärung* presente y futura: la de conocer el conocimiento. Así la *Aufklärung* queda en dependencia directa con la crítica del conocimiento kantiana.

“Kant ha dado a la crítica en su empresa de desujeción en relación con el juego del poder y de la verdad, como tarea primordial, como prolegómeno a toda *Aufklärung* presente y futura la de conocer el conocimiento”⁶⁶

Obviamente la cuestión de la crítica en Kant se plantea en términos de conocimiento, partiendo de lo que será el destino histórico del conocimiento a partir de la ciencia moderna y marcando los efectos de poder a los que esta necesariamente ligada. Lo que se busca son las condiciones que hacen legítimo todo conocimiento posible y a partir de ahí buscar cómo se había producido en la historia el paso a la a la ilegitimidad. Así pues, la investigación crítica de Kant se transforma en una investigación sobre la legitimidad de los modos históricos del conocer.

“Me parece que esta cuestión de la *Aufklärung* desde Kant a causa de Kant y, verosímilmente a causa de ese desfase entre *Aufklärung* y crítica que él ha introducido, ha sido esencialmente planteada en términos de conocimiento...partiendo de lo que fue el destino histórico del conocimiento en el momento de la constitución de la ciencia moderna...marcaba los efectos de poder indefinidos a los que ésta iba a estar necesariamente ligada...relacionando este conocimiento con las condiciones de constitución y de legitimidad de todo conocimiento posible y, en definitiva, buscando cómo se había operado en la historia el transito fuera de la legitimidad...Me parece que a partir de ahí tenemos un procedimiento de análisis...que se podría llamar una investigación sobre la legitimidad de los modos históricos del conocer”⁶⁷

De hecho, y así lo pone de manifiesto Foucault en *la filosofía analítica de la política*, una de las funciones principales del filósofo occidental fue poner un límite a los excesos de poder, en todos y cada uno de los casos en que se corría el riesgo de que éste poder se convirtiera en una amenaza⁶⁸. Así pues la interrogación de la *Aufklärung* en

⁶⁵ Ibídem p.35

⁶⁶ Ibídem p.14

⁶⁷ Ibídem p.24

⁶⁸ Foucault, Michel. *Estética, Ética y Hermenéutica. La filosofía analítica de la política*. p.113

desfase con respecto a la crítica va a tomar el aspecto de una sospecha de que hay algo en la racionalización que es responsable del exceso de poder.

¿De qué excesos de poder, de que gubernamentalización, tanto más inaprensible porque se justifica mediante la razón, es responsable esta misma razón? Sospecha que según Foucault se ha desarrollado sobre todo en Alemania⁶⁹

Para Foucault, en Francia, la crítica de la razón y sus efectos específicos de poder no parece haber sido conducida de la misma manera. Esta cuestión para Foucault se replanteo a partir de la epistemología y de los problemas planteados por ella con exponentes como Bachelard, Canguihelm, Cavailles.⁷⁰ Principalmente a partir de la cuestión del sentido y de lo que puede constituirlo, como respuesta a esta pregunta surge la idea de que el sentido se constituye a partir de las estructuras de coerción del significante. Por otro lado, los análisis de la historia de la racionalidad científica muestran de igual manera los efectos de coacción ligados a la constitución de modelos científicos. Así que, por un atajo llegamos nuevamente al problema de la racionalidad y el poder.

¿Cómo puede ser que haya sentido a partir del sinsentido? ¿Cómo viene el sentido? Cuestión que, claramente, es complementaria de esta otra: ¿cómo puede ser que el gran movimiento de la racionalización nos haya conducido a tanto ruido, a tanto furor, a tanto silencio y tanto mecanismo sombrío?...el sentido no se constituye más que por unos sistemas de coacciones característicos de la maquinaria significativa, de que no hay sentido más que por los efectos de coerción propios de unas estructuras, por lo que, por un extraño atajo, se ha reencontrado de nuevo el problema de la ratio y el poder...¿Cómo nace, cómo se forma esta racionalidad, a partir de algo que es completamente otro? He aquí la recíproca y la inversa del problema de la *Aufklärung*: ¿Cómo puede ser que la racionalización conduzca al furor del poder?⁷¹

Ya sea que se pretendiera afirmar que a la organización social le faltaba racionalidad, o la tenía en demasía y por ese motivo el exceso de poder. Ya sea ante las promesas buenas o malas de la revolución, nos hemos encontrado con la inercia del poder. Ya sea por la oposición entre ideologías de la violencia y verdadera teoría científica de la sociedad. En este contexto de encontrar una respuesta a la sospecha de la responsabilidad

⁶⁹ Foucault Michel. *Sobre la Ilustración* p.15 y 16

⁷⁰ Lanceros Patxi. *Avatares del hombre*. P. 85

⁷¹ Foucault Michel. *Sobre la ilustración* p.19

de la razón frente al poder nos encontramos con dos ejemplos paradigmáticos del exceso de poder: el fascismo y el estalinismo⁷². No por ser los únicos ejemplos de excesos de poder que se han dado en la historia; pero, sin embargo, los más esquemáticos para poner de manifiesto esta idea con respecto a que la misma racionalidad ha creado a fin de cuentas estas dos excesivas formas de poder prolongando los mecanismos que ya existían en los sistemas sociales y políticos de Occidente.⁷³

Después de todo, la organización de los grandes partidos, el desarrollo de los aparatos policiales, la existencia de técnicas de represión como campos de trabajo, todo esto era una herencia, pura y dura, de la estructura de las sociedades occidentales liberales que el estalinismo y el fascismo se limitaron a retomar.

Parecería ser que tanto la historia de las ciencias en Francia como la teoría crítica alemana al tratar de examinar a fondo la razón tienen que explicar también los dogmatismos y despotismos que se han formado a partir de ella. Parecería ser que la única manera de crear un efecto liberador a partir de la razón es a condición de que ella se libere a sí misma de su propia carga.

“En la historia de las ciencias en Francia como en la teoría crítica alemana, lo que se trata de examinar a fondo es una razón cuya autonomía de estructura lleva consigo la historia de los dogmatismos y de los despotismos –una razón por consiguiente que no tiene un efecto liberador sino a condición de que llegue a liberarse a sí misma”⁷⁴

Las preguntas que se formula Foucault con respecto a la sospecha de la racionalización frente al poder, a la sospecha del uso legítimo de la razón y a la necesidad de poner límites al uso de la razón es: ¿En qué medida la filosofía se pudo establecer como principio de contrapoder? De tal modo que le pudiera decir al poder: *Aquí te paras, ya no irás más lejos.*⁷⁵ Foucault se pregunta si “¿esta sospecha no es una traición a la filosofía? ¿O se debe a que la filosofía ha sido en secreto...cierta filosofía del poder? ¿O es que, después de todo, decirle al poder *párate aquí* no es precisamente tomar virtualmente, secretamente, también el lugar del poder, convertirse también en la ley de la ley y por lo tanto realizarse como ley?”⁷⁶

⁷² Ibídem p.20

⁷³ Foucault Michel. Estética, Ética y Hermenéutica. P.112

⁷⁴ Ibídem p.116

⁷⁵ Ibídem p.116

⁷⁶ Ibídem p.116

El proyecto crítico foucaultiano avanza por un camino distinto lejos de entrar en esta problemática de la legitimidad del poder frente a la razón. Lo que le interesa a Foucault, como habíamos mencionado líneas arriba, es la pregunta por el presente y su sentido para su propio proyecto crítico de una ontología del presente. A Foucault le interesa más la pregunta por la *Aufklärung* y la descripción que Kant hace de ella como actitud crítica frente al gran proceso histórico de las formas de gobierno. En lugar de avanzar como en Kant de la *Aufklärung* a la crítica Foucault propone una inversión de la crítica a la *Aufklärung*, así la crítica queda en dependencia directa al problema del presente

“Lo que Kant describía como la *Aufklärung* es lo que yo intentaba...describir como la crítica, como esta actitud crítica que vemos aparecer como actitud específica en Occidente a partir... de lo que ha sido históricamente el gran proceso de gubernamentalización”⁷⁷

¿Cómo entender entonces la crítica foucaultiana si no se refiere a los límites del conocimiento? ¿Cómo entender la crítica en dependencia al problema del presente? ¿Qué otro tipo de crítica ve Foucault a partir del texto sobre la *Aufklärung*?

CRÍTICA Y GUBERNAMENTALIDAD

Foucault en la conferencia celebrada el 27 de Mayo de 1978 ante la *Société française de philosophie* se pregunta: Qu'est-ce que la critique? (¿Qué es la crítica?)⁷⁸. Ampliando el concepto de crítica en su propio proyecto y proponiendo una historia del surgimiento de la actitud crítica en Occidente. Foucault no sólo encuentra en el concepto de crítica una dispersión, sino también encuentra un imperativo más general que el de excluir los errores.

“Hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud. Y, de cierta forma, aquello de lo que quería hablarles era la actitud crítica como virtud en general”⁷⁹

Así Foucault aclara que un antecedente histórico de la actitud crítica se constituye en la preocupación de la pastoral cristiana por el cuidado constante e individualizado de cada uno de los miembros de su orden. La pastoral cristiana “ha desarrollado la idea...de que cada individuo, cualquiera que sean su edad, su estatuto, y esto de un extremo al otro de su vida y hasta en el detalle de sus acciones, *debía ser gobernado y debía dejarse gobernar*, es decir, dirigir hacia su salvación, por alguien a quien le liga una relación global

⁷⁷ Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración* p.13

⁷⁸ *Ibidem* p.4

⁷⁹ *Ibidem* p.5

y al mismo tiempo, meticulosa, detallada, de obediencia”⁸⁰ Este individuo no era guiado hacia su salvación por un príncipe, magistrado, poeta, adivino, benefactor o educador sino por un pastor.

Esta operación de dirección hacia la salvación en una relación de obediencia a un pastor era una forma de poder muy especial que tenía las siguientes características:

El individuo obedecía a alguien con la finalidad de que lo llevara a su salvación. Este poder pastoral a diferencia del poder soberano (que exigía el sacrificio de sus súbditos para salvar el trono), debía estar preparado a sacrificarse por la vida y la salvación tanto del rebaño como de cada individuo en particular. La verdad que profesaba el pastor implicaba un cierto conocimiento particular del individuo por lo que no podía ejercerse sin conocer el pensamiento interior de la gente, sin explorar sus almas, sin hacerlos revelar sus secretos más íntimos. Lo cual implicaba el conocimiento de la conciencia y la habilidad de guiarla. Con este conocimiento del individuo se intentaba dirigir su conducta, su conciencia, sus hábitos. Esto a partir de una técnica reflexiva que consideraba, reglas generales, conocimientos particulares, preceptos, métodos de examen, confesiones, etc.

Esta dirección de la conciencia es un arte que la iglesia griega denominó *techné* *technôn* y en la iglesia romana latina *ars artium*, era *el arte de gobernar a los hombres* el cual permaneció ligado a prácticas de grupos espirituales relativamente restringidos. Pero a partir del siglo XV y desde antes de la Reforma hay un desplazamiento desde el ámbito religioso a la sociedad civil, originando la expansión o verdadera explosión del arte de gobernar a los hombres y sus métodos para hacerlo. Este arte de gobernar se comienza a concentrar en dominios diversos: como gobernar a los niños, a la familia, la casa, como gobernar los ejércitos, los diferentes grupos, las ciudades, el cuerpo, como gobernarse a uno mismo, etc. Así pues, para Foucault una de las cuestiones fundamentales de lo que ha pasado en los siglos XV y XVI es la cuestión de *cómo gobernar*. Cuestión fundamental a la cual ha respondido la multiplicación de todas las artes de gobernar –arte pedagógica, arte política, arte económica- y de todas las artes de gobierno, en el sentido amplio que tenía la palabra gobierno en esa época al desplazarse la cuestión de *cómo gobernar* del ámbito de la religión a la sociedad civil.

⁸⁰ Ibídem p.6

Foucault llama gubernamentalización a este proceso de dispersión, a esta multiplicación de respuestas a la cuestión de *cómo gobernar*. Pero además el término gubernamentalización alude al movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, (sea esta pedagógica, política, económica, etc.) de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad⁸¹.

“Por gubernamentalidad entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis, reflexiones, los cálculos y tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder...por gubernamentalidad entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente no ha dejado de conducir, desde hace muchísimo tiempo, hacia la preeminencia de ese tipo de poder que se puede llamar el gobierno sobre todos los demás: soberanía disciplina; lo que ha comportado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de toda una serie de saberes.”⁸²

De tal suerte que esta gran inquietud acerca de la manera de gobernar y en la búsqueda de maneras de gobernar se abre una cuestión que no puede disociarse de la cuestión de cómo gobernar: “*cómo no ser gobernado de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos*”⁸³ Así la gubernamentalización en Foucault, alude a la cuestión de *¿cómo gobernar?*, pero a su vez, también a la cuestión de *¿cómo no ser gobernado de esa forma?*

En esta pregunta: *¿cómo no ser gobernados de esa forma?* Es donde Foucault sitúa la actitud crítica como compañera y adversaria a la vez de las artes de gobernar, como manera de desconfiar de ellas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, o en todo caso, de desplazarlas a título de reticencia esencial, pero también como línea de desarrollo de las artes de gobernar. Precisamente esta actitud crítica, para Foucault, nace en Europa como forma cultural general, que a la vez es una actitud moral y política, manera de pensar, de decir, también de actuar, una cierta relación con lo que existe, una relación con la sociedad, con la cultura, también una cierta relación con los

⁸¹ Ibídem p.10

⁸² Foucault, Michel. *Estética, Ética y hermenéutica. Curso del colegio de Francia 1977-1978.* p.195

⁸³ Foucault Michel. *Sobre la Ilustración. ¿Qué es la crítica? (crítica y Aufklärung)* p.8

otros. Como primera definición de actitud crítica Foucault propone: “el arte de no ser de tal modo gobernado”⁸⁴

“Para Foucault el concepto de crítica no es el instrumento que utilizan algunos teorizadores alemanes, sino una *actitud* o una *virtud general*. Por ello, su definición preliminar es el *arte de no ser gobernado, o, mejor aún*, –ya que este arte surge en un contexto histórico específico- *el arte de no ser gobernado de ese modo y pagando un precio*”⁸⁵

Esta definición permite señalar tres puntos de anclaje histórico:

Primero, *no querer ser gobernado de esa forma* en la esfera religiosa, donde el gobierno de los hombres era esencialmente un arte espiritual ligado a la autoridad de una Iglesia, quiere decir que ciertas sectas disidentes durante la Reforma buscaron en la Escritura otra relación distinta a la que estaba ligada al funcionamiento de la enseñanza de Dios, recusando, rechazando o limitando la autoridad del magisterio eclesiástico. Retornando a la Escritura se preguntaban sobre la autenticidad de algunos de sus pasajes, cuál es el tipo de verdad que dice la Escritura, cómo acceder a esta verdad de la Escritura, hasta llegar finalmente a la cuestión: ¿Era verdadera la Escritura?

Segundo, *no querer ser gobernado de esa forma* en la esfera civil, es no querer aceptar esas leyes porque son injustas, porque bajo su antigüedad o bajo el resplandor más o menos amenazador que les da el soberano reinante, esconden una ilegitimidad esencial. La crítica se sitúa, desde este punto de vista, frente al gobierno y a la obediencia que exige, en la oposición de “derechos universales” en donde la voz de Coke y Lilburne⁸⁶ cuestionan a partir de “derechos universales” la legitimidad del derecho que confiere autoridad al monarca, al magistrado, al educador, al padre de familia, culminando en la reconsideración de la ley natural. No porque la ley natural haya sido una invención del Renacimiento, sino porque, a partir del siglo XVI, toma una forma crítica que no perderá hasta la fecha. A la pregunta ¿cómo no ser gobernado de esa forma? Responde diciendo: ¿Cuáles son los límites del arte de gobernar? Así la actitud crítica toma un énfasis esencialmente jurídico.

Tercero, *no querer ser gobernado de esa forma* en la esfera epistémica, es no aceptar como verdadero lo que una autoridad nos dice que es verdad o, por lo menos, es no

⁸⁴ Ibídem p.8

⁸⁵ Miller, James. *La pasión de Michel Foucault*. p.407

⁸⁶ Miller, James. *La pasión de Michel Foucault*. p.408 y en Velásquez Subiabre Denis Dario. *Razón e historia en el pensamiento de Michel Foucault*. Tesis de maestría en filosofía de la ciencia. P.7

aceptarlo por el hecho mismo de que una autoridad nos lo diga, es no aceptarlo más que si uno mismo considera como buenas las razones para aceptarlo. La crítica entra en la esfera epistémica cuando los filósofos hacia el siglo XVII y XIX analizando el problema de “la naturaleza de la certeza se cuestionaban si lo que era verdadero era producto de la fuerza de la autoridad (dogmatismo) o de la aceptación con base en buenas razones.”⁸⁷

La crítica foucaultiana pone el énfasis en la posibilidad siempre abierta que tiene el sujeto de interrogar sobre los mecanismos de poder que se le imponen porque se consideran verdaderos. Así pues, si las artes de gobernar eran los diversos movimientos preocupados por sujetar a los individuos mediante mecanismos de poder que apelaban a la verdad, la crítica “*es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad*”⁸⁸ Indiscutiblemente lo que intenta hacer Foucault no es una teoría o una metodología alrededor del concepto de crítica, antes bien la crítica es una actitud que bien entendida es: “el arte de la inservidumbre voluntaria de la indocilidad reflexiva”⁸⁹ Con esto Foucault pretende ver en la crítica la posibilidad siempre abierta de la libertad humana de tratar de pensar tanto y como sea posible de un modo distinto a como lo había hecho hasta entonces.

En otros términos, no se trata de descubrir una evidencia de lo que somos a partir de nuestro propio pensamiento actual, como si se intentara desvelar una verdad *a priori*, sino que este trabajo foucaultiano se desenvuelve en una tarea incesante: la necesidad de recorrer, duplicar y reactivar la cuestión del pensamiento en su historicidad preguntando por su propia emergencia histórica y al mismo tiempo poner de manifiesto aquello mismo que deja fuera, aquello mismo que el pensamiento no es capaz de pensar en tal actualidad, en tal momento histórico y a través de determinada práctica.

“la distancia que separa y liga a la vez el pensamiento presente a sí mismo y aquello que ligado al pensamiento, esta enraizado en el no-pensado, le es necesario (y esto se debe a que es menos una evidencia descubierta que una tarea incesante que debe ser retomada) recorrer duplicar y reactivar en una forma explícita la articulación del pensamiento sobre

⁸⁷ Velásquez Subiabre, Denis Dario. *Razón e historia en el pensamiento de Michel Foucault. Tesis de maestría en filosofía de la ciencia*. P.7

⁸⁸ Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración. ¿Qué es la crítica? (crítica y Aufklärung)* p.10

⁸⁹ Ibídem p.10

aquello que, en torno a él y por debajo de él, no es pensado, pero no le es a pesar de todo extraño...”⁹⁰

Si la crítica en Foucault es una actitud que desemboca en el problema de las relaciones entre *sujeto, poder y verdad* y la función de la crítica tendría como función principal “la desujeción en el juego de lo que se podría denominar con una palabra la política de la verdad”⁹¹, entonces tal actitud, según Foucault, no esta muy lejos de la definición que Kant daba no acerca de la crítica, sino acerca de la *Aufklärung* (Ilustración) como salida de la minoría de edad.

“si hay que plantear la cuestión del conocimiento en su relación con la dominación sería primero y ante todo a partir de una voluntad decisoria de no ser gobernado, una voluntad decisoria como actitud a la vez individual y colectiva de salir, como decía Kant, de su minoría de edad. Cuestión de actitud”⁹²

Como podemos observar, Foucault no trata de poner la definición de la *Aufklärung* entendida como salida de la minoría de edad como modelo, sino más bien esta actitud crítica ante el presente surge como una tarea desde la pregunta por el presente, la de intentar responder ¿cómo es que el pensamiento además de tener relación con la verdad puede tener historia? Para Foucault se trata de “ver hasta dónde se pueden multiplicar, desmultiplicar, demarcarlas unas de otras, dislocar, si quieren las formas de análisis de este problema de la *Aufklärung*, que es quizás, después de todo, el problema de la filosofía moderna”⁹³ Problema que desde Hegel a la escuela de Francfort pasando por Nietzsche y Max Weber han fundado una forma de reflexión en la cual el mismo Foucault intento trabajar: La pregunta por el presente y su sentido, la historicidad del pensamiento de lo universal.

De esta manera, la crítica foucaultiana queda ligada a la *Aufklärung* pero no por la fidelidad a unos elementos de doctrina, sino por la reactivación permanente de una actitud caracterizada como salida de la minoría de edad y que Foucault no duda en caracterizar como un *ethos filosófico*, el cual entiende como crítica permanente de nuestro ser histórico en tanto seres libres para poder franquear los límites que se nos han impuesto.

⁹⁰ Foucault Michel. *Las palabras y las cosas*. P.315

⁹¹ Foucault, Michel. *Sobre la ilustración. Que es la crítica* p.11

⁹² *Ibidem* p.35

⁹³ *Ibidem* p.21

“Yo caracterizaría pues el ethos filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico –práctica de los límites que podemos franquear y por tanto, como un trabajo nuestro sobre nosotros mismos en tanto seres libres.”⁹⁴

La razón que encuentra Foucault por la cual sigue prevaleciendo esta actitud crítica, esta problematización⁹⁵ de las relaciones entre poder, sujeto y verdad, se debe al hecho de que en el siglo XVI se desarrolló una nueva forma de poder pastoral: el Estado. En este sentido, Foucault menciona que en el interior de las mismas estructuras políticas se desarrolló una combinación muy compleja tanto de técnicas de individualización como de procesos de totalización.

“Nunca...en la historia de las sociedades humanas...ha habido una combinación tan compleja en el interior de las mismas estructuras políticas de técnicas de individualización y procedimientos de totalización.”⁹⁶

Cuando Foucault habla de técnicas de individualización se refiere a cierta forma de poder que se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata, que clasifica a los individuos en categorías, los designa por su propia individualidad, los ata a su propia identidad, les impone una ley de verdad que deben reconocer y que los otros deben reconocer en ellos. De esta manera, Foucault no considera el Estado moderno como una entidad que se desarrolló por encima de los individuos ignorando lo que son, ignorando incluso su propia existencia; sino, por el contrario, Foucault considera que el Estado moderno tomó una estructura muy sofisticada en la que pueden integrarse los individuos con una condición que esta individualidad adquiera una nueva forma y se vea sometida a un conjunto de mecanismos específicos.

⁹⁴ Ibídem p.95

⁹⁵ La crítica Foucaultiana alude a la noción de problematización para referirse más a los problemas que a las soluciones. El cambio que opera Foucault es importante pues mientras la sujeción trascendental legitimaba determinado tipo de saber, el análisis de las problematizaciones en la historia del pensamiento lo vuelve eventual. Así al impedir Foucault que la universalidad filosófica se aloje en la historia encuentra un pensamiento de lo general basado en las problematizaciones que, sin embargo, sigue siendo eventual. Foucault Michel. Ética, estética y hermenéutica. Polémica, política y problematizaciones p.359 y sig.

⁹⁶ Dreyfus, Hubert y Ravinov, Paul. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica p.232

En este sentido, el Estado como nueva forma de poder pastoral, va a tratar; según Foucault, de guiar a la gente hacia su salvación ya no en el otro mundo sino en éste, la salvación adquiere otros sentidos: salud, bienestar, riqueza suficiente, nivel de vida, seguridad, protección contra accidentes. Una serie de metas mundanas reemplaza a las metas religiosas.

“En cierta medida, el Estado puede verse como una matriz de individualización o como una nueva forma de poder pastoral.”⁹⁷

El poder pastoral vinculado durante siglos a una institución religiosa de pronto comienza a extenderse a todo el cuerpo social, encontrando apoyo en múltiples instituciones: la medicina y su función benefactora apoyada por la iglesia, la policía y no sólo el mantenimiento de la ley el orden y la lucha contra los enemigos del Estado, sino la función de proteger a los miembros de la sociedad, mantener la higiene, la salud y asegurar el abastecimiento urbano, las empresas privadas y las sociedades de beneficencia, los benefactores y los filántropos. Finalmente, dice Foucault, toda esta multiplicación de metas y de agentes del poder se concentraron en el desarrollo del conocimiento del hombre a partir de un papel globalizador y cuantitativo relacionado con la población y otro papel más analítico relacionado con el individuo.

“El poder de tipo pastoral vinculado durante siglos...con una institución religiosa particular, de pronto se extendió a todo el cuerpo social; encontró apoyo en múltiples instituciones. Y en lugar de un poder pastoral y de un poder político más o menos vinculados entre sí, más o menos rivales, se desarrolló una táctica individualizadora característica de una serie de poderes: el de la familia, el de la medicina, de la psiquiatría, de la educación y de los empresarios”⁹⁸

Pero en el siglo XVIII, según Foucault, se inaugura la pregunta por el presente en Kant como un pensamiento crítico de la actualidad, basado en los límites que el conocimiento debía renunciar a franquear y que el caso de Foucault se ve traducido en los límites históricos que debemos superar y un trabajo de nosotros mismos en tanto seres libres. En este sentido, el objetivo principal de la pregunta por el presente, según Foucault, no será entonces descubrir lo que somos, sino rechazarlo, en imaginarnos y construirnos de otra manera para poder liberarnos de esta doble atadura política que se originó con el proceso de gubernamentalización en la pastoral cristiana y se extendió hasta las estructuras

⁹⁷ *Ibídem* p.233

⁹⁸ *Ibídem* p.234

del Estado moderno: la simultánea individualización y totalización que nos han impuesto durante siglos y con esto extender hasta donde sea posible el trabajo mismo de la libertad

“Sin duda el objetivo principal en estos días no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo de doble atadura política, que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras del poder moderno”⁹⁹

Pero esta especie de rebeldía frente a la política en Foucault, no se trata simplemente de una rebeldía contra el Estado como institución, tampoco es la intención de Foucault cambiar la conciencia de la gente. Sino saber hasta qué punto es posible pensar de otra manera frente a los problemas que enfrenta nuestra producción de verdad que tanto es posible construir y cambiar el régimen político, económico e institucional de la producción de verdad: Se trata de crear una nueva política de la verdad.¹⁰⁰

En este sentido, Foucault no intenta analizar el poder moderno a partir de una institución política que vería al sujeto como sujeto de derecho; es decir, un sujeto que estaría dotado o no de derechos y que mediante una institución política los habría perdido o recibido. Esto sólo remitiría a considerar una concepción jurídica de sujeto. Tampoco Foucault intenta analizar el poder moderno como una especie de poder que impone, somete, domina, reprime y del cual deberíamos intentar liberarnos. Por ello es que la concepción de gubernamentalización en Foucault es importante, pues le permite analizar el conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden construir, definir, organizar, instrumentar las estrategias que los individuos en su libertad pueden tener los unos en relación con los otros. El concepto de gubernamentalidad le permite a Foucault analizar libertades diversas que sin duda tratan de controlar, determinar y delimitar la libertad de los otros disponiendo de diversos instrumentos para gobernarlos, pero a su vez los otros responden no dejándose determinar en su conducta o procurando determinar la conducta de aquellos. Con este concepto de gubernamentalidad se tratará de analizar la libertad tanto en relación con uno mismo tanto como la relación con el otro.

“La gubernamentalidad implica la relación de uno consigo mismo, lo que significa exactamente que en esta noción de gubernamentalidad, apunto al conjunto de prácticas mediante las cuales se puede construir definir organizar e instrumentar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros. Son individuos

⁹⁹ *Ibidem* p.234.

¹⁰⁰ Paponi, María Susana. *Michel Foucault Historias. Problematización del presente* p.58

libres los que intentan controlar, determinar y delimitar la libertad de los otros y, para eso disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos. Sin duda eso se basa por tanto, en la libertad, en la relación de uno consigo mismo y la relación con el otro. Mientras que si se intenta analizar el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad sino a partir de la institución política, sólo es posible considerar al sujeto como sujeto de derecho. Estaríamos ante un sujeto dotado o no de derechos y que, mediante la institución de la sociedad política los ha recibido o perdido: con ello se remite a una concepción jurídica del sujeto. En cambio la noción de gubernamentalidad permite, eso creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética”¹⁰¹

LA PRUEBA DE EVENTUALIZACIÓN

Para caracterizar esta crítica de nuestro ser histórico como actitud y tratar de responder a las preguntas con respecto a las relaciones entre verdad e historia que se abren precisamente con el texto kantiano sobre la *Aufklärung*, Foucault repite la pregunta por la *Aufklärung* kantiana entendida ésta como pregunta por el presente histórico pero no lo hace de la misma manera que Kant. De hecho hay una variación de la pregunta por el presente y esto se debe tal vez al desfase introducido por Kant entre *Aufklärung* y crítica. Pues para Foucault la pregunta por el presente no se debe abordar en términos de legitimidad (ilusión, error, olvido, encubrimiento, etc.) de los modos históricos de conocer. No es entrar a la cuestión del presente por el problema del conocimiento, sino por el problema del poder. No investigación sobre legitimación sino prueba de eventualización; es decir, Foucault pretende abordar el presente como un evento más dentro de la misma trama histórica

“Este procedimiento avanzaría no como una investigación sobre la legitimidad, sino lo que yo llamaría una prueba de eventualización...tomar unos conjuntos de elementos en donde pueden señalarse conexiones entre mecanismos de coerción y contenidos de conocimiento...”¹⁰²

¹⁰¹ Foucault Michel. *Ética, Estética y Hermenéutica*. La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad p.414 Foucault ofrece, de igual manera tres formas de entender la gubernamentalidad como conjunto de instituciones prácticas, reflexiones, cálculos, tácticas, etc. que tienen como meta la población como forma principal de saber, en segundo lugar la tendencia hacia esa forma de poder que se puede llamar gobierno sobre los demás, soberanía, disciplina y que ha desarrollado toda una serie de aparatos específicos de gobierno y de saberes y por último, el resultado del proceso por que el Estado de justicia de la Edad media se vio poco a poco gubernamentalizado. Foucault Michel. *Estética, ética y hermenéutica* p.195

¹⁰² Ibídem p.25

Es decir, la prueba de eventualización no pretende legitimar la verdad sino ponerla a discusión con relación a la historia. Foucault no pretende buscar una verdad absoluta, o un principio que unifique el acontecer histórico, sino por el contrario intenta analizar cada presente como acontecimiento histórico singular, como algo único e irrepetible y en esa medida interesante para una reflexión filosófica. La prueba de eventualización, en este sentido, intenta abordar la verdad como acontecimiento histórico e intenta analizarla dentro de su misma trama histórica. Con esta prueba de eventualización Foucault va intentar analizar lo que consideramos como verdadero en nuestra actualidad no en términos de legitimidad sino en todo caso en términos de aceptabilidad

La prueba de eventualización, en este sentido, va intentar analizar las conexiones que se establecen entre mecanismos de coerción y contenidos de conocimiento con la finalidad de mostrar las condiciones que hacen aceptable una práctica determinada o una forma de pensar en un momento y lugar determinado, no se trata pues de legitimar determinado tipo de conocimiento o determinado tipo de dominio, sino analizar las condiciones que los hicieron aceptables para una práctica determinada en un momento histórico dado.

“Lo que buscamos, entonces no es saber lo que es verdadero o falso, fundado o no fundado, real o ilusorio, científico o ideológico, legítimo o abusivo. Buscamos saber cuáles son los lazos, las conexiones que pueden ser señaladas, *entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento*, que juegos de reenvío y de apoyo se desarrollan entre unos y otros, qué hace que tal elemento de conocimiento pueda tomar unos efectos de poder referidos, en un sistema tal, a un elemento verdadero o probable, incierto o falso, y lo que hace que tal procedimiento de coerción adquiera la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz”¹⁰³

Para neutralizar la cuestión de la legitimidad Foucault va a sustituir las nociones de conocimiento y dominación por dos nociones que juegan un mero papel metodológico, simples rejillas de análisis y no entidades trascendentales: Las nociones de saber y poder. Con esto va a surgir la tesis de que poder y saber no son incompatibles el uno del otro, sino mutuamente productivos y constituyentes.

La eventualización entonces va a descubrir los nexos o dispositivos de saber/poder que hicieron posible y aceptable una práctica en un momento histórico determinado no en general sino ahí donde fue aceptada. La noción de aceptabilidad foucaultiana esta ligada a

¹⁰³ Foucault Michel. Sobre la Ilustración p.26

los nexos que se establecen entre saber y poder, no a un valor patrón racional con el cual se pudiera juzgar la legitimidad de ciertas prácticas o formas de pensamiento. Foucault utiliza la palabra positividad para referirse al análisis de las prácticas ya aceptadas como tales pero en su propia historicidad. De hecho, la eventualización va a intentar analizar las positivities no como universales para una historia trascendental de la razón, sino como acontecimientos históricos singulares, como singularidades puras, “singularidad como la locura en el mundo occidental moderno, singularidad absoluta como la sexualidad, singularidad absoluta como el sistema jurídico-moral de nuestros castigos”¹⁰⁴

La prueba de eventualización que propone Foucault tiene un efecto fundamental, la ruptura de las evidencias. La eventualización muestra que las positivities no son evidentes por sí mismas, que no son algo necesario, muestra sus condiciones de emergencia puramente eventual y, así permite pensar en su transformación posible. Para Foucault eventualizar significa transformar una práctica o una forma de pensamiento en acontecimiento histórico; es decir, desfundamentarlo críticamente sin recurrir a una norma exterior y trascendente de verdad sino únicamente recurriendo a la propia trama histórica.

¿Cómo se relaciona aquella tradición que se pregunta por los problemas de legitimidad de los modos históricos de conocer, como los llama Foucault, y esta prueba de eventualización que él mismo propone?

LA BISAGRA ENTRE ANALÍTICA DE LA VERDAD Y PREGUNTA POR EL PRESENTE

Desde el *Seminario sobre el texto de Kant: Was ist Aufklärung?* Foucault ha situado en Kant el comienzo de dos tradiciones críticas que recorren la historia de la filosofía moderna y que se presentan como alternativas: O bien optamos por estudiar las condiciones que hacen posible un conocimiento verdadero, la analítica de la verdad, o bien optamos por otro modo de interrogación crítica que plantea las siguientes preguntas ¿Qué es nuestra actualidad? ¿Qué somos hoy? lo que se podría denominar como una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos.¹⁰⁵ La primera prolonga las cuestiones tradicionales de la filosofía ¿Qué es el hombre? ¿Qué es la verdad? ¿Qué es el conocimiento? Para intentar

¹⁰⁴ Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración* p.30

¹⁰⁵ Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración. Seminario del texto de Kant, Was ist Aufklärung?* P.69

encontrar obviamente una verdad absoluta y trascendental. La segunda, a partir de la pregunta por la actualidad sigue un camino distinto, oponiéndose en cierto sentido a estas cuestiones tradicionales sin eliminarlas por completo.

Esto nos lleva al planteamiento de que la Ilustración representa el momento en que la filosofía sufre una especie de desdoblamiento insuperable “o bien revelar simplemente las significaciones de la época a la que pertenece o bien establecer la ley general que prefija la figura de cada época, es decir, filosofía que pertenece a un presente histórico del que saca toda su potencia y validez o su impotencia y relatividad. Razón que aspira a la universalidad pero se desarrolla en la contingencia, autónoma en su estructura pero lastrada de inercias históricas”¹⁰⁶

Para tratar de alguna manera de articular estas dos posturas, tanto la pregunta por el presente como la analítica de la verdad, en su propio proyecto crítico, Foucault utiliza una posición ambigua bajo la metáfora de la bisagra o puerta giratoria. Con esta metáfora Foucault introduce la posibilidad de analizar críticamente la propia historia sin necesidad de ver en ella el germen del relativismo¹⁰⁷. Javier de la Higuera interpreta la metáfora de la bisagra o puerta giratoria de la siguiente manera: No es ni para separar ni para unir ninguna de estas reflexiones, se trata más bien de articularlas sin confundirlas, se trata de que una se abra mientras otra se mantenga cerrada y viceversa.

“ni puente para transitar de una problemática a otra, ni el muro que las separa este texto articula doblemente estas cuestiones sin confundirlas, ni reducir una a la otra, las articula al mantenerlas en su diferencia absoluta. Metáfora de la bisagra que se prolonga en la metáfora también foucaultiana de la puerta giratoria, puerta que abre y cierra -que abre al cerrar y cierra al abrir- al mismo tiempo las cuestiones de la verdad y la historia, que las mantiene abiertas en tanto que su simultaneidad es imposible, en tanto que cada una de ellas, alternativamente, ha de permanecer cerrada mientras que la otra se abre y quizás para que se abra”¹⁰⁸

Hacer entonces de la *Aufklärung* la cuestión central es, para Foucault, comprometerse a una determinada práctica que no es ni filosofía de la historia, ni historia de la filosofía, sino que se aloja entre la historia y la filosofía y que Foucault la llama

¹⁰⁶ Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*. En el prólogo realizado por Javier de la Higuera p.XLI

¹⁰⁷ Foucault, Michel *Sobre la Ilustración* p. 80 *space knowledge and power Dichos y escritos* p.279

¹⁰⁸ Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*. Prólogo de Javier de la Higuera p. XXIX

historia crítica del pensamiento, ontología del presente o prueba de eventualización. Esta práctica hace que “la historia adquiera dimensión filosófica al preocuparse de lo que los hombres han considerado verdad; hace también que la filosofía se ejerza de modo histórico al asumir como tarea el mostrar cómo se han producido esas verdades históricamente”¹⁰⁹. Por eso, para Foucault, esta práctica histórico-filosófica no excluye ninguna otra, pues hace que la filosofía deje de encontrar en la historia el escenario del escepticismo, el subjetivismo y el relativismo y la historia deje de encontrar en la filosofía el germen del dogmatismo.

“...nos comprometemos en una cierta práctica que yo llamaría histórico filosófica que no tiene nada que ver con la filosofía de la historia y la historia de la filosofía, con lo cual quiero decir que el dominio de experiencia al que se refiere este trabajo filosófico no excluye en absoluto ningún otro...De hecho en esta práctica...se trata de hacerse su propia historia, de fabricar como una ficción la historia que estaría atravesada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso verdadero y los mecanismos de sujeción que están ligados a él, cuestión que vemos que desplaza los objetos habituales y familiares a los historiadores hacia el problema del sujeto y la verdad...”¹¹⁰

Esta práctica intentaría abordar la historia de forma tal que fuera posible hablar de ella no en términos de legitimación, sino en todo caso en términos de ficción. Se trataría más que de justificar la historia, de verla como una ficción, como una invención, como una interpretación con toda la problemática hermenéutica que la envuelve, es ver a la historia como una fábrica de discursos que vale la pena analizar, porque para Foucault, la historia no tiene un discurso idéntico, sencillo y lineal. Para Foucault el discurso histórico esta atravesado por estructuras racionales que articulan el discurso verdadero y este discurso se encuentra ligado a mecanismos de sujeción que objetivan al sujeto a determinada práctica, lo que hay que analizar para Foucault son las relaciones que guarda el sujeto con estas estructuras racionales.

Será entonces a partir de las relaciones que se establecen entre verdad y poder donde Foucault aplicará la prueba de eventualización con la finalidad de desfundamentar evidencias que han hecho en parte lo que hoy somos, pensamos y hacemos para posteriormente tratar de pensar tanto y como sea posible de otra manera, tratar de pensar en

¹⁰⁹ Foucault. Michel. *Sobre la Ilustración*. En el prólogo realizado por Javier de la Higuera p.XL

¹¹⁰ Ibídem. P. 21

su transformación posible. Para ello Foucault va intentar abordar la verdad como un evento más dentro de la misma trama histórica. De este modo Foucault no pretende buscar una verdad absoluta, universal y global, sino intenta poner de manifiesto la complejidad de la pluralidad de verdades que se han dado en la historia del pensamiento. Foucault introduce tres tipos de cuestiones que sirven como rejillas de análisis de su propio proyecto crítico: Cómo nos hemos constituido en sujetos de nuestro saber, cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o padecen relaciones de poder, cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones.

Por lo tanto, si bien es cierto que la crítica se refiere a los límites y a la reflexión sobre ellos. Hay algo que separa a la crítica kantiana del conocimiento de la crítica histórico-filosófica de Foucault. El dato del que parten y el método de las dos investigaciones son distintos. La finalidad de la crítica kantiana era saber los límites que el conocimiento debía renunciar a franquear. La crítica foucaultiana se pregunta si el pensamiento de lo universal, necesario y obligatorio no ha emergido dentro de la historia como un acontecimiento singular, contingente y arbitrario y por lo tanto, susceptible para pensar en su transformación o transgresión posible.

“la crítica es, ciertamente, el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos. Pero si la cuestión kantiana era saber los límites que el conocimiento debía renunciar a franquear, me parece que hoy la cuestión crítica debe ser convertida en cuestión positiva lo que nos es dado como universal, necesario, obligatorio, ¿en qué medida es singular, contingente, y debido a constricciones arbitrarias? En suma, se trata de transformar la crítica ejercida bajo la forma de limitación necesaria en una crítica práctica de transgresión posible.”¹¹¹

Ahora bien, si la finalidad de Foucault es abordar un proyecto crítico sobre nuestra propia actualidad, creo que es conveniente verificar como se configura la propuesta crítica foucaultiana: ¿Cómo intenta dar solución a la pregunta por el presente y su sentido? ¿Cómo se pueden configurar las relaciones entre el poder, la verdad y el sujeto para una ontología del presente? ¿Qué alcances y limitaciones tiene esta propuesta? ¿Qué repercusiones podría tener una propuesta de este tipo dentro de la propia filosofía?

¹¹¹ Foucault Michel. *Sobre la Ilustración* p. 91

CAPÍTULO III

PODER, SABER, SUJETO:

LA ACTITUD CRÍTICA

MODERNA

CAPÍTULO III

PODER, SABER, SUJETO: HACIA UNA ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA

LAS RELACIONES ENTRE PODER, VERDAD Y SUJETO

Como vimos en el capítulo anterior la crítica histórica de Foucault se aleja de una crítica del conocimiento de corte kantiano. Pero al alejarse de ella, Foucault abandona todo recurso a un criterio trascendental recurriendo a la trama histórica no para marcar la curva lenta de una evolución creciente, ni para decir que el pasado esta bien vivo en el presente, sino para poner de manifiesto que su trabajo sólo se puede mantener mientras sea un saber en perspectiva, un saber que esta destinado a comenzar y a recomenzar continuamente, un saber que se vuelve crítico de sí mismo y que sabe de antemano que no puede reclamar para sí una originariedad principal ni un comienzo absolutos. Esto es precisamente lo que trae consigo la pregunta por la *Aufklärung* formulada por Kant una pregunta que rebota sobre sí misma para cuestionar su propio proceder y que en este acto nos acerca a la hermenéutica moderna en estos lenguajes que no dejan de implicarse continuamente hasta el infinito, en donde ya no hay un significado original sino que ya todo son interpretaciones y donde parecería que llegaríamos eventualmente a un punto de ruptura en donde la interpretación no podría avanzar más llegando a un término que la hace imposible.

En este sentido, la intención de Foucault con este proyecto crítico no es ir de la pluralidad a la unidad, sino de lo que creíamos unido a la dispersión de los acontecimientos. La intención de la crítica foucaultiana es dejarnos sin un suelo estable, con la posibilidad siempre abierta de cambiar y transformar nuestro ser presente y si hay que caracterizar la crítica histórica foucaultiana de algún modo lo haríamos en términos kantianos como salida de la minoría de edad, como coraje de saber, “ten el valor de servirte de tu propia razón” como lema de la Ilustración.

Pero esta actitud crítica que se ve emerger en la respuesta que da Kant sobre la *Aufklärung*, como salida, no es la primera vez que se desarrolla, sino que para Foucault existe un antecedente histórico en la pastoral cristiana y el proceso de la gubernamentalización: el arte de gobernar a los hombres y sus métodos para hacerlo sujetando a los individuos a mecanismos de poder que invocan una verdad y ante esta

inquietud de las diversas formas de gobernar se abre la cuestión que no puede dissociarse de la cuestión de cómo gobernar, cómo no ser gobernado: La actitud crítica en Foucault se define como el movimiento que por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y el poder acerca de sus discursos de verdad.

Con esta definición de fondo de la crítica foucaultiana avanzaremos ahora hacia el desarrollo de la misma. La intención es mostrar qué entiende Foucault por cada uno de estos conceptos que forman parte de su trabajo crítico y que no pueden entenderse uno en relación con los otros dos y viceversa.

LA PREGUNTA POR EL PODER

A partir de la interpretación que ofrece Foucault del surgimiento de la actitud crítica como compañera y adversaria de las artes de gobernar, a partir de esta gubernamentalización que surge, según Foucault, en los siglos XV y XVI con la pastoral cristiana, parecería como si Foucault intentara con esta relación tripartita entre el poder, la verdad y el sujeto realizar sino una teoría del Poder, al menos parecería pretender denunciar las distintas prácticas que se dan en la actualidad como poderes que esclavizan y someten al individuo, lo dominan, le prohíben hacer determinado tipo de actividades, lo reprimen, le ponen límites a su conducta y la única salida de este poder represor sería la liberación del mismo o la ruptura con respecto a él. Foucault, en este sentido, no intenta realizar una ecuación que vaya de un momento de libertad del individuo a otro en donde se reprima su libertad por un poder represor y posteriormente el individuo busque su liberación. De ahí que tengamos que preguntarnos ¿Qué entiende Foucault por poder?

Constatar la presencia en la obra foucaultiana de múltiples referencias al poder, a los poderes, al ejercicio del poder, a sus efectos, a los tipos y formas de poder no basta para concluir que el poder es el tema central de su trabajo. De hecho, cuando Foucault estudia el poder, apenas se pregunta ¿Qué es? Sino ¿Cómo se ejerce? parece no interesarle la esencia del Poder, sino más bien su ejercicio. La pregunta por el cómo introduce más bien la sospecha de que el Poder como tal no existe. Se trata de preguntarse que contenidos se tienen en mente al utilizar este término. Pues para Foucault no hay necesidad de reducir la multiplicidad de poderes acontecidos en la historia a la presunta unidad del poder. La intención de Foucault no es hacer valer una metafísica de Poder, sino en todo caso una física del poder. No de buscar o instaurar una sustancia o presupuesto universal que

pudiéramos llamar Poder, sino de múltiples relaciones que tienen infinidad de resultados locales. Con la pregunta: ¿Qué pasa cuando los individuos ejercen su poder sobre otros? Foucault intenta realizar una investigación crítica de la temática del poder.

“referir el análisis del poder al cómo es introducir la sospecha de que el Poder no existe; es preguntarse en todo caso cuáles son los contenidos asignables que se avistan cuando se usa ese término majestuoso, globalizante y substantivizador; es suponer que se deja escapar un conjunto de realidades tremendamente complejas cuando uno se somete indefinidamente a la doble interrogación ¿qué es el poder? ¿De dónde viene el poder?” La pequeña cuestión ¿qué pasa?... intenta... una investigación crítica de la temática del poder.”¹

MAS ALLÁ DEL PODER REPRESIVO POR UN ANALITICA DE LAS RELACIONES DE PODER

Al realizar esta investigación crítica del poder, Foucault se encuentra ante una dificultad, no podía analizar las relaciones de poder pues no contaba con herramientas que permitieran utilizarlo. Las maneras de pensar sobre el poder estaban basadas en modelos legales ¿Qué es lo que legitima el poder? o institucionales ¿Qué es el Estado? Esta noción de poder bajo una concepción jurídica o legal parecería asumir tintes negativos. Pero a Foucault no le interesa analizar el poder bajo una concepción jurídico-discursiva como la llama en *la voluntad de saber*, porque esta concepción define al poder de un modo limitativo a partir de la fuerza de la negación, la prohibición, dominación, sumisión, y obediencia. De igual manera se confunde al poder con el Estado. Por lo que Foucault propone pensar el poder en otros términos o en todo caso expandir más la concepción que tenemos del mismo.

“Se trataría de un poder pobre en recursos, muy ahorrativo en sus procedimientos, monótono en sus tácticas, incapaz de invención, condenado a repetirse siempre... porque sería un poder que sólo tendría la fuerza del “no”; incapaz de producir nada, apto únicamente para trazar límites, sería en esencia una anti energía; no poder nada, salvo lograr que su sometido nada pueda tampoco, excepto lo que le deja hacer. Finalmente porque se trataría de un poder cuyo modelo sería esencialmente jurídico centrado en el sólo enunciado de la ley y el sólo funcionamiento de lo prohibido”²

Esto se debe a que la palabra poder introduce para Foucault varios malentendidos que tienen que ver con su identidad, su forma y su unidad. Por tal motivo introduce algunas

¹ Dreyfus H. y Ravinov P. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica p. 235

² Foucault Michel, Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber. p.103

precisiones con respecto a la palabra poder, como unidad global de dominación, como forma de ley o como la identidad de la soberanía del Estado. Foucault no lo entiende, en primera instancia, como el conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos a un Estado, no aquel poder que adquiere la forma de sujeción a reglas, o la forma de dominación de un elemento o un grupo sobre otro, estas son más bien formas terminales.

“Por *poder* no quiero decir el *Poder*, como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia tendría la forma de la regla. Finalmente no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían la totalidad del cuerpo social. El análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; estas son más bien formas terminales.”³

Cuando Foucault utiliza la palabra poder es para abreviar la expresión: *las relaciones de poder*. Lo que le interesa a Foucault es la multiplicidad de relaciones de poder y no un poder universal como foco central del cual irradiarían formas derivadas y descendientes de poder. En este sentido Foucault es nominalista; es decir, las expresiones que Foucault utiliza como el poder, el saber, el sujeto no tienen valor conceptual; es decir, no designan universales. Pues para Foucault no hay un poder que vincule la pluralidad de los ejercicios de gobierno, no hay un saber que inspire la masa de los discursos, no hay un sujeto único e invariable. Las relaciones de poder, para Foucault, son omnipresentes, es decir, se encuentran en todas partes no es porque considere que el poder “tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes, no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes”⁴ De hecho, para Foucault el poder aparece en toda sociedad no para someterla a una forma universal de poder, sino porque la sociedad está formada por un conjunto de relaciones de poder complejas y móviles.

“vivir en sociedad es vivir de tal manera que sea posible la acción de unos sobre la acción de unos otros. Una sociedad sin relaciones de poder no puede ser sino una abstracción”⁵

³ Ibídem p. 112

⁴ Ibídem p 113.

⁵ Dreyfus H y Ravinov P. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica. p. 219.

De esta manera, Foucault entiende por poder la multiplicidad de relaciones de fuerza; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes transforma estas mismas relaciones, pero también las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones encuentran las unas en las otras, pero al igual, también las contradicciones que las separan y por último, las estrategias que las tornan efectivas y que se ven dibujadas finalmente en aparatos estatales en formulaciones de leyes y hegemonías sociales.

“Me parece que por poder hay que comprender primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras de modo que forman cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales”⁶

Como se puede observar lo que Foucault entiende por poder no es algo uniforme e idéntico a sí mismo sino que son relaciones abiertas que se ven implicadas unas con otras en este difícil juego de luchas y enfrentamientos. Relaciones que se entrecruzan se encadenan unas con otras, forman sistemas, se refuerzan, se invierten y hasta se contradicen y que lo único que tienen de permanentes o en todo caso de repetitivos es el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas estas movilidades, es este encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas. Foucault en este sentido cuando habla de relaciones de poder, no se refiere a una institución, aparato de Estado, ni estructura, ni siquiera se refiere a una potencia de la cual estarían dotados algunos. Cuando habla de relaciones de poder se refiere a los nombres que se le presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.

“Y el poder en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de auto reproductor no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movilidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas. Hay que ser nominalista sin duda el poder no es una institución ni una estructura, no es cierta potencia de los que algunos estarían dotados es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.”⁷

⁶ Foucault Michel. *Historia de la sexualidad I. El uso de los placeres.* P.112

⁷ Ibídem p.113

El problema para Foucault consiste en abastecerse de una rejilla de análisis que haga posible entender las relaciones de poder. Foucault no propone una teoría, propone lo que él llama una analítica del poder, una nueva economía de las relaciones de poder que sea más empírica y más directamente relacionada con nuestra situación presente y que implica más relaciones entre la teoría y la práctica.

“La apuesta de las investigaciones que seguirán consiste en avanzar menos hacia una teoría que hacía una analítica del poder: quiero decir, hacia la definición del dominio específico que forman las relaciones de poder y la determinación de los instrumentos que permiten analizarlo”⁸

Si Foucault no analiza las relaciones de poder a partir de la concepción jurídico-discursiva del poder ¿Cómo analiza entonces estas relaciones de poder? La propuesta de Foucault no es escapar de las relaciones de poder a través de una ruptura radical denunciándolas como algo negativo, como algo que prohíbe, aísla, separa, rechaza. El poder en Foucault “no es ya sólo lo que reprime sino lo que incita, no sólo lo que excluye sino lo que incorpora o alista, no sólo lo que prohíbe sino lo que ordena y organiza, no sólo lo que aniquila sino lo que produce”⁹. De tal suerte que en Foucault no podemos hablar de un poder absoluto, global ni unilateral. Para analizar este gran juego que implican las relaciones de poder Foucault propone estudiarlos en términos de tácticas y estrategias.¹⁰

RELACIONES DE PODER Y RELACIONES ESTRATÉGICAS

Antes que avancemos más, es conveniente mencionar qué entiende Foucault por estrategias. Para tratar de esclarecer que entiende Foucault con este concepto, ofrece tres significados que se le da corrientemente a esta palabra, todos ellos remiten a situaciones de enfrentamiento, guerra o juego.

“La palabra estrategia se usa corrientemente en tres sentidos. Primero, para designar la elección de los medios empleados para conseguir un fin, se trata de la racionalidad empleada para alcanzar un objetivo. .Para designar la mera en que un compañero en un juego dado, actúa en función de lo que él piensa que debería ser la acción de los otros, y de lo que estima que los otros pensarán de la suya; en suma, la manera en que se trata de tener ventaja sobre el otro. Para designar los procesamiento utilizados en un enfrentamiento con el fin de privar al adversario de sus medios de combate y de obligarlo a renunciar a la lucha, se trata entonces de los medios destinados a obtener la victoria”¹¹

⁸ Ibídem P.100

⁹ Lancers, Patxi. *Avatares del hombre* p.138

¹⁰ Foucault, Michel. *Estética Ética y hermenéutica*. p.118

¹¹ Dreyfus, H y Ravinov P. *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* p.242

Si el poder en Foucault se ejerce en forma de guerra o enfrentamiento y la única pauta de lectura son las estrategias y las tácticas, esto supone que la diversidad de relaciones de poder es de la misma índole que la diversidad de los combates. Ahora bien, si las relaciones de poder se ejercen en forma de juego, lo único que cambia, es la pesada carga negativa que involucra pensar las relaciones de poder como combate. Sea que se aborden las relaciones de poder como combate o como juego; ambas implican modos de acción sobre la eventual y supuesta acción de los otros. También implican mecanismos puestos en práctica que pueden descifrarse en términos de estrategias, es decir, que las relaciones de poder no carecen de racionalidad propia pues en cada estrategia se eligen los medios adecuados para alcanzar determinados objetivos, se diseñan tácticas para tener ventajas sobre el otro, se utilizan instrumentos, se definen procedimientos, se configuran jerarquías.

“La palabra juego puede inducir a error: cuando digo juego digo un conjunto de reglas de producción de verdad. No se trata de un juego en el sentido de imitar o hacer comedia...es un conjunto de procedimientos que conducen a un determinado resultado, que puede ser considerado, en función de sus principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, como ganador o perdedor.”¹²

Con el recurso a las estrategias como formas de guerra, de combate o de juego en el ejercicio del poder como acción de unos sobre otros se logra localizar determinado ejercicio de poder que se agota en el acto, en un momento y lugar determinado, se agota como acontecimiento histórico singular. No obedece a una ley de formación, no sigue un criterio único de evolución. Tampoco se ajusta a una pauta fija y definida de una vez y para siempre.

“La estrategia como ciencia de la guerra, es ciencia de lo local y de lo instantáneo, ciencia del ejercicio: no pretende comprender la historia en su conjunto sino tomar conciencia de la situación tal y como se presenta en el momento del combate con vistas a la decisión; y la propia decisión concierne a esa situación y posiblemente sólo a ella. El estratega debe saber que cada batalla es distinta que no se puede dejar engañar por las familiaridades epistémicos, que es preciso conocer la relación de fuerzas tal y como se manifiesta en el momento., definir las posiciones, buscar salidas”¹³

De hecho, en un estudio que realiza Patxi Lanceros sobre Foucault indica que lejos de ver en Foucault un modelo estratégico que pretenda crear un esquema válido que se

¹² Foucault Michel. *Estética, ética y hermenéutica* p.411

¹³ Lanceros Patxi. *Avatares del hombre* p.161 y siguientes

pueda instaurar para cada situación, ve un anti modelo que tiene la obligación de redefinirse continuamente en función de cada nueva situación. Propiamente lo que propone Foucault, según Patxi Lanceros, no es un modelo estratégico sino un anti modelo teórico.

“Con el modelo estratégico Foucault pretende un modelo válido para el análisis local, que otorgue a dicho análisis utilidad práctica y que no se instaure definitivamente como esquema válido sino que tenga obligatoriamente que redefinirse en función de las urgencias de la nueva situación. El modelo estratégico es por antonomasia, el anti modelo teórico”¹⁴

Pero tal vez lo más valioso en este planteamiento no sea el anti modelo teórico sino las relaciones que existen entre las relaciones de poder y las estrategias de enfrentamiento, porque para Foucault hay enfrentamiento en la medida en que hay insumisión y libertades obstinadas. Afirma Foucault “no hay una relación de poder sin resistencia, sin escapatoria o huida, sin un eventual regreso”¹⁵. Las resistencias son puntos móviles y transitorios que serían las posturas adversas al ejercicio de determinados poderes cuya situación no es exterior sino que forma parte de las relaciones de poder. Estas resistencias desestabilizan, cuestionan y provocan reacciones, pero estas mismas provocaciones y reacciones no son exteriores a las relaciones de poder, sino que forman parte de ellas.

De hecho, en la temática dialéctica entre el poder y la libertad este tipo de relaciones entre poder y resistencia juega un papel fundamental. Al formar parte tanto el poder como las resistencias a las relaciones de poder cambia la perspectiva. Es decir, no es que Foucault al hablar de relaciones de poder estuviera afirmando que el poder le llega de fuera al sujeto, como algo exterior a él mismo, como un dominio uniforme y homogéneo de control, como si fuera algo que se pudiera tener, conquistar o pretender y con ello dominar, controlar y someter a los demás. O como si nos llegara de fuera un poder que controlara nuestra libertad y sólo pensáramos en escapar de él. Cuando Foucault habla del poder, no habla de ese poder que viene de fuera pero tampoco desde dentro del sujeto. El poder para Foucault es el universo de relaciones en que ya estamos inmersos y que nos constituyen como sujetos. Las resistencias; forman parte de las mismas mallas del poder. Desde esta perspectiva no podemos hablar de la dualidad entre poder y libertad.

¹⁴ Ibídem p.162

¹⁵ Dreyfus H. y Ravinov P. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica p.243

“El poder no es algo que le llega al sujeto desde el exterior: algo que se tiene, que se conquista o que se pretende. El poder es el universo de relaciones en el que se está. El conjunto de relaciones que constituyen al sujeto”¹⁶

Dicho de otra manera, si bien las relaciones de poder en Foucault son omnipresentes; es decir, vienen de todas partes, estas relaciones son múltiples variables, inestables y en desequilibrio constante. Pueden hablar de dominio pero también de huida, pueden referirse a la ley pero también al desafío de la norma.

“Poder es tanto la acción como la reacción; la tendencia al dominio, la huida, la aceptación táctica de la ley, el desafío a la norma”¹⁷

La noción de resistencia pone el énfasis en que la libertad del sujeto forma parte de las relaciones de poder. Ahí donde la libertad del sujeto puede tomar distintas formas distintos comportamientos, distintas conductas.

“el poder se ejerce únicamente sobre sujetos libres y sólo en la medida en que son libres. Por esto queremos decir sujetos individuales o colectivos enfrentados con un campo de posibilidades donde pueden tener lugar diversas conductas, diversas reacciones y diversos comportamientos.”¹⁸

De hecho, la libertad es la condición de posibilidad de las relaciones de poder. En este sentido, para Foucault, es preferible hablar de agonismo; es decir, lucha e incitación recíproca en el interior de las relaciones de poder que de antagonismo entre poder y libertad.

Por ello, afirma el autor, es preferible hablar de agonismo (lucha e incitación recíproca en el interior de las relaciones de poder) que de antagonismo (que sugiere una relación de exterioridad con respecto a un poder ubicado falsamente en la institución, en el centro)”¹⁹

Como podemos ver, este modo de investigación crítica que propone Foucault para analizar, diagnosticar y criticar nuestro ser presente consiste en tomar como punto de

¹⁶ Foucault Michel. Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber. p.109

¹⁷ Lanceros Patxi Avatares del hombre p.170

¹⁸ Dreyfus H. y Ravinov P. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica. p.239

¹⁹ Lanceros Patxi, Avatares del hombre p.170

partida las luchas como formas de resistencia frente a los diferentes tipos de poder a través del enfrentamiento, de las estrategias y de las tácticas.

No se trata de decir únicamente que se trata de luchas contra la autoridad sino que Foucault pretende analizar el presente a partir de luchas y enfrentamientos que no se limitan a una forma de poder político o económico. Es analizar el enfrentamiento de diversas relaciones de poder en las cuales se encuentra inmerso el sujeto y que de hecho se constituye en ellas de diversas maneras en la medida en que lucha, se comporta, reacciona el sujeto ante determinados formas de poder que le intentan imponer una verdad

La pregunta que se plantea necesariamente al analizar las relaciones de poder en términos de relaciones de fuerzas, combates, tácticas y estrategias es: ¿Quién combate y contra quién? Parece que Foucault no puede escapar aquí a la cuestión del sujeto. La respuesta que da Foucault es: “Esto no es más que una hipótesis pero yo diría: todo el mundo a todo el mundo. No existen inmediatamente dados sujetos de los cuales uno sería el proletario y el otro la burguesía. ¿Quién lucha contra quién? Luchamos todos contra todos Y siempre hay algo en nosotros que lucha contra otra cosa en nosotros”.²⁰ Lo cual implicaría que no habría más que coaliciones transitorias, algunas de las cuales se desplomarían inmediatamente en tanto que algunas durarían para desvanecerse quizá pronto. Pero si la crítica foucaultiana aboga por la posibilidad siempre abierta que tiene el sujeto de interrogar a los mecanismos de poder que se imponen porque se consideran verdaderos, cabría preguntarse ¿qué pasa con el sujeto en este contexto? De igual manera, es necesario preguntarse ¿qué sucede con el saber, la verdad y el conocimiento?

EL SUJETO

Antes de tratar de responder las preguntas anteriores, tenemos que aclarar que el problema general de las investigaciones histórico-críticas realizadas por Foucault no se reduce a la temática del poder, ni tampoco a la temática del saber. Foucault considera estas dos temáticas como rejillas de análisis de una investigación más general, la pregunta por nosotros mismos entendida como ontología crítica del sujeto. ¿Qué somos hoy? ¿Qué es el sujeto en este preciso momento de la historia? No la pregunta por el sujeto en general sino a partir de determinado acontecimiento singular. La crítica foucaultiana intentará determinar las relaciones que se establecen entre el sujeto y la verdad ¿cómo entra el sujeto en un

²⁰ Foucault Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* p.197

juego concreto de verdad? Pero este problema lo ha llevado a plantear la pregunta por las relaciones entre saber y poder que analizaremos más adelante, por lo pronto diremos que ésta pregunta no la considera Foucault como el problema fundamental, sino sólo un instrumento que posibilita estudiar las relaciones entre el sujeto y los juegos de verdad. En suma lo que Foucault ha querido mostrar es cómo el sujeto se constituye de determinadas formas que implican juegos de verdad y prácticas de poder. De esta manera, Foucault reintroduce las relaciones que se establecen entre el poder, el saber y el sujeto como rejillas de análisis, diagnóstico y crítica de nuestro ser presente. Este tipo de relaciones le permite a Foucault avanzar en el análisis de la formas de pensamiento que nos determinan como sujetos a determinada práctica.

“El tema general de mi investigación no es el poder sino el sujeto”²¹

Efectivamente, en la historia de la locura, de la medicina clínica, de la jurisprudencia penal, de la sexualidad, de la crítica, en cada una de estas historias que Foucault aborda, si bien el sujeto aparece de formas muy diversas, en todo caso es el denominador común de todas ellas. Hasta en *las palabras y las cosas* donde parecería que el estudio de la dinámica histórica de los saberes que toman como objeto de estudio a los seres vivos, la riqueza y el lenguaje el sujeto penetra estos saberes dada su condición de viviente, hablante y trabajador surgiendo el proyecto de conocer al hombre y a través de él la vida, la economía y el lenguaje.

“...el denominador común de una historia de la locura, de la medicina clínica, de la jurisprudencia penal o de la sexualidad es precisamente que, en estos dominios el sujeto aparece -de formas muy diversas- como objeto de conocimientos, de tratamientos, de discursos y prácticas. Y lo que vincula estas historias con otra aparentemente alejada (la que estudia la dinámica de determinados saberes que toman por objeto los seres vivos, la riqueza, el lenguaje) es que en ella el sujeto penetra dada su condición de viviente, hablante y trabajador y que en la época que esto sucede surge también el curioso proyecto de conocer al hombre, y, a su través, la vida, la economía y el lenguaje”²²

Pero si bien el hombre, como categoría histórica, es el objeto de estudio central en el proyecto histórico crítico de Foucault, no es porque Foucault piense que el recurso al hombre en la historia vino a poner rigor a unas ciencias balbuceantes, a corregirlas del error y a descubrir a partir de él las verdades más insospechadas. El hombre para Foucault no es

²¹ Dreyfus H. y Ravinov P. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica. p.227

²² Lanceros Patxi. Avatares del hombre. p.92

un descubrimiento sino un acontecimiento más dentro de la historia del pensamiento que nació a partir de otro espacio epistemológico en donde el trabajo la vida y el lenguaje penetraron este espacio como dominios empíricos e históricos.

“Lo que no cabe pensar es que el hombre vino a llenar una laguna aportar rigor a unas ciencias menesterosas y balbuceantes, a corregir un error. El hombre no es un descubrimiento sino un acontecimiento; no había permanecido oculto entre los pliegues de un saber que ignora su presencia. Nació en el marco de otro saber, sobre otro orden, en otro espacio epistemológico en el que la producción, la vida y el lenguaje penetraron como dominios empíricos transidos de historicidad”²³

Precisamente, el hombre lejos de ser uno de los problemas más antiguos, es considerado por Foucault como un desgarrón en el orden de las cosas. El hombre es para Foucault una configuración trazada por una nueva disposición que ha tomado el saber configurándose como un objeto de pensamiento en el saber moderno.

“...por extraño que parezca, el hombre -cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates- es indudablemente un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente el saber y que desaparecerá cuando éste encuentre una forma nueva.”²⁴

En efecto, para Foucault el saber clásico no pudo pensar al hombre, sino que es a partir del siglo XIX que se produce una mutación en el sistema del saber al constituirse la historicidad como modo de ser de las cosas cuando el hombre aparece en el campo epistemológico a la vez como objeto y sujeto de todo conocimiento.

“La tesis de Foucault es...en el sistema del saber clásico, en el orden de la representación, el hombre tenía su lugar quizá privilegiado, pero el saber clásico no pudo pensar al hombre; sólo la mutación producida a principios del siglo XIX en el sistema fundamental del saber permitió –precisamente por (y al) constituirse la historicidad en “modo de ser de las cosas- la aparición del hombre en el campo epistemológico a la vez como objeto para determinadas ciencias y sujeto de todo conocimiento.”²⁵

Pero abordar la investigación de esta manera, involucra pensar que para Foucault no hay una subjetividad perfecta, acabada e invariable, no hay subjetividad constante y siempre idéntica a sí misma y en lugar de pensar que el sujeto es el punto de origen del conocimiento y donde la verdad aparece, Foucault va intentar investigar “cómo se produce, a través de la historia la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no

²³ Lanceros, Patxi. *Avatares del hombre*. p.99

²⁴ Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. p. 8

²⁵ Lanceros Patxi. *Avatares del hombre* p. 100

es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia , sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella”²⁶ En este sentido, La crítica histórica foucaultiana no se reduce a una crítica histórica sobre la nociones de poder y saber, sino que también es una crítica radical a la noción de sujeto universal e invariable tal como se presenta en la historia.

El recurso a un humanismo en la crítica foucaultiana a partir del desarrollo histórico de la *Aufklärung* queda anulado. En lugar de un recurso al humanismo, Foucault ha querido subrayar el enraizamiento en la *Aufklärung* de un tipo de interrogación filosófica que problematiza a la vez la relación con el presente, el modo de ser histórico y la constitución de sí mismo como sujeto autónomo orientándose hacia la reflexión de los límites que podemos superar, una reflexión que se orienta hacia “aquello que no es...ya indispensable para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos”²⁷. Pero esto no quiere decir que todo lo que pueda presentarse como humanismo deba ser rechazado, sino que Foucault considera que la temática humanista es demasiado flexible, demasiado diversa para servir de eje a la reflexión. Frente a una temática recurrente y siempre dependiente del humanismo Foucault opone el principio de una crítica entendida como creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía. Principio que se encuentra en el corazón mismo de la *Aufklärung* en el momento en que la *Aufklärung* toma conciencia histórica de sí misma y se pregunta por su propio actuar.

La crítica histórica que propone Foucault antes de hacer valer una metafísica, antes de intentar determinar las estructuras universales de todo conocimiento, de toda acción moral posible, puede caracterizarse como una actitud límite de transformación de nosotros mismos a través de lo que decimos, pensamos y hacemos, a través de una ontología histórica de nosotros mismos. Pero cuando Foucault habla de ontología histórica no es para extraer a partir de la historia una identidad esencial en el sujeto histórico, sino es para referirse a la posibilidad de extraer de la contingencia histórica que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer o de no pensar por más tiempo lo que somos e intentar pensarnos de otra manera.

“Esta crítica no es trascendental y no tiene como fin hacer una metafísica es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica y no trascendental,

²⁶ Foucault Michel. *La verdad y las formas jurídicas* p.161

²⁷ Foucault Michel. *Sobre la Ilustración* p.89

en el sentido de que no intentará determinar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible sino ocuparse de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino que extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer o de no pensar por más tiempo lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos”²⁸

La ontología histórica foucaultiana, en este sentido, va intentar lanzar tanto y como sea posible el trabajo mismo de la libertad del sujeto a partir de la crítica histórica de nuestro ser presente. De este modo, encontramos en Foucault una relación muy importante entre crítica y libertad que lejos de ser un sueño utópico en el pensador francés se convierte en una actitud experimental, de un trabajo sobre nosotros mismos en tanto que seres libres.

“Yo caracterizaría el *ethos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por tanto, como un trabajo nuestro sobre nosotros mismos en tanto que seres libres.”²⁹

Pero este tipo de actitud experimental, este trabajo sobre nosotros mismos en tanto que seres libres, este *ethos* filosófico caracterizado como crítica permanente de nuestro ser histórico que abre la ontología histórica de Foucault para que no caiga en un sueño vacío y utópico de la libertad nos lleva a un dominio de investigaciones históricas con la intención de captar los puntos en que el cambio es posible y hasta deseable y también para determinar la forma precisa que hay que imprimir a dicho cambio, no de forma general sino en ese preciso lugar en que el cambio es posible, la intención de Foucault es dirigirse a realizar transformaciones muy precisas, transformaciones ciertamente parciales que no llevan la intención de ofrecer programas de conjunto.

Pero si el tema general de las investigaciones históricas emprendidas por Foucault son las relaciones entre el sujeto y la verdad sería interesante revisar ¿qué sucede con la verdad, con el saber y el conocimiento cuando lo que busca Foucault no es una identidad del sujeto o del poder?

²⁸ Ibidem p.91

²⁹ Ibidem p.93

EL SABER

Como hemos mencionado, la crítica foucaultiana intenta salir del lenguaje de la legitimación, por lo que no intenta legitimar ningún tipo de poder o dominio, ningún tipo de saber, de verdad o de conocimiento, ningún tipo de sujeto, sino realizar una prueba de eventualización; es decir, poner a la verdad como un evento o acontecimiento más en la historia y preguntar por su aceptabilidad en un momento y lugar determinados. Para evitar el lenguaje de la legitimación Foucault toma como simples rejillas de análisis y no como entidades trascendentales las nociones de saber y poder.

“la palabra saber se refiere a todos los procedimientos y a todos los efectos de conocimiento que son aceptables en un momento dado y en un dominio definido...el término poder no hace otra cosa que recubrir toda una serie de mecanismos particulares definibles y definidos que parecen susceptibles de inducir comportamientos o discursos”³⁰

Sin embargo, y Foucault es consciente de ello, tal tipo de análisis amenaza con introducir un cierto número de peligros y de consecuencias negativas para sí mismo. Así Foucault encuentra, dos peligros fundamentales para la conformación de este análisis: El primero, son las relaciones que encuentra Foucault entre saber y poder. El segundo, es la ruptura de sujeción trascendental.

En el primer caso, Foucault encuentra que saber y poder lejos de haberse constituido como temáticas separadas, antes bien son mutuamente constituyentes y productivas. En este sentido, Foucault no va a tratar de describir qué es el saber y qué es el poder o cómo el uno reprimiría al otro, la crítica foucaultiana va intentar describir los nexos que se forman entre saber y poder en una práctica determinada para aprender lo constituye o constituyó la aceptabilidad de la misma en un momento y lugar determinados.

“Nada puede figurar como un elemento de saber si, por una parte no es conforme a un conjunto de reglas y de coacciones características...Inversamente nada puede funcionar como un mecanismo de poder sino se despliega según instrumentos, medios, objetivos, que puedan ser validados en unos sistemas de saber más o menos coherentes. No se trata, entonces, de describir lo que es saber y lo que es poder, y cómo el uno reprimiría al otro, o cómo el otro abusaría del primero, sino que se trata más bien de describir un nexo de saber-poder que permite aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema, sea el sistema de la enfermedad mental, de la penalidad, de la delincuencia, de la sexualidad”³¹

³⁰ *Ibídem* P.27

³¹ *Ibídem* p.28

Para Foucault, entonces, no hay una dicotomía entre poder y saber, como si hubiera que renunciar al poder como condición para saber. Como si al hablar de poder pensáramos en él como en algo negativo. Como algo que tendríamos que desechar para llegar a saber. Antes bien, para Foucault el poder produce saber y viceversa.

“...quizás haya que renunciar a creer que el poder vuelve loco, y que en cambio, la renunciación al poder es una de las condiciones por las cuales se puede llegar a sabio. Hay que admitir más bien que el poder produce saber...que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder.”³²

La finalidad de la crítica foucaultiana ya alejada del lenguaje de la legitimación es ver como el camino que recorremos para la aceptabilidad de un sistema pasa por un análisis del nexo saber-poder que lo sostiene y lo retoma a partir de que es aceptado, no de forma general sino ahí donde es aceptado. Para evitar el lenguaje de la legitimación, Foucault, utiliza la palabra positividad, que si recordamos, se refiere a las prácticas ya aceptadas como tales, pero en su propia historicidad; es decir, las positividades son entendidas como acontecimientos históricos singulares.

“...de la observabilidad empírica para nosotros de un conjunto, a la aceptabilidad histórica en la época misma en que efectivamente es observable el camino pasa por un análisis del nexo saber-poder que lo sostiene, lo retoma a partir del hecho en que es aceptado, en dirección de lo que lo hace aceptable, por supuesto, no en general, sino ahí donde es aceptado: es lo que podríamos caracterizar como retomarlo en su positividad”³³

La pregunta que se formula Foucault se refiere a las condiciones de posibilidad de estas positividades en su carácter heterogéneo y diverso; es decir, las condiciones de posibilidad del conocimiento, de las teorías, de las racionalidades, de las ciencias, de las experiencias, de las filosofías, etc. En este sentido, Foucault trata en este análisis crítico de encontrar como han sido posibles estas positividades, no de forma general sino ahí donde han sido posibles, donde han sido aceptadas.

“Es evidente que tal análisis no dispensa de la historia de las ideas o de las ciencias: es más bien un estudio que se esfuerza por encontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según qué espacio de orden se ha constituido el saber; sobre el fondo de qué *a priori* histórico, condición de posibilidad de la experiencia en una época y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las

³² Foucault Michel. Vigilar y castigar p.34

³³ Foucault Michel. Sobre la Ilustración p.28

ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto”³⁴

Las consecuencias negativas de un análisis crítico semejante se ponen de manifiesto si pensamos en que estas positivities no son analizadas por Foucault como universales sino como singularidades puras, como simples acontecimientos históricos. La intención de Foucault es mostrar que estas positivities a pesar de la costumbre, del uso que ha podido hacérselas familiares no son evidentes por sí mismas. Tampoco se hicieron aceptables por un derecho originario, ni estaban contenidas en alguna anterioridad, por ello la necesidad de Foucault de preguntar ¿qué ha podido hacérselas aceptables en un momento y lugar determinado? Tratando de marcar su arbitrariedad en términos de conocimiento, su violencia en términos de poder a partir de las líneas de ruptura que marcan su emergencia histórica. De esta manera, para Foucault, tratar de extraer las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir sus líneas de ruptura que marcan su emergencia histórica puramente eventual son dos operaciones correlativas. Con ello, Foucault, trata de mostrar que estas positivities no son evidentes por sí mismas, que no son algo necesario, muestra sus condiciones de emergencia puramente eventual y de esta manera es posible pensar en su transformación posible.

“...estas positivities son conjuntos que no son evidentes por sí mismos en el sentido de que sean cuales fueren la costumbre o el uso que han podido hacérselos familiares, sea cual sea la fuerza de cegamiento de los mecanismos de poder que estas positivities han hecho jugar o sean cuales sean las justificaciones que han elaborado, estas positivities no se han hecho aceptables por un derecho originario; y lo que hay que hacer resaltar para aprender mejor lo que ha podido hacerlas aceptables es que justamente eso no era evidente, no estaba inscrito en ningún *a priori*, no estaba contenido en ninguna anterioridad. Extraer las condiciones de aceptabilidad de un sistema y seguir las líneas de ruptura que marcan su emergencia son dos operaciones correlativas”³⁵

Se dirá entonces que, sí Foucault encuentra una conexión entre el saber y las relaciones de poder, entonces está diciendo que el saber es falso o en todo caso es una ficción del pensamiento. Sin embargo, cuando Foucault habla de relaciones de poder ligadas a campos de saber, lo único que está poniendo de manifiesto es que en cada campo de saber existe un juego de verdad, un juego de falso-verdadero. En donde el mismo saber en tanto juego de verdad puede ponerse en lugar de y estar ligado a relaciones de poder. Es

³⁴ Foucault Michel. *Las palabras y las cosas* p.7

³⁵ Foucault Michel. *Sobre la Ilustración* p.29

decir, que un determinado saber puede estar ligado a procesos sociales, a procesos económicos, etc., pero también a instituciones y a prácticas de poder, lo cual no merma en modo alguno la validez científica del mismo. Sino que es posible analizarlo a partir de tácticas y estrategias.

“Cuando hablo de relaciones de poder y de juegos de verdad no quiero decir en modo alguno que los juegos de verdad sean sólo relaciones de poder que pretendo enmascarar –lo que resultaría una caricatura tremenda–mi problema cómo ya lo he dicho es saber cómo los juegos de verdad pueden ponerse en el lugar de y estar ligados a relaciones de poder. Cabe mostrar por ejemplo que la medicación de la locura, es decir, la organización de un saber médico en torno a individuos designados como locos, ha estado ligada a una serie de procesos sociales, de orden económico en un momento dado pero también a instituciones y a prácticas de poder. Esto no merma en modo alguno la validez científica o la eficacia terapéutica de la psiquiatría”³⁶

Pero analizar el saber en términos de juegos de verdad en donde intervienen relaciones de poder le da a Foucault la posibilidad de descubrir algo diferente, de cambiar más o menos tal o cual regla de juego o incluso todo el conjunto del juego de verdad.

“En lo que atañe a estos múltiples juegos de verdad...es el hecho de que no hay una definición errada e imperativa de los juegos de verdad que estarían permitidos con exclusión de todos los demás. En un juego de verdad dado siempre cabe la posibilidad de descubrir algo diferente y de cambiar más o menos tal o cual regla, e incluso a veces todo el conjunto del juego de verdad”³⁷

Será entonces a partir de las relaciones que se establecen entre verdad y poder donde Foucault aplicará la prueba de eventualización con la finalidad de desfundamentar evidencias que han hecho en parte lo que hoy somos, pensamos y hacemos para posteriormente tratar de pensar tanto y como sea posible de otra manera, tratar de pensar en su transformación posible. Con esto Foucault afirma la posibilidad siempre vigente de que se redistribuya el espacio del pensamiento.

“Se afirma la posibilidad siempre vigente de que una nueva configuración del saber redistribuya nuevamente el espacio del pensamiento dando cabida a figuras inéditas y produciendo nuevos modos de ser”³⁸

El segundo peligro que ve Foucault en este planteamiento crítico que analiza conjuntos de elementos en donde pueden señalarse las conexiones entre unos mecanismos de coerción y unos contenidos de conocimiento, es que estos no son analizados como

³⁶ Foucault Michel. *Estética, ética y hermenéutica* p.410

³⁷ Foucault Michel. *Estética, ética y hermenéutica* p.411

³⁸ Lanceros, Patxi. *Avatares del hombre* p.89

universales, ni como esencias, sino como singularidades puras, como simples positividades, como acontecimientos históricos singulares.

“Ningún recurso fundador, ninguna caída en una forma pura, ahí tenemos uno de los puntos más importantes y más discutibles de este planteamiento histórico filosófico: si este no quiere caer en una filosofía de la historia, ni en un análisis histórico, debe mantenerse en el campo de la inmanencia de las singularidades puras”³⁹.

Como podemos observar, el análisis de las positividades, en la medida que se trata de singularidades puras, de acontecimientos históricos singulares, no están referidas a una esencia o una especie sino a simples condiciones de aceptabilidad. La pregunta que le haríamos a Foucault sería ¿Qué sucede con las explicaciones causales en este contexto?

Para Foucault las explicaciones con valor causal se dirigen a una última instancia valorada como única y profunda, obedecen a una piramidalización que apunta hacia el foco causal o el origen unitario y de igual manera a lo que establece una cierta inevitabilidad o por lo menos a lo que se aproxima a la necesidad. Foucault concede un valor causal sólo en estos tres casos.

Pero el análisis de las positividades que Foucault trata de realizar apunta a las singularidades puras referidas, no a una esencia o a un universal, sino a simples condiciones de aceptabilidad. Foucault trata de establecer una red que dé cuenta de esta singularidad como de un efecto y no como de una causa. Efecto del que se deriva la multiplicidad de las relaciones, la diferenciación entre los diversos tipos de relaciones, los entrecruzamientos de procesos heterogéneos. Por oposición a una génesis que se orienta a la necesidad de una causa, Foucault pretende hacer una *genealogía*, restituyendo las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes de los que tal singularidad no aparece como el producto, sino como el efecto de ellos.

Tal análisis en Foucault no funciona según un principio de clausura que iría de los efectos a la causa, como si de alguna manera hubiera encontrado en el problema de las relaciones entre sujeto, saber y poder la certidumbre al fin llegada de sus investigaciones, como si el soporte de toda esta red de relaciones inteligibles se pudiera encontrar en la naturaleza de las cosas. Antes bien, Foucault nos coloca en la lógica del juego de las interacciones con sus márgenes siempre variables de incertidumbre y que no constituyen un

³⁹ Foucault Michel. Sobre la Ilustración. ¿qué es la crítica? p.30

único plano, sino que estas interacciones y relaciones, que intenta establecer para dar cuenta de una singularidad como efecto, están en constante desprendimiento unas en relación con otras. Ninguna de estas interacciones aparece como primaria o absolutamente totalizante, pues cada una de estas relaciones puede ser resituada en un juego que la desborda. Foucault nos sitúa en una movilidad constante y cuya complejidad se mueve entre lo que reconduce el proceso mismo y lo que lo transforma.

Así, la investigación foucaultiana tiene en cuenta el nexo del juego saber-poder que permite aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema, pero también las condiciones de aparición de tal singularidad a partir de múltiples elementos de los que la singularidad se produce como efecto y, en definitiva, su eventualización. De tal modo que esta investigación que realiza Foucault trata de algo cuya estabilidad y fundamento no es nunca tal, abriéndose la posibilidad de pensar en su desaparición o por lo menos señalar aquello a partir de lo cual su desaparición es posible.

No se trata de un análisis que avanzaría a partir de los efectos a las causas, sino se trata de un análisis de las *estrategias* y de las relaciones de poder, los nexos que se forman entre poder y saber en una situación compleja en una sociedad dada que nos determina como sujetos a determinada práctica.

El riesgo de un análisis semejante se pone de manifiesto si pensamos en que este género de investigaciones histórico críticas que realiza Foucault siempre locales y parciales corren el peligro de dejarse determinar por estructuras más generales. Tal argumento en contra de la crítica foucaultiana parecería ser el final de la misma si Foucault pretendiera seguir el camino de la legitimación; sin embargo, tal vez este sería el controversial punto de ruptura de la crítica foucaultiana, pues al evitar el sendero de la legitimación avanza precisamente por este otro camino que le da la crítica histórica de nuestro ser presente y desde donde ella misma trata de reformularse continuamente avanzando por ese camino que la pregunta por la *Aufklärung* kantiana deja como tarea: la salida de la minoría de edad y que en Foucault se ve traducida como crítica permanente de nuestro ser histórico. La crítica foucaultiana es consciente del riesgo que corre de dejarse determinar por estructuras más generales, pero también esta consciente de que esta destinada a recomenzar, a pasar por donde ya ha pasado, a reinterpretar lo ya interpretado, a reinterpretarse ella misma continuamente y que nos hace recordar precisamente la circularidad de la pregunta por el

presente que inauguro Kant y que obliga a todo trabajo filosófico a un cuestionamiento de sí mismo y de sus fundamentos. Precisamente la única manera que tiene Foucault de no dejarse determinar por estructuras más generales es mantenerse como crítica de sí misma.

“Es cierto de que hay que renunciar a la esperanza de alcanzar jamás un punto de vista que pudiéramos darnos acceso al conocimiento completo y definitivo de lo que puede constituir nuestros límites históricos. Y desde este punto de vista, la experiencia teórica y práctica que hacemos de nuestros límites y de su posible transgresión, se encuentra ella misma, siempre limitada, determinada y por tanto destinada a recomenzar...”⁴⁰

Es por ello que la crítica foucaultiana no se considera ella misma una teoría, sino una actitud característica de la modernidad, que consiste en la reactivación permanente de lo que Foucault llama un *ethos* filosófico caracterizado por la crítica permanente de nuestro ser histórico, en tanto que “la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que se nos son impuestos y prueba de su posible transgresión”⁴¹.

Pero a pesar de que las investigaciones histórico críticas de Foucault se encuentran alejadas de todo recurso a concepciones universales, y recurren a la historia en términos no normativos, hablando de la verdad, del saber y del conocimiento no como constantes históricas invariables, ni trascendentales, sino como estrategias que se han formado dentro de la misma trama histórica y que le permite a Foucault evitar el lenguaje de la legitimación de algún tipo de saber, poder o dominio, a pesar de su carácter tan particular, tan local, tan limitado, siempre remitidas a un lugar, tiempo, área y práctica determinados, no impide que al menos a escala de las sociedades occidentales tengan su propia generalidad, entendiendo generalidad en el sentido en que han sido hasta nosotros recurrentes los problemas que Foucault aborda en estas investigaciones. Ya sea el problema de las relaciones de la razón y la locura, de la enfermedad y la salud, del crimen y la ley, del problema del lugar que hay que concederle a las relaciones sexuales, y de hecho el problema con el cual comenzamos este trabajo las relaciones entre verdad e historia, como muchos otros.

“Estas investigaciones histórico-críticas son muy particulares en el sentido en que remiten siempre a un material, una época, un cuerpo de prácticas y de discursos determinados. Pero al menos a escala de las sociedades occidentales de las que procedemos tiene su generalidad en el sentido de que han sido hasta nosotros recurrentes; así el problema de las relaciones de la razón y la locura o enfermedad y salud, o crimen y ley; el problema que hay que concederles a las relaciones sexuales, etc.”⁴²

⁴⁰ Ibidem p.93

⁴¹ Ibidem p.97

⁴² Ibidem p.96

En este sentido, y específicamente abordando el tema de la crítica histórica que propone Foucault a través del problema de las relaciones entre poder, saber y sujeto, podemos decir que tales conceptos no se refieren a categorías universales. Precisamente lo que Foucault encuentra en el surgimiento histórico de la actitud crítica no es una continuidad histórica basada en el poder, la verdad y el sujeto como si estos fueran instancias universales dentro de la historia y con esto pretendiera Foucault dar solución al problema del presente y a las relaciones entre verdad e historia. El planteamiento histórico-crítico de Foucault se sabe perspectiva, su trabajo no representa un crecimiento lineal, más bien es un trabajo que esta en constante reelaboración y en constante retorno sobre las condiciones de posibilidad de los acontecimientos, por lo que Foucault no busca rechazar las diversas soluciones posibles a este problema como si hubiera encontrado una que sería la buena, su trabajo se centra en los problemas y en las diversas soluciones que se dan de ellos, su trabajo se refiere a campos de problematización diversos.

“Es cierto que mi actitud no deriva de esta forma de crítica que, so pretexto de un examen metódico, recusaría todas las soluciones posibles, salvo una que sería la buena. Es más bien del orden de la problematización: es decir de la elaboración de un dominio de hechos, de prácticas y de pensamientos que me parece que plantean problemas a la política”⁴³

Pero ¿Qué entiende Foucault por problematización? Foucault utiliza el concepto de problematización para referirse a aquellos problemas en donde el pensamiento interviene para tomar distancia con respecto a aquellas actitudes, comportamientos, conductas, maneras de hacer y reaccionar frente a cada situación de tal modo que nos desprendemos de estas conductas, las constituimos como objeto de pensamiento y las reflejamos como problema al que hay que dar solución.

“el pensamiento no es lo que habita una conducta y le da sentido; es más bien, lo que permite tomar distancia con relación a esta manera de hacer o de reaccionar, dársela como objeto de pensamiento e interrogarla sobre su sentido, sus condiciones y sus fines. El pensamiento es la libertad con respecto a lo que se hace el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema”⁴⁴

⁴³ Foucault Michel. *Ética, Estética y Hermenéutica. Polémica, política y problematizaciones*. P. 357

⁴⁴ Foucault, Michel. *Ética, Estética y Hermenéutica* p. 359

Pero para que un comportamiento entre en el campo del pensamiento, según Foucault, es necesario que cierto número de factores lo hayan vuelto incierto, le hayan hecho perder su familiaridad y se hayan suscitado en torno a él cierto número de dificultades. Pero cuando el pensamiento interviene no es para adoptar una solución única que sería la expresión necesaria de estas dificultades, es una respuesta original o específica a menudo multiforme, a veces incluso contradictoria en sus diferentes aspectos.

Si bien es cierto que se pueden dar respuestas diversas a un mismo conjunto de dificultades, Foucault considera que el trabajo de una historia crítica debe consistir en encontrar qué es lo que las hace simultáneamente posibles, encontrando en la raíz de todas estas diversas soluciones la forma general de problematización; es decir el punto en donde se enraíza su simultaneidad, el suelo que las ha tornado posibles hasta en sus mismas oposiciones y contradicciones. Definiendo con esto los elementos que constituyen lo que las diversas soluciones se esfuerzan por responder.

“Pero el trabajo de una historia del pensamiento sería reencontrar en la raíz de todas estas diversas soluciones la forma general de problematización que las ha tornado posibles - hasta en su oposición misma-; o más aún lo que ha hecho posible las transformaciones de las dificultades y obstáculos de una práctica en un problema general para el que se proponen diversas soluciones prácticas. La problematización responde a estas dificultades, pero haciendo algo completamente distinto a traducirlas o manifestarlas.

Elabora al respecto las condiciones en las que se pueden dar respuestas, define los elementos que constituirán lo que las diferentes soluciones se esfuerzan en responder”.⁴⁵

Como recordaremos Foucault, al analizar el texto de Kant *Was ist Aufklärung?* interpreta la *Aufklärung* como acontecimiento histórico singular, pero al concebir la historia como serie de acontecimientos históricos singulares, marca la ruptura de la continuidad histórica y la ruptura de la sujeción trascendental. Sin embargo, el concepto de problematización le da a Foucault la posibilidad de avanzar en el análisis histórico-filosófico de los acontecimientos históricos singulares a pesar de la ruptura de la continuidad histórica que interpretó a partir del texto kantiano. De esta manera, si bien cada acontecimiento singular tiene su propia racionalidad o su propia solución a determinado tipo de problema hay que encontrar la forma general de problematización que ha tornado posibles las diversas racionalidades o soluciones. El cambio que aplica Foucault es

⁴⁵ Foucault Michel. *Ética, estética y Hermenéutica*. Polémica, política y problematizaciones. P.360

importante, pues mientras la sujeción trascendental legitimaba el saber a una forma universal, eterna, invariable y a histórica, el análisis de las problematizaciones en la historia del pensamiento lo vuelve eventual. Así al impedir Foucault que la universalidad filosófica se aloje en la historia encuentra un pensamiento de lo general en el estudio de las formas de problematización que; sin embargo, sigue siendo eventual.

Si evoco esta generalidad no es para decir que hay que describirla en su continuidad meta histórica a través del tiempo, ni tampoco seguir sus variaciones. Lo que hace falta captar es en qué medida lo que sabemos de ella, las formas de poder que en ella se ejercen y la experiencia que en ella hacemos de nosotros no constituyen más que figuras históricas determinadas mediante una forma de problematización que define objetos, reglas de acción, modos de relación consigo mismo. El estudio de los modos de problematización (es decir, de lo que no es ni constante antropológica, ni variación cronológica) es pues la manera de analizar, en su forma históricamente singular, unas cuestiones de alcance general.”⁴⁶

En este sentido, Foucault va tratar de poner de manifiesto que la problematización de las relaciones entre poder, saber y sujeto, han tenido un surgimiento histórico desde la pastoral cristiana y se han asentado en la actualidad, con la multiplicación de diversos poderes, la familia, la medicina, la psiquiatría, el Estado, la policía, la educación, los empresarios, etc. A partir de este entramado se construyen discursos que las mismas prácticas sociales van generando y a partir de los cuales se constituyen cierto tipo de sujetos.

“...Difícilmente puede hacerse una categorización en virtud de los temas tratados. Nada dice respecto de Foucault y respecto de la historia de los sistemas del pensamiento que los temas de Foucault sean saber, poder y verdad. El caso es precisamente el asentamiento de estos en una actualidad de la que se pretende saber cómo funciona y el entramado de relaciones que en la vida cotidiana se va construyendo en virtud de los discursos que las prácticas sociales van generando y a partir de los cuales se constituyen cierto tipo de sujetos”⁴⁷

Pero al abordar críticamente el surgimiento de las relaciones entre poder, verdad y sujeto, Foucault pone de manifiesto la crítica a su propia reflexión. Ya sea por las repercusiones que trae consigo la propia pregunta por el presente que obliga a todo trabajo

⁴⁶ Foucault Michel. *Sobre la Ilustración*. p.96

⁴⁷ Paponi, Maria Susana. *Michel Foucault Historias. Problematización del presente* P.20

filosófico a un cuestionamiento de sí mismo, ya sea por los postulados de la hermenéutica moderna en donde la crítica ya no puede reclamar para sí misma una originariedad o un comienzo absolutos sino que se vuelve crítica de sí misma.

“bajo qué condiciones a precio de qué modificaciones o de qué generalizaciones, se puede aplicar a cualquier momento de la historia esta cuestión de la *Aufklärung*; es decir de las relaciones entre los poderes, la verdad y el sujeto”⁴⁸

De esta manera, si lo que ha abierto la pregunta por el presente en Kant es una circularidad filosófica que obliga a todo trabajo filosófico a un cuestionamiento de sí mismo, Foucault lleva este cuestionamiento sobre sí mismo a la práctica a partir de la crítica histórica de nuestro ser presente, a partir no de la búsqueda de las soluciones sino del estudio de los modos de problematización. Tal vez habría que preguntarnos que tanto esta mirada genealógica siempre local y parcial de la pregunta por el presente nos haga sospechar que el recurso a las circularidades, a las interpretaciones nunca terminadas y destinadas a recomenzar, no sea después de todo sino un tipo más de estrategia en el campo del saber para dar solución o en todo caso para tratar de entender un poco más el problema de las relaciones entre verdad e historia.

Y tal vez el obstáculo más fuerte que tengamos que superar sea precisamente nuestra propia impaciencia por querer llegar a soluciones rápidas sobre este problema que para Foucault sólo puede llevarse a cabo a partir de “un trabajo crítico sobre nosotros mismos, una labor paciente que de forma a la impaciencia de la libertad”⁴⁹, una labor paciente como actitud, como voluntad de no ser gobernado, como voluntad decisoria de salir de su minoría de edad. De tal suerte que ahora la cuestión del conocimiento, de la verdad y el saber en su relación con el poder Foucault la hace depender de la actitud crítica que ve surgir a partir de la pregunta por la *Aufklärung* en Kant.

“Si hay que plantear la cuestión del conocimiento en su relación con la dominación, sería primero y ante todo a partir de una cierta voluntad decisoria de no ser gobernado, una voluntad decisoria como actitud a la vez individual y colectiva de salir, como decía Kant de su minoría de edad”⁵⁰

⁴⁸ Foucault Michel. *Sobre la Ilustración* p.25. Esta circularidad del planteamiento crítico foucaultiano sobre sí mismo, también se ve reflejada en Dreyfus H. y Ravinov. *Más allá del estructuralismo y la hermenéutica* p.223 y sig.

⁴⁹ Foucault Michel. *Sobre la Ilustración* p.97

⁵⁰ Foucault Michel. *Sobre la Ilustración* p.35

Regresando nuevamente a la pregunta con la que surge propiamente este trabajo de investigación: ¿Qué es la Ilustración? Respondemos, Foucault ve en el escrito kantiano sobre la Ilustración que por primera vez un filósofo vincula de manera estrecha la significación de su obra en relación con el conocimiento y con la historia, pero además tal vinculación es un análisis del momento singular en el que escribe y a causa del cual escribe, en donde un filósofo por primera vez reflexiona sobre el hoy como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular.

Sin embargo, al reflexionar de este modo, la pregunta por la esencia del presente se encuentra ella misma pervertida por la diferencia entre el ser y el acontecer. En efecto, la estructura de la pregunta por el presente es ¿Qué es...? Cuestión ontológica por excelencia. Pero tal pregunta en el texto kantiano no busca la identidad esencial del presente, sino su diferencia en la historia. Es decir, en lugar de tratar de responder a la pregunta por el presente tratando de buscar su identidad esencial como si fuera éste una totalidad o un acabamiento futuro en donde se percibiría una edad del mundo a la cual se pertenece y a partir de ahí, poder tomar una postura o una decisión, en la interpretación foucaultiana con respecto al texto de Kant, la *Aufklärung* es interpretada como un acontecimiento singular que no representa la totalidad del presente en el cual vive Kant, sino sólo un cierto elemento del mismo al que hay que reconocer, distinguir y descifrar de entre los otros. En este sentido, el presente aparece como suma de acontecimientos singulares en donde la *Aufklärung* es un elemento más, pero no sólo eso, el mismo texto kantiano no deja de ser para Foucault sino un acontecimiento más dentro del gran proceso que fue la *Aufklärung*, el texto de Kant es considerado por Foucault sólo una descripción de la *Aufklärung*.

“Dejemos hasta aquí este texto. En modo alguno pretendo considerarlo como si pudiese constituir una descripción adecuada de la *Aufklärung* y pienso que ningún historiador podría contentarse con él para analizar las transformaciones sociales, políticas y culturales que se produjeron a fines del siglo XVIII”⁵¹

⁵¹ Foucault Michel. *Sobre la Ilustración* p.79 En este sentido, no creemos que Foucault al no intentar responder la pregunta por la esencia del presente y avance por una crítica histórica de acción de transformación del mismo a través de la noción de acontecimiento este concluyendo que éste no exista. Sino que al hablar del presente como acontecimientos históricos singulares implica que el presente es de una consistencia mucho más rica y densa de lo que habíamos pensado.

De tal manera que la filosofía que se pregunta por el presente como acontecimientos históricos singulares asume una función crítica al modo de la genealogía nietzscheana:

“como acción de restitución de las condiciones histórico eventuales de emergencia de las positividades actuales que muestra que éstas carecen de evidencia por sí mismas, que no son necesarias e incambiables sino que son acontecimientos históricos singulares surgidos de una nube de otros acontecimientos históricos contingentes y azarosos”.⁵²

Pero junto con ello y como operación correlativa es necesario para Foucault preguntar cuales fueron entonces las condiciones de aceptabilidad de esas positividades que ya sea por la costumbre, los hábitos, la cotidianidad se nos hicieron necesarias y aceptables no de forma general sino ahí donde fueron aceptadas, en suma sus condiciones de aceptabilidad.

Como podemos ver tal reflexión no representa una teoría sobre del presente, sino que Foucault ve en Kant una actitud hacia el presente entendida como salida de la minoría de edad. De hecho es a partir de la pregunta por la *Aufklärung* que Foucault reconoce el punto de partida de la actitud de modernidad Pero ¿qué quiere decir entender la crítica como una actitud moderna?

LA CRÍTICA COMO ACTITUD DE MODERNIDAD

Lejos de situar Foucault a la modernidad como una época o como un conjunto de rasgos característicos de una época que se pueda situar en el calendario precedida de una pre modernidad y seguida por una postmodernidad prefiere ver la modernidad más que como un periodo de la historia como una actitud. ¿Pero qué quiere decir entender la modernidad como actitud? Foucault entiende por actitud de modernidad un modo de relación con respecto a la actualidad, una decisión voluntaria que toman algunos y que se caracteriza por ser una manera de pensar, de actuar, de conducirse que simultáneamente marca la pertenencia a ese presente pero también se presenta como una tarea. Para caracterizar esta actitud de modernidad Foucault toma como ejemplo a Baudelaire.

La interpretación foucaultiana de la definición de Baudelaire sobre la modernidad, no se limita únicamente a reconocer y a sensibilizarnos de la discontinuidad del tiempo, de lo efímero, de la novedad y de lo fugitivo como rasgos propios de la actualidad, sino es ver

⁵² Foucault Michel. *Sobre la Ilustración*. En el estudio preliminar realizado por Javier de la Higuera p.L

la modernidad a partir de una actitud voluntaria y difícil de heroizarla. Ser moderno no es sólo reconocer en el presente este movimiento perpetuo, este instante fugitivo que se escapa a cada momento sino es tomar una cierta actitud con respeto a él.

“La modernidad no es un fenómeno de sensibilidad hacia el presente fugitivo; es una voluntad de heroizar el presente”⁵³

Esta actitud heroica frente al presente fugitivo consiste en “apoderarse de algo eterno que no se encuentra más allá del presente, ni detrás de él, sino en él”⁵⁴ Para Foucault, en este sentido, Baudelaire no trata de negar y despreciar al presente, sino de afirmarlo de manera irónica, porque, según Foucault, Baudelaire no intenta sacralizar el momento presente para perpetuarlo, de igual manera tampoco pretende acogerlo como una curiosidad fugitiva e interesante, esa es para Foucault la actitud de callejeo, la actitud del paseante (*flanerie*) “que sólo abre los ojos presta atención y colecciona en el recuerdo”⁵⁵ Frente a este hombre de callejeo Foucault encuentra en los textos de Baudelaire al hombre de modernidad que tiene un fin más elevado que el del simple paseante.

“De este modo, va corre, busca. ¿Qué busca? Sin duda este hombre tal como lo he pintado, este solitario dotado de una imaginación activa, viajando a través del gran desierto de hombres, tiene un fin más elevado que el de un simple paseante, un fin más general, otro que el placer fugitivo de la circunstancia. Busca algo que se nos permitirá llamar modernidad, pues no surge mejor palabra para expresar la idea en cuestión. Se trata, para él, de separar la moda de lo que puede contener de poético en lo histórico”⁵⁶

Este hombre de modernidad queda ejemplificado en los textos de Baudelaire por el que aparentemente es un paseante, un coleccionista de curiosidades el dibujante Constantin Guys, pero lo que hace de él, a ojos de Baudelaire, el pintor moderno por excelencia es que a la hora en que todos se sumen en el sueño, él se pone a trabajar y transfigura su presente.

“a la hora en que los otros duermen, éste está inclinado sobre su mesa, asestando sobre una hoja de papel la misma mirada que dedicaba anteriormente a las cosas, esforzándose...y las cosas renacen sobre el papel, naturales y más que naturales, bellas y más que bellas, singulares y dotadas de una vida entusiasta como el alma de su autor”⁵⁷

⁵³ Foucault Michel. *Sobre la Ilustración*. p.82

⁵⁴ *Ibíd*em p.82

⁵⁵ *Ibíd*em p.84

⁵⁶ Baudelaire Charles. *Salones y otros escritos de arte* p.361

⁵⁷ Baudelaire Charles. *Salones y otros escritos de arte* p. 360

Para Foucault esta heroización del presente es irónica, porque en un principio parecía conllevar la afirmación del mismo, pero aparece en este segundo momento como una acción negativa sobre él, en tanto, transformación del presente.

Pero esta acción negativa que implica la transfiguración del presente no representa para Foucault la anulación de la realidad, sino más bien, un juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad, cuestión que parecería difícil de digerir si no fuera porque Foucault no pretende concebir en el presente una constante histórica invariable, sino que pretende realizar como hemos visto una prueba de eventualización abordando el presente como acontecimiento histórico singular, abordando el presente desde su propia positividad. De tal manera que la verdad de lo real al perder su evidencia como acontecimiento histórico singular abre la posibilidad de imaginarlo de otra manera. Esto no niega en modo alguno al presente sino que lo afirma como un evento efímero, caduco, como acontecimiento histórico singular en donde la práctica de la libertad puede simultáneamente respetar la realidad del presente y violarla.

“Transfiguración que no es anulación de lo real sino juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad...Para la actitud de modernidad, el alto valor del presente es indisoluble de la obstinación en imaginarlo de otra manera y en transformarlo, no destruyéndolo sino captándolo tal cual es. La modernidad baudelariana es un ejercicio en que la extrema atención a lo real es confrontada por la práctica de una libertad que simultáneamente respeta esa realidad y la viola”⁵⁸.

Así mismo, Foucault interpreta en la actitud de modernidad de Baudelaire no sólo una forma de relacionarse con el presente, sino también una forma de relación consigo mismo, consistente en tomarse a sí mismo como objeto de elaboración constante, es entender la propia existencia como obra de arte. Esta actitud queda encarnada en el dandi que no es el hombre moderno que intenta descubrirse a sí mismo, que no intenta descubrir sus secretos y su verdad oculta, tampoco aquel hombre que intenta liberarse de sí, sino aquel que procura inventarse a sí mismo.

“Estos seres no tienen otra profesión que la de cultivar la idea de lo bello en su persona”⁵⁹

Para concluir, independientemente del problema de cómo entender que en el problema por el presente se halle incluido Kant, Nietzsche y Baudelaire, sería conveniente

⁵⁸ Foucault Michel. *Sobre la Ilustración*. P.85

⁵⁹ Charles Baudelaire. *Salones y otros escritos de arte* p. 377

revisar algo que sobrevuela en la reflexión foucaultiana, y que tiene que ver con la cuestión misma de la filosofía, el problema de cómo es posible la filosofía en la actualidad, pues la pregunta por el presente nos llevó al problema de las relaciones entre verdad e historia ¿cómo es que el pensamiento además de tener relación con la verdad puede tener historia? Cuestión que como pudimos observar no era fácil responder a partir de la fidelidad a unos elementos de doctrina. La propuesta foucaultiana fue hacer un experimento con la propia filosofía proponiendo una crítica histórica de nuestro ser presente que guarda su fuerza en carecer de fundamentos normativos y universales cayendo en lo que ya preveíamos en la pregunta por el presente, la circularidad que obliga a todo trabajo filosófico a un cuestionamiento de sí mismo. Pero precisamente esta circularidad hace de la crítica foucaultiana crítica de sí misma lo que conlleva que ella misma denuncie precisamente esta circularidad en la que se encuentra inmersa, pero al hacerlo excede su propio discurso disolviendo con ello nuestras evidencias para tratar de producir otras formas de pensar.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

En modo alguno este trabajo de investigación ha pretendido resumir el proyecto crítico foucaultiano ni la crítica del conocimiento kantiana, sino que este trabajo ha buscado poner de manifiesto un tipo de problema que ha entrado en el discurso filosófico a partir de la pregunta por el presente, el problema de las relaciones entre verdad e historia. Así mismo, se intento poner de manifiesto que ambos proyectos críticos, tanto el de Foucault como el de Kant, tratan de responder esta misma cuestión pero con metodologías diferentes.

Como pudimos constatar en Foucault, el problema del presente en tanto acontecimiento histórico singular nos llevó a una forma de interrogación que no trata de abordar el presente como una totalidad y acabamiento futuros, sino que trata de analizar el presente a partir de un acontecimiento singular que en este caso fue la *Aufklärung* para Kant. En la interpretación foucaultiana al texto de Kant, Foucault indica que en modo alguno la *Aufklärung* es considerada por Kant como la totalidad del presente, sino sólo un elemento del mismo al que hay que reconocer, distinguir y descifrar de entre los otros para encontrar su lugar propio, para decir el sentido y especificar el modo de acción que es capaz de ejercer en esa actualidad. Así también, Foucault ve en Kant, que por primera vez en la reflexión filosófica emerge una circularidad que obliga a todo trabajo filosófico a un cuestionamiento de sí mismo, pues la filosofía al preguntarse por un acontecimiento histórico singular y por lo mismo, finito, la reflexión filosófica rebota sobre sí misma para cuestionar su papel en esta misma actualidad. De esta manera, con el problema del presente surge la interrogación por parte del filósofo sobre su papel en esta actualidad de la cual forma parte y en relación con la cual tiene que situarse. Con la interrogación del presente, se pone de manifiesto que si bien el pensamiento filosófico aspira a la universalidad también es cierto que se encuentra lastrado por sus propias inercias históricas. De igual manera, con la pregunta por el presente en Kant se ve emerger, según Foucault, la pregunta por la filosofía y la de sus propios fundamentos. De aquí la importancia de revisar qué entienden por crítica cada uno de ellos y analizar su propuesta en torno al problema de las relaciones entre verdad e historia.

Se dirá que el problema se resuelve con simplemente afirmar que la verdad “universal” acontece en la historia, pero precisamente el problema radica en esta

irreductible relación que guarda la verdad con la historia, de tal modo que el problema radica en ver cómo es que acontece la verdad en la historia.

Es precisamente por este motivo que la noción de acontecimiento histórico singular que utiliza Foucault para interpretar el texto kantiano sobre la *Aufklärung* juega un papel clave en esta problemática. En efecto, se trata de entender la *Aufklärung* como algo individual e irrepetible y aún así interesante para una reflexión filosófica que ya no se centrará en descubrir a partir de él una ley oculta, sino entender lo que sucede en él, su propia especificidad, la trama histórica que se forma a partir de él, su propia organización natural a partir de las prácticas históricas que se han formado a partir de él, haciendo un análisis de su proceso de constitución histórica. De esta manera, a partir de la pregunta por el presente que ve emerger Foucault en el texto kantiano sobre la *Aufklärung*, Foucault ve en Kant, al primer filósofo que no busca la verdad universal, sino que pone a la verdad en su carácter histórico como acontecimiento histórico singular. Así pues, Foucault ve en Kant al primer filósofo que interpreta la verdad como un evento más en la trama histórica. Pero al hacerlo se origina un trueque de contenidos, de tal manera que la filosofía deja de encontrar en la historia el germen del relativismo, pues precisamente lo que le interesa a este tipo de historiadores como lo sería Foucault es lo que nosotros occidentales hemos considerado verdad y de igual manera la historia deja de encontrar en la filosofía el germen del dogmatismo en donde la verdad se da como algo histórico y por lo tanto susceptible de transformación.

Ante este tipo de discurso en donde la filosofía y la historia se mezclan, Foucault encuentra en la interpretación de la genealogía Nietzscheana una crítica a concepciones metafísicas de la historia y principalmente a la noción de origen, que remite precisamente a un punto de partida histórico a partir del cual la verdad universal surge. En lugar del concepto de origen Nietzsche utiliza en la genealogía los términos emergencia o procedencia para poner de manifiesto que si el genealogista escucha la historia no es para trazar la curva lenta de una evolución creciente, sino para darse cuenta de que las cosas no tienen una esencia fija y que, en todo caso, su esencia fue construida pieza por pieza. De esta manera Nietzsche realiza una crítica que desfundamenta nuestras verdades al mostrar su procedencia o emergencia puramente eventual. Este camino del genealogista es precisamente el que sigue Foucault.

La intención de Foucault al igual que Nietzsche el mostrar que lo que es no ha sido siempre así, que las cosas que nos parecen más evidentes, se han formado ya sea por casualidades, por la costumbre, por los hábitos, pero a partir de una historia frágil y precaria. La pregunta por el sentido histórico y la finalidad interna que organiza el proceso histórico queda anulada, pues para Foucault, carecemos de un principio que unifique el acontecer y una razón universalmente válida, Lo único que hay en el proceso histórico son acontecimientos singulares en su propia individualidad y que hemos puesto de manifiesto en la interpretación de las relaciones dispares que se forman entre Ilustración y Revolución Francesa. No como crítica total de sí mismas sino como crítica parcial de una en relación con la otra.

Lo que ha emergido a partir de la pregunta por el presente, según Foucault, es una pluralidad de acontecimientos históricos. De ahí que para Foucault no sea posible recurrir a un criterio trascendental para poderlos explicarlos, pues este criterio trascendental formaría parte de las condiciones eventuales que estudia, De esta manera, los criterios trascendentales y la eventual normatividad que los criterios trascendentales traen consigo quedan anulados para resolver el problema de las relaciones entre verdad e historia. Como pudimos observar, esta es la crítica de Jürgen Habermas a la crítica foucaultiana. Habermas entiende una crítica de la Ilustración como una crítica de la racionalidad en general. Pero Foucault, como pusimos de manifiesto, considera inadecuado el término racionalidad en general y propone hablar más de racionalidades diversas que han surgido a partir de la pregunta por la Ilustración. De esta manera, en lugar de encontrar un punto de apoyo en la interpretación foucaultiana al texto de Kant que nos pudiera ayudar a responder la pregunta de las relaciones entre verdad e historia. Lo que ha puesto de manifiesto Foucault a partir de la pregunta por el presente en Kant es que con esta pregunta hemos visto surgir una multiplicidad de acontecimientos históricos singulares, una explosión de racionalidades diversas. Al quedar Foucault sin ningún recurso a concepciones trascendentales y a la normatividad que ellas traen consigo, ahora tiene que explicar que sucede con la misma crítica que ve surgir a partir de la pregunta por el presente

Para explicar su crítica histórica Foucault la contrapone a la crítica del conocimiento kantiana Precisamente es en este punto donde ambos proyectos se separan.

Kant propone un proyecto de investigación que va de la *Aufklärung* a la crítica. Para Kant la pregunta por la *Aufklärung* se traduce en la necesidad de conocer el conocimiento y sus límites.

Foucault realiza, por su parte, una investigación que va de la crítica a la *Aufklärung*, o más claramente, el concepto de crítica en Foucault es precisamente lo que Kant entendía por *Aufklärung*. En lugar de separar como en Kant la crítica de la *Aufklärung* y someter esta a aquella, Foucault aboga por hacer de la *Aufklärung* la cuestión central. Pero al abordar su propia investigación de esta manera, Foucault se encuentra de frente con la hermenéutica en tanto que la crítica histórica que propone se convierte en crítica de sí misma, esta auto referencialidad de la crítica la lleva a un juego de espejos característico de la hermenéutica moderna.

En este punto, analizamos los tres postulados de la hermenéutica moderna a partir de la interpretación que nos ofrece Foucault de Nietzsche, Freud y Marx y donde estos tres maestros de la sospecha se encuentran colocados en esta difícil situación en donde se pone de manifiesto que ya no hay finalmente sino interpretación e intencionalidad, que no hay nada primario que interpretar y de ahí que la interpretación se encuentra ante la situación de interpretarse a sí misma hasta el infinito y de volver a encontrarse a sí misma en una circularidad inacabable y que se hizo patente en la pregunta por el presente. Pero al avanzar en la misma interpretación hay un acercamiento a una región que parece ya imposible seguir y que Foucault la equipara a la experiencia de la locura. De ahí la necesidad que tiene la crítica del método histórico a la construcción paciente de discursos sobre los discursos y a oír lo que ya ha sido dicho con la firme intención de mantener a la verdad en el remolino inmenso de la historia como ya Nietzsche lo hizo en su momento.

Sin embargo, y tal vez aquí empieza a tomar distancia Foucault con la genealogía nietzscheana al ampliar Foucault aún más el concepto de crítica a partir del surgimiento histórico de la gubernamentalidad a partir de la pastoral cristiana, la cual alude a la cuestión de ¿cómo gobernar? y ¿cómo no ser de tal modo gobernado? De esta manera, menciona Foucault, si las artes de gobernar están preocupadas por sujetar a los hombres a mecanismos de poder que apelan a la verdad, así mismo, la crítica es el movimiento que se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad. Es en este concepto de gubernamentalidad donde vemos

surgir la investigación foucaultiana a partir de las relaciones que se forman entre poder, verdad y sujeto.

Estas relaciones fueron analizadas en el tercer y último capítulo para poner de manifiesto precisamente el camino que recorre Foucault, no para legitimar algún tipo de práctica, sino para realizar una prueba de eventualización, analizando las conexiones que se establecen entre mecanismos de coerción y contenidos de conocimiento para mostrar las condiciones que hacen o hicieron aceptable una práctica en un momento y lugar determinados. La prueba de eventualización que propone Foucault muestra que lo que creíamos evidente por sí mismo, no era algo necesario, pues muestra sus condiciones de emergencia puramente eventual y al hacerlo permite pensar en su transformación posible. De esta manera la crítica foucaultiana no recurre a una norma exterior y trascendental de verdad, sino simplemente recurre a la misma trama histórica para mostrar el carácter eventual de la verdad como acontecimiento histórico singular disolviendo su evidencia y abriendo la posibilidad de su transformación.

Pero a pesar de que la crítica foucaultiana no recurre a una concepción trascendental de la verdad, no niega la posibilidad de la misma. Esto se debe precisamente a que la crítica foucaultiana no es una crítica total y da la posibilidad de que ambos tipos de investigaciones confluyan en lo que Foucault trata de interpretar como la bisagra o puerta giratoria. Pero donde a pesar de todo, Foucault deja al discurso filosófico en una disyuntiva a partir de su interpretación al texto de Kant. O bien el discurso filosófico continúa por el camino de una analítica de la verdad que prosigue con las preguntas tradicionales ¿qué es? O bien toma la forma de una ontología del presente que vería a la verdad como un evento más en la trama histórica, pero no la verdad universal, sino la verdad que se forma en la historia y que se vuelve a formar a cada momento en ella. No una verdad absoluta, sino distintas verdades entendidas como acontecimientos históricos singulares, como positivities surgidas en la misma trama historia y de las que hay que preguntar cuales fueron las condiciones de posibilidad que las hicieron aceptables en un momento y lugar determinados con la finalidad de pensar en su transformación posible.

A pesar de esto, tuvimos que realizar un análisis de los conceptos de poder, saber y sujeto en la obra de Foucault para intentar entender más a fondo el planteamiento crítico foucaultiano a partir de las relaciones entre estos tres conceptos y seguir manteniendo la

propuesta de no recurrir a una concepción trascendental de la verdad. Esto nos lleva a revisar la separación que realiza Foucault entre poder jurídico discursivo y el análisis de las relaciones de poder a partir de tácticas y estrategias siempre variables, locales e inestables, la concepción de verdad en tanto juegos de verdad, y la cuestión del sujeto en tanto reelaboración constante de sí mismo y la crítica a la concepción de sujeto único e invariable.

Pero si la propuesta foucaultiana avanza por el lado de una crítica histórica no normativa que no recurre a explicaciones trascendentales, el riesgo que corre es dejarse determinar por estructuras más generales. Sin embargo, como hemos visto, si bien la propuesta foucaultiana corre este riesgo, su opción es seguirse manteniendo como crítica de sí misma y en renovación constante para no dejarse determinar y mantener su misma actitud. Pero ¿qué sucede entonces con la respuesta a la pregunta de las relaciones entre verdad e historia? En este punto Foucault realiza un desplazamiento que, como hemos visto, se configura en una prueba de eventualización que recae en las relaciones entre el poder, el saber y el sujeto no como instancias universales, sino como simples rejillas de análisis y diagnóstico de nuestro ser presente. Esta prueba de eventualización en Foucault no pretende encontrar una verdad universal, trascendental, absoluta o guiada por algún fundamento metafísico, pues si así lo hiciera se encontraría nuevamente ante la crítica habermasiana.

En lugar de esto, Foucault pretende realizar un diagnóstico de nuestro ser presente tratando de rastrear el campo de problematización que hace simultáneamente posibles las distintas soluciones. Con el recurso a los campos de problematización Foucault evita caer en un lenguaje de legitimación a favor o en constatación de determinada solución para interrogarla a partir de su aceptabilidad en determinada práctica.

Lo que ha puesto de manifiesto el trabajo foucaultiano con su propuesta es precisamente otra nueva forma de hacer filosofía sin recurrir a fundamentos normativos y universales. Esta nueva forma de hacer filosofía se ve reflejada como una actitud característica de la modernidad entendida como crítica permanente de nuestro ser histórico para intentar franquear los límites que se nos han impuesto.

Este tipo de actitud crítica pone de manifiesto el carácter libre, autónomo y en reelaboración constante del sujeto consigo mismo. Este carácter libre del sujeto tiene sus

raíces en la *Aufklärung*; sin embargo, considero que podemos encontrar aún así una pequeña diferencia entre la actitud crítica foucaultiana y la *Aufklärung*. En efecto, cuando abordamos la *Aufklärung* el sujeto al ser incapaz de servirse de su propio entendimiento sin la dirección de otro, cae en la fe ciega y el dogmatismo; es decir, cae en una situación de heteronomía. La *Aufklärung* sería precisamente la exigencia de salir y superar esta minoría de edad para alcanzar la mayoría de edad y la autonomía del sujeto. La actitud crítica foucaultiana no marca propiamente esta distinción entre mayoría y minoría de edad, entre autonomía y heteronomía. Foucault considera que somos más libres de lo que creemos y que siempre tendremos la posibilidad de pensar tanto y como sea posible de otra manera y con ello cambiar nuestra situación y nosotros mismos. Es decir Foucault rescata de la *Aufklärung* la actitud crítica que se ve emerger en ella y no los conceptos y categorías que ella misma utiliza. Para Foucault no se trata de saber si algún día alcanzaremos la mayoría de edad, sino poner de manifiesto el carácter libre y autónomo del sujeto para poder pensar tanto y como sea posible de otra manera. ¿Qué dirección lleva este cambio de pensamiento?

Sería un error imprimir en Foucault un cambio de pensamiento general, si somos congruentes con su pensamiento tendremos que enfocarnos en un problema en particular y si el problema radical que nos llevo a realizar esta investigación fue la pregunta filosófica por las relaciones entre verdad e historia bien cabría preguntarse ¿qué cambio de pensamiento observa Foucault en torno al discurso filosófico? Primero, la preocupación general por tratar de responder esta interrogante que abrió Kant a partir de la pregunta por la ilustración: las relaciones entre verdad e historia. Un desplazamiento importante de la filosofía al terreno de la historia, del lenguaje y de la hermenéutica para tratar de responder esta interrogante. Una revalorización del carácter universal de la verdad frente al carácter histórico de la misma y con ello la revalorización del carácter eventual de la verdad y sus nexos con el poder y el sujeto a partir de una visión no global y por lo mismo no normativa.

BIBLIOGRAFÍA

1. Foucault Michel. Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. Tr. Elsa Frost Ed. Siglo XXI. México, 1986.
2. Foucault Michel Sobre la Ilustración. Estudio preliminar: Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Ed. Tecnos. España 2003.
3. Foucault Michel Theatrum Philosophicum. Tr. Francisco Monge. Dirigida por Eugenio Trías. Cuadernos Anagrama. Serie: Filosofía. España 1981.
4. Foucault Michel La verdad y las formas jurídicas. Tr. Enrique Lynch. Ed. Gedisa. México 1983.
5. Foucault Michel El discurso del poder. Nietzsche, la genealogía, la historia. Tr. José Vázquez Pérez. Editorial Pre-textos, 1996.
6. Foucault Michel Saber y Verdad. Edición, traducción y prólogo: Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Ediciones de la piqueta. España 1991.
7. Foucault Michel Estética, ética y hermenéutica. vol. III. Obras esenciales. Intr. Angel Gabilondo. Ed. Paidós Básica. España 1999.
8. Foucault Michel. Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Editorial Siglo XXI. México 1975.
9. Foucault, Michel. El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica Tr. Francisca Perujo. Ed. Siglo XXI. México 1996.
10. Foucault, Michel. Crítica a las técnicas de interpretación de Nietzsche, Freud y Marx. Antigua casa editorial cuervo. Argentina 1976.
11. Foucault Michel. Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber. Tr. Ulises Guinazu. Ed. Siglo XXI. México 1987.
12. Foucault, Michel. Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Selección, introducción y traducción: Miguel Morey. Ed. Alianza. España 2001.
13. Kant Emmanuel. El conflicto de las facultades. (Der streit der Fakultäten. Tr. Elsa Tabernig. Editorial Losada. Argentina 1963.
14. Kant Emmanuel Filosofía de la historia. Prólogo y traducción: Eugenio Imaz. F.C.E. México, 2002.
15. Kant, Emmanuel. En defensa de la Ilustración. Tr. Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Int. Jose Luis Villicañas Editorial Alba, España 1999.

16. Kant Emmanuel. Critica de la razón pura. Prólogo, notas e índices: Pedro Rivas. Ed. Alfaguara 1984.
17. Nietzsche, Friedrich. La genealogía de la moral (Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift). Traducción, introducción y notas Andrés Sánchez Pascual. Editorial Alianza. España 1997.
18. Baudelaire Charles. Salones y otros escritos sobre arte. Tr. Carmen Santos. Int. Notas y bibliografía: Guillermo Solana. Editorial Visor. España 1999.
19. Lyotard, Jean Francois. El Entusiasmo. Crítica kantiana de la historia. (L'enthousiasme). Tr. Alberto L.Bixio. Ed. Gedisa, 1994.
20. Habermas, Jürgen. The Philosophical Discourse of modernity. Twelve Lectures. Translated by Frederick Lawrence. The MIT press Cambridge Massachussetts. 1987. El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones. Tr. Manuel Jiménez Redondo. Ed. Taurus. España 1989.
21. Veyne, Paul. Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia. Ed. Alianza. España 1984.
22. Lanceros Patxi. Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault. Universidad de Deusto. España 1994.
23. García Mora, José de Jesús. Ética y escepticismo en la obra de Foucault. Tesis de licenciatura en Filosofía. Asesor Ramón Xirau. FFyL-UNAM. Octubre 1993.
24. Dreyfus, L. Ravinov, Paul. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Tr. Corina de Iturbe. UNAM. México 1988.
25. E. Barbier, G. Deleze, H.L.Dreyfus, M.Frank, entre otros. Michel Foucault, Filósofo. Tr. Alberto Luis Bixio. Editorial Gedisa, España 1995.
26. (...) Modernidad y posmodernidad. Prefacio introducción y compilación Joseph Picó. Editorial Alianza, España 1988.
27. Maíz, Ramón (Compilador). Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault. Universidad de Santiago de Compostela 1987.
28. Velásquez Subiabre, Denis Dario. Razón e historia en el pensamiento de Michel Foucault. Tesis de maestría en Filosofía de la Ciencia. Director de Tesis Carlos López Beltrán. UNAM-FFyL, 2004.
29. Álvarez Yagües, Jorge. Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada. Ediciones pedagógicas, España 1995.

30. Navarro Solares, Fernanda. Hacia otra forma de filosofar desde Foucault y Deleze. Tesis de Doctorado UNAM- FFyL, 2000.
31. Vázquez García, Francisco. Foucault y los historiadores. Universidad de Cadiz, FFyL 1987.
32. Martiarena Alamo Oscar. Michel Foucault: Historiador de la subjetividad. ITESM, Campus Estado de México 1995.
33. Tarcus Horacio (compilador). Disparen sobre Foucault. Ediciones El cielo por asalto. Argentina 1993.
34. Paponi, Maria Susana. Michel Foucault historias problematización del presente. Editorial Biblos. Argentina 1996.
35. Diaz, Esther. La filosofía de Michel Foucault. Ed. Biblos. Argentina 1995.
36. Vives Nuria. Kant y la Ilustración. Ed. Vicens-Vives. España 1989.
37. Rabade Romeo Sergio, López Molina Antonio, Pesquero Franco Encarnación. Conocimiento y racionalidad. El uso teórico de la razón Prólogo: Sergio Rabade Ed. Cincel Kapelusz. España 1987.
38. Miller, James. La pasión de Michel Foucault. Tr. Oscar Luis Molina. Ed. Andrés Bello. Santiago de Chile-México 1995.