

**LA ONTOLOGÍA DEL PRESENTE.
M. FOUCAULT LECTOR DE KANT,
HABERMAS LECTOR DE FOUCAULT**

Antonio Rodríguez Jaramillo

*“yo también intento diagnosticar y diagnosticar el presente;
decir lo que hoy somos, lo que significa decir lo que decimos.
Esta labor de excavación bajo nuestros propios pies caracteriza
al pensamiento contemporáneo desde Nietzsche y en este sentido
puedo declararme filósofo”.*

Foucault

RÉSUMÉ

Le souci de M. Foucault a été celui de “diagnostiquer le présent”, de réaliser “l’ontologie du présent” en démasquant le statut de sujet moderne afin de trouver les conditions de possibilité qui conduiraient aux pratiques de liberté. Dans sa recherche, le philosophe français a réalisé plusieurs déplacements pour rendre compte de ses inquiétudes. Cet article veut proposer un commentaire de l’importance de “l’ontologie du présent” et de ses relations avec les déplacements conceptuels à partir de la deuxième lecture de M. Foucault sur Kant et des critiques que lui dirigea ensuite J. Habermas.

Michel Foucault fue un pensador que intentó desenmascarar el estatus del sujeto mediante permanentes desplazamientos para dar cuenta de la condición humana en la modernidad. Para muchos intérpretes, éste ha sido el filósofo de las rupturas y las discontinuidades, no sólo en su forma de asumir la historia, sino también en la totalidad de su trabajo; fue el pensador que pasó de un sujeto constituyente y trascendental a un sujeto constituido, de la razón a las racionalidades, de la arqueología a la genealogía, del lenguaje a los dispositivos de poder, del archivo al diagrama, del poder a la ética, supuestamente al fracasar con las primeras formas para dar cuenta de sus preocupaciones. Foucault sería el filósofo que permaneció en la discontinuidad y la ruptura, pero lo que está en juego

son *desplazamientos* que convergen en “una nueva forma de sensibilidad histórica” que, junto a las concepciones de sujeto y racionalidades, forman un triedro relacional de aristas unidas inextricablemente para dar cuenta de la condición humana en el presente; hacer una ontología del presente, de nosotros mismos en una época determinada -diagnóstico del presente- como condición de posibilidad de las prácticas de libertad, fue la práctica permanente y fundamental del pensador francés.

En los años sesenta, cuando M. Foucault considera el lenguaje como *arché* de la historia y la *epistéme* como un *a priori* histórico, intenta hacer el diagnóstico del presente desde las prácticas discursivas. El filósofo iluminado por el sol nietzscheano no se plega a un ejercicio que proclame verdades universales, se aplica a diagnosticar las formas históricas modernas enmascaradas en universalismos constituyentes de los juegos “verdad-mentira” y la manera como los sujetos se inscriben en ellos. Develar el estatuto del sujeto a través de un diagnóstico del presente en el campo de las prácticas discursivas ocupa la mente del filósofo en la década señalada: “yo también intento diagnosticar y *diagnosticar el presente*; decir lo que hoy somos, *lo que significa decir lo que decimos*. Esta labor de excavación bajo nuestros propios pies caracteriza al pensamiento contemporáneo desde Nietzsche y en este sentido puedo declararme filósofo”.¹

En la década de los años setenta, M. Foucault efectúa un *desplazamiento* para dar cuenta de sus preocupaciones; un nuevo tipo de “sensibilidad histórica” posibilita el desplazamiento del trabajo arqueológico al genealógico que es, a su vez, el desplazar el centro de las investigaciones del lenguaje y los saberes a los dispositivos de poder, del sujeto que da cuenta de la historia a una historia que da cuenta del sujeto, de una Razón a unas racionalidades: “pienso que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y de la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa; no es lenguaraz. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene sentido”.² Este *desplazamiento* no excluye la preocupación por la ontología del presente, la inscribe en un nuevo calidoscopio. La interpretación genealógica demanda desde su racionalidad dar cuenta de “fragmentos de realidad” -no de la realidad- favoreciendo la ontología del presente que ahora es la ontología de nosotros mismos en un presente que no es lo mejor ni la única región histórica. El diagnóstico del presente adquiere la forma genealógica, ya no

¹. FOUCAULT, M. “Entrevista con Caruso”. En: *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969, pp. 73-74 (las cursivas son nuestras).

². FOUCAULT, M. “Verdad y poder”. En: *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992, p. 179.

se trata de ir desde los síntomas al reconocimiento de lo esencial *-a priori* histórico, *epistéme-*, sino de hacer la genealogía de nosotros mismos desde las prácticas no discursivas; ruptura del pensador francés con una historia de corte hegeliano que ha permeado tanto las tendencias modernistas como postmodernistas, cerco del que intentó escapar inicialmente orientado por una primera lectura de Nietzsche, lanzándose a hacer una historia de la Razón desde la no-razón, pero cayendo en “lo otro y lo mismo”, gran rodeo del que logra salir con el desplazamiento hacia una historia de racionalidades, historia de eventos: “me pregunto si uno de los grandes roles del pensamiento filosófico desde la cuestión kantiana “*Was ist Aufklärung?*” no podría ser caracterizado diciendo que la tarea de la filosofía es describir la naturaleza del presente, y de “nosotros en el presente”.³ En este sentido el trabajo filosófico habrá de tener en cuenta el “diagnóstico sobre la naturaleza del presente”, no para elaborar un perfil de lo que somos, sino para comprender cómo lo que somos podría ser de otra manera. Filosofía e historia tienen un punto de encuentro, la “... historia sirve para mostrar que lo-que-es no ha sido siempre así; o sea, que lo que nos parece más evidente está siempre formado por la confluencia de encuentros y posibilidades, en el transcurso de una historia precaria y frágil. Lo que la razón percibe como su necesidad, o más bien, lo que distintas formas de racionalidad ofrecen como su realidad necesaria, puede ser perfectamente demostrado que tiene una historia... lo que no significa, sin embargo, que estas formas de racionalidad eran irracionales. Significa que residen en la base de la práctica humana y la historia humana y como éstas han sido hechas, pueden ser deshechas, siempre que sepamos cómo fueron hechas”.⁴ La historia se ocupa de la manera como ha llegado a constituirse determinada forma de racionalidad y la filosofía ha de caracterizar esa forma de racionalidad en una región histórica determinada.

11

LA ONTOLOGÍA DEL PRESENTE... - ANTONIO RODRÍGUEZ JARAMILLO

M. Foucault lector de Kant

M. Foucault en sus reflexiones sobre el artículo de Kant *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, reconoce al pensador alemán los méritos de plantear las cuestiones fundamentales de la filosofía moderna. Todo el debate filosófico de los siglos XIX y XX gira entorno a dos cuestiones fundadas por Kant y que dan lugar a sendas tradiciones: las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero -analítica de la

³. FOUCAULT, M. *La imposible prisión*. Barcelona, Anagrama, 1982, p. 121.

⁴. FOUCAULT, M. “Diálogo con Raullet”. En: *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, La Marca, 1996, p. 122.

verdad- y una interrogación crítica sobre la actualidad, una “ontología del presente”. Frente a estas dos tendencias de la filosofía moderna, M. Foucault plantea la necesidad de elegir: “y me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos enfrentados actualmente es a la siguiente: bien optar por una filosofía crítica que aparecerá como una filosofía analítica de la verdad en general, bien optar por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad; esa forma de filosofía que, desde Hegel a la Escuela de Francfort pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar”.⁵

La ontología del presente es el corazón de la filosofía moderna que intenta desbrozar la problemática de la *Aufklärung*, “nuestro más actual pasado” que, como acontecimiento, nos ha constituido en el tipo de individuos que somos: “si imaginamos que el *Berlinische Monatschrift* existe todavía y que plantea a sus lectores la pregunta: “¿Qué es la filosofía moderna?”, posiblemente podríamos responder haciéndole eco: la filosofía moderna es aquella que trata de responder a la pregunta formulada hace ya dos siglos con tanta imprudencia: *Was ist Aufklärung?*”.⁶ Nuestro presente, la racionalidad de nuestro presente, como objeto de la filosofía moderna está enraizado en la *Aufklärung*, por lo que es tarea necesaria de la reflexión filosófica ocuparse de ella, pero no en el sentido de tomar partido en favor o en contra, es decir, caer en el juego dualista de defender a ultranza una razón en contra de todo aquello que se presente como contrario a la “razón” o, de manera inversa, descalificar descargando en la razón todo lo nefasto de nuestra actualidad, es necesario salir del “chantaje de la Ilustración” al asumirla como “...conjunto de acontecimientos políticos, económicos, sociales, institucionales y culturales de los que dependemos...”.⁷ La *Aufklärung* ha devenido como una forma de racionalidad que históricamente ha sido fundamental en el proceso de constitución de lo que hemos llegado a ser en nuestro presente.

En el primer curso que Foucault dictara en 1983, en el Colegio de Francia, referido a la *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, destaca la cuestión del presente no en la perspectiva de encontrar “un motivo para una decisión filosófica”, sino para responder a las preguntas: “¿qué es lo que ocurre hoy? ¿qué es lo que pasa ahora? ¿qué es ese “ahora” en el interior del cual estamos unos y otros y que define

⁵. FOUCAULT, M. Primer curso de 1983 en el Colegio de Francia, “¿Qué es la Ilustración?” En: *Saber y Verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991, p. 207.

⁶. FOUCAULT, M. “¿Qué es la ilustración?” En: *Revista Colombiana de Psicología* No. 4, Santafé de Bogotá, Universidad Nacional, 1995, p. 12.

⁷. *Ibid.*, p.16.

el momento en el que escribo?”.⁸ El presente se asume como objeto de la filosofía convirtiéndose en sustancia filosófica: “¿Qué es lo que en el presente tiene sentido para una reflexión filosófica?”. El texto de Kant toma el presente como un suceso filosófico en el que la reflexión problematiza la propia actualidad filosófica; el presente es “... suceso del que la filosofía debe explicitar el sentido, el valor, la singularidad filosófica y en la cual tiene que encontrar a la vez su propia razón de ser y el fundamento de lo que la filosofía dice”.⁹ M. Foucault lee el texto del filósofo alemán desde su visión genealógica (el momento como suceso); “de este modo vemos que para el filósofo plantear la cuestión de la pertenencia a este presente ya no consistirá en absoluto en reclamarse de una doctrina o de una tradición, ni tampoco de una comunidad humana en general, sino plantearse su pertenencia a un determinado “nosotros”, a un nosotros que se enraíza en un conjunto cultural característico de su propia actualidad”.¹⁰ El “nosotros”, en el que está inscrito el filósofo, se convierte en el objeto, en la sustancia de su propia reflexión filosófica. Para Kant el presente es portador y signo de la filosofía; aquel que habla como filósofo o crítico forma parte de ese proceso y, a la vez, desempeña una función en él. Esta doble vinculación histórica está determinada por la *Aufklärung*; “... la filosofía como problematización de la actualidad, y como interrogación hecha por el filósofo de esta actualidad de la que forma parte y, con relación a la que tiene que situarse, todo esto podría muy bien caracterizar a la filosofía en tanto que discurso de la modernidad y sobre la modernidad”;¹¹ es una reflexión que asume el “hoy” como diferencia y como tarea del ejercicio filosófico. La “ontología de nosotros mismos” demanda el análisis de “nosotros mismos” inscritos en un presente determinado -modernidad-, referido no al cuestionamiento del “núcleo esencial de racionalidad” -de la *Aufklärung*-, sino a inquirir los “límites actuales de lo necesario”: “hacia aquello que tampoco es indispensable para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos”.¹² La tarea ha de ser efectuada desde la crítica y creación de “nosotros mismos”. La crítica se ha de ocupar de la investigación histórica sobre los acontecimientos que han llevado a convertirnos en el tipo de sujetos que somos. Esta crítica no es

⁸. FOUCAULT, M. Primer curso de 1983 en el Colegio de Francia, “¿Qué es la Ilustración?” En: *Saber y Verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991, p.198.

⁹. *Ibid.*, p. 199.

¹⁰. *Ibid.*

¹¹. *Ibid.*

¹². FOUCAULT, M. “¿Qué es la ilustración?” En: *Revista Colombiana de Psicología* No. 4, Santafé de Bogotá, Universidad Nacional, 1995, p. 17.

suprahistórica o metafísica, sino genealógica; “en ese sentido esta crítica no es trascendental ni tiene como fin la posibilidad de una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica -y no trascendental- en la medida en que no busca separar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino que trata los discursos que articulan lo que nosotros pensamos, decimos y hacemos, como tantos otros eventos históricos y esta crítica es genealógica en la medida en que no deduce de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que separa de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de no ser más, hacer o pensar eso que somos, hacemos o pensamos”.¹³ Para que la actitud histórico-crítica, que demanda la ontología de nosotros mismos, no dependa de atavismos soñadores -libertades románticas o naturalismos sociales-, Foucault señala que la actitud crítica debe ser a su vez experimental. Y por experimental entiende que el trabajo efectuado sobre “nuestros propios límites” ha de favorecer investigaciones sobre la actualidad real, contextual y concreta, para determinar los aspectos en los que se desean cambios, lo que conlleva al rechazo radical de modelos universalistas que por su globalidad no resultan pertinentes a las realidades determinadas y en cambio favorecen nuevas teorías con fines legitimadores. Dar cuenta de la cuestión del presente dentro de “nuestros propios límites” ha de considerar la imposibilidad de acceder a un “conocimiento completo y objetivo” porque la experiencia del presente está condenada a ser limitada y a recomenzarse siempre. La fragilidad humana crea la imposibilidad de actualizar un “saber perfecto” que sólo tiene existencia en las limitadas esperanzas de una mente determinada por los saberes, las relaciones de poder y la forma de subjetivación que convierte a los individuos en determinado tipo de sujetos. Todo constructo es digno de ser destruido para recrear sobre sus pedazos otros que seguirán igual destino. Esta es la *ascesis*, el *ethos* del hombre moderno; construirse a sí mismo, inventar la realidad considerando que construir e inventar supone dos cuestiones: libertad y escepticismo. Libertad como posibilidad de darse los propios límites -transgresión de los instaurados- para elaborar el propio modo de ser, de hacer y desarrollar una disposición permanente para actuar de determinada manera, pero es, a la vez, escepticismo por la incredulidad en los modelos instaurados. Si yo me quiero construir de determinada manera, previamente o simultáneamente he de tomar distancia -transgredir- frente a lo establecido, frente a ese tipo de subjetividad que se ha establecido en el estado moderno bajo la falacia de inamovible y necesaria.

¹³. *Ibíd.*, p. 18.

M. Foucault señala que el trabajo crítico-histórico puede girar en torno a un reto, una homogeneidad, una sistematicidad y unas generalidades. El reto se delimita a partir de lo que la modernidad, desde el siglo XVIII, ha construido como su propia paradoja: la gran esperanza fue el incremento sin límites de la “capacidad técnica de actuar sobre las cosas”, el desarrollo de conocimientos y tecnologías que permitieran el dominio de la naturaleza, la manipulación de las cosas. Paralelamente al incremento de la capacidad de acción sobre las cosas está el incremento de la libertad de los individuos en relación con los otros. Pero estos dos aspectos no fueron dos líneas simples como se percibió en el siglo XVIII; se establecieron relaciones complejas, tecnologías y en general los conocimientos para actuar sobre las cosas que, a su vez, vehicularon relaciones de poder que establecieron límites a la libertad de los individuos para introducirlos en la racionalidad de los sistemas productivos y sociales mediante procesos de normalización, regulación y control. Sobre esta paradoja se establece el reto: “¿Cómo desconectar el crecimiento de las capacidades de la intensificación de las relaciones de poder?”.¹⁴ La homogeneidad no trata de inquirir los campos de las representaciones que los individuos tienen de sí, ni los campos que los determinan, sino el de las prácticas; ocuparse de lo que los individuos hacen y de la manera como lo hacen, del tipo de racionalidad que sistematiza y orienta las maneras de hacer, y el juego que desde su libertad desarrollan frente a lo normativo: “La homogeneidad de estos análisis histórico-críticos es, pues, asegurada por el campo de las prácticas con su vertiente tecnológica y su vertiente estratégica”.¹⁵ La sistematicidad señala que el campo de las prácticas en la modernidad implica considerar tres grandes cuestiones: “...las relaciones de dominio sobre las cosas, las relaciones de acción sobre otros, las relaciones del hombre consigo mismo”,¹⁶ cuestiones que no se establecen independientemente, sino en estrechas relaciones. Así las relaciones de dominio sobre las cosas vehicularon las relaciones de acción sobre otros individuos y a la vez ambas convergen en las relaciones del individuo consigo mismo. A la primera cuestión corresponde el eje del saber, a la segunda el eje del poder, y a la tercera el eje de la ética. Las investigaciones, entonces estarán orientadas a responder: “...cómo estamos constituidos como sujetos de nuestro saber, cómo estamos constituidos como sujetos que ejercen o padecen unas relaciones de poder, cómo estamos constituidos como sujetos morales de nuestras acciones”.¹⁷

^{14.} *Ibíd.*

^{15.} *Ibíd.*, p. 19.

^{16.} *Ibíd.*

^{17.} *Ibíd.*

Respecto a las generalidades, señala Foucault que la modernidad ha sido recurrente en las prácticas: razón-locura, enfermedad-salud, crimen-ley, etc. Así las investigaciones han de denotar que esas experiencias están presentes en nuestras generalidades. La problematización de las prácticas es entonces la forma histórica de enfrentar la actualidad: “preguntas de alcance general”. Sin embargo, dice Foucault: “había que intentar hacer la genealogía de la modernidad en cuanto cuestión”. Pero ¿qué significa hacer la genealogía de la modernidad en cuanto cuestión? Es el alejamiento de la noción de modernidad que asume la actualidad como lo mejor, lo más evolucionado, rechazo de una concepción de historia de corte hegeliano para percibir la singularidad de la modernidad como suceso que ha de ser recorrido con preguntas totalmente nuevas. El trabajo de Foucault no se orienta a abordar la globalidad, sino a analizar el problema en campos específicos, no se ocupa de buscar si los principios se adaptan a la racionalidad, sino de descubrir el tipo de racionalidad que se emplea; se trata de ir más allá de la Ilustración para comprender nuestra propia historia.

En este sentido, “la ontología de nosotros mismos” no es teoría, ni doctrina, ni saber determinado, sino *ethos* filosófico, una actitud crítica sobre lo que somos, sobre nuestros límites para construimos sobre la posibilidad de su superación. La “ontología de nosotros mismos” es lo típicamente moderno, es el espíritu de la Ilustración que señala la imposibilidad del adefesio post-moderno; construirse a sí mismo y construir la propia actualidad ha sido y es la divisa de la modernidad. La posición de Kant, es propiamente moderna, él se plantea la modernidad como un suceso desde el suceso mismo, a diferencia de la época clásica que toma lo moderno respecto a la diferenciación con lo antiguo, ya sea en términos de superioridad o en la perspectiva de “qué modelo seguir, qué autoridad aceptar”. La modernidad ya no se plantea en una línea cronológica en relación con lo antiguo, sino en una “relación sagital”, para determinar desde sí misma lo que es y lo que puede hacer. M. Foucault lee la modernidad como una actitud, antes que un período de la historia. Y entiende por actitud: “...un modo de relación en referencia a la actualidad; una escogencia voluntaria... una manera de pensar y de sentir... de actuar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea”.¹⁸

La modernidad, leída en Kant como actitud por M. Foucault, es complementada con las reflexiones de C. Baudelaire. Ser moderno es tomar una actitud respecto al presente, es una actitud que permite “heroizar el

¹⁸. *Ibíd.*, p. 15.

presente”: “para una actitud moderna el alto valor del presente es indisoluble del deseo de imaginarlo de otro modo y de transformarlo, no destruyéndolo sino captándolo en lo que es. La modernidad baudelairiana es un ejercicio en el que la extrema atención a lo real es confrontable con la práctica de una libertad que al mismo tiempo respeta y viola lo real”.¹⁹ La actitud moderna que asume el presente, también cubre la relación que el hombre ha de establecer consigo mismo -el dandy-, es ascetismo del cuerpo, del comportamiento, de los sentimientos; ascetismo que convierte la existencia del hombre en una obra de arte: “el hombre moderno, para Baudelaire, no es aquel que parte del descubrimiento de sí mismo, de sus secretos y de su verdad escondida, es aquel que busca construirse a sí mismo... (la Modernidad) no libera al hombre en su propio ser; ella lo constriñe a la tarea de elaborarse a sí mismo”.²⁰ La actitud moderna como *ethos*, es un “*ethos* filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico”.

El *ethos* filosófico como crítica de nuestro ser histórico incluye las críticas a las raíces de la racionalidad política predominante en nuestra actualidad porque, para Foucault, las experiencias vividas le enseñaron que “... la historia de las diversas formas de racionalidad resulta a veces más efectiva para quebrantar nuestras certidumbres y nuestro dogmatismo que la crítica abstracta”.²¹ Ocuparse de las formas de racionalidad para “quebrantar nuestras certidumbres”, “nuestras verdades”, ésas que se han interiorizado en nuestra conciencia y que nos convierten en lo que somos nos impele necesariamente a la búsqueda de otras; “...el problema político, ético, social, filosófico de nuestros días no es tratar de liberar al individuo del estado, ni de las instituciones del estado, sino liberarnos a la vez del estado y del tipo de individualización que está ligado a él. Debemos promover nuevas formas de subjetividad por medio del rechazo de este tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos”.²² La crítica a la racionalidad política desde la preocupación por el “gobierno de los otros”, como un tipo de relaciones de poder, forma parte de la “ontología de nosotros mismos” que permite descubrir que lo que somos en un momento determinado de la historia no necesariamente tuvo que ser así y, por ende, puede llegar a ser de otra manera. El convertirnos en un *ser* diferente al que somos es la búsqueda de otro tipo de subjetividad que permita nuestra liberación a partir del alejamien-

¹⁹. *Ibid.*, p. 16.

²⁰. *Ibid.*

²¹. FOUCAULT, M. *Tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós, 1995, p. 137.

²². FOUCAULT, M. “Sujeto y poder”. En: *Otras Quijotadas*, No. 2, Medellín, Septiembre de 1985, p. 94.

to de ese tipo de sujeto en que nos hemos convertido. Estas preocupaciones crean las condiciones de posibilidad para que Foucault efectúe el desplazamiento a la ética -el gobierno de uno mismo- en la que entra a partir de inquirir la subjetividad desde la relación sujeto-verdad.

J. Habermas lector de M. Foucault

M. Foucault, un pensador demoledor que provisto con “el martillo” del escepticismo pone en cuestión las prácticas discursivas y no discursivas al mover el suelo frágil sobre el que intenta afianzarse el sujeto moderno, no puede evitar ser controvertido. Entre sus críticos -no pocos, por cierto- se destaca J. Habermas, quien después de haber objetado al pensador francés sus trabajos sobre las ciencias sociales en términos de la crítica a la razón, las relaciones de poder, cae de nuevo con su aguijón sobre la “ontología del presente”.²³

Para J. Habermas, M. Foucault es víctima de la ironía del pensamiento. Si bien las ciencias humanas son víctimas de un “subjetivismo sin remedio”, la genealogía no puede escapar a él. El filósofo que asume la historia como genealogía se encuentra en la imposibilidad de cumplir con su lineamiento metodológico al pretender describir situaciones o acontecimientos sin estar atrapado en los referentes que intenta develar haciendo uso sólo de un calidoscopio y renunciando a la hermenéutica como interpretación de sentido, pues el sentido estaría determinado por un horizonte más amplio que constituye a los sujetos. La pretensión del historiador es describir lo acontecido con objetividad, meta imposible fundada en una “historiografía narcisista” que cae sobre el mismo historiador como su propio subjetivismo. Tal empresa es tan imposible que M. Foucault, señala J. Habermas, nunca pudo explicar una época desde las tecnologías de poder de la misma, definidas desde su interior, sino que lo hace recurriendo a comparaciones. La genealogía es autorreferencial al tratar de fundar la verdad de los discursos en las prácticas de poder mediante un análisis empírico que al restringir los discursos a un papel funcional, agota su significado y destruye la validez y pretensión de las investigaciones que están en función de la consolidación de un nuevo discurso científico: “... pero si la pretensión de verdad que el propio Foucault vincula a su genealogía del saber, fuera efectivamente ilusoria y se agotara en los efectos que su obra es capaz de provocar en el círculo de quienes le

²³. Habermas aborda las objeciones a Foucault en *El discurso de la modernidad*, y en un homenaje póstumo al pensador francés, publicado bajo el título: *Una flecha en el corazón del presente*.

siguen, entonces toda empresa de desenmascaramiento crítico de las ciencias humanas habría perdido su aguijón e interés. Pues Foucault *hace historia genealógica precisamente con la intención, intención tomada completamente en serio, de poner en marcha una ciencia que sea superior a las desprestigiadas ciencias humanas*”.²⁴ En este sentido toda “la teoría genealógica” foucaultiana, es decir, todo su trabajo desde los años 70, es un fracaso agotado en “... política de la teoría con objetivos tan pretenciosos, que sin duda desbordarían las fuerzas de que puede disponer una empresa llevada adelante por un solo hombre, por heroica que pueda ser”.²⁵ Pero el pensador alemán desconoce el escepticismo presente en M. Foucault. La genealogía es una herramienta, al igual que el *trópos* en el escepticismo griego, es un modo, una orientación que da al mismo tiempo cuenta de su propia aplicación: “...igual, que entre los medicamentos, los purgativos no sólo expulsan del cuerpo los humores orgánicos, sino que se expulsan a sí mismos junto con esos humores”.²⁶

J. Habermas emprende la crítica a la “ontología del presente”, cuatro años después de *El discurso de la modernidad*. Él encuentra en el pensador francés la presencia de una tensión entre el rigor del científico y el apasionamiento subjetivo del intelectual político preocupado por cuestiones morales. El pensador alemán se sorprende de la segunda lectura que Foucault ha hecho de Kant en el dictado de sus lecciones de 1983; el Kant que abre la puerta al pensamiento antropológico de las ciencias humanas (*Las palabras y las cosas*), resulta diferente al presentado en 1983. Esta segunda lectura muestra a un Kant que rompe con la herencia metafísica y se aparta de la filosofía de la verdad para hacerse un pensador contemporáneo que transforma la filosofía en una crítica del tiempo presente enfrentando la cuestión del momento histórico y dando origen a una tradición en la que el mismo Foucault se incluye “en la respuesta de Kant a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”, Foucault ve surgir una “ontología de la actualidad” que conducirá vía Hegel, Nietzsche y Max Weber a Horkheimer y Adorno. De una manera sorprendente, Foucault se ubica él mismo en esta tradición”.²⁷ En la lectura

²⁴. HABERMAS, J. *El discurso de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989, p. 334 (las cursivas son nuestras).

²⁵. *Ibid.*

²⁶. Sexto Empírico. *Esbozos pirrónicos, I*, 206, Santafé de Bogotá, Planeta, 1996, p.79.

²⁷. “Dans la réponse de Kant à la question: “Qu’est - ce que l’*Aufklärung*?”, Foucault voit sourdre une “ontologie de l’actualité” qui conduira, via Hegel, Nietzsche et Max Weber à Horkheimer et Adorno. Or, d’une manière tout à fait surprenante, Foucault se place lui-même, dans les dernières lignes de sa leçon, dans cette tradition”. HABERMAS, J. “Une Flèche dans le cœur du temps présent”. En: *Critique*, Michel Foucault: du Monde Entier, Paris, Août- septembre, 1986, Nos. 471-472, p. 795.

del 83, Foucault pone en el mismo nivel el texto de Kant de 1784, *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, y el aparecido en 1798, *El conflicto de las facultades* en el que Kant se ocupa de los acontecimientos de la Revolución Francesa, reflexión que lo lleva a buscar un referente que sea signo del progreso humano, un punto de apoyo empírico de los postulados de la razón práctica y busca un “acontecimiento de nuestro tiempo” que sea un valor que permita medir el progreso humano. Para J. Habermas, Foucault, arbitrariamente establece un vínculo entre los textos sobre la Ilustración y la Revolución Francesa a partir de la fusión de las dos preguntas: “¿Qué es la *Aufklärung*?” y “¿Qué significa para nosotros esta revolución?”. Esta fusión alcanza con el mismo golpe la fusión de la filosofía con un pensamiento que se centra en la actualidad en la cual obtiene su fuerza; de la preocupación por las verdades eternas se pasa a una mirada que se sumerge en el detalle del instante. Desde esta lectura, Foucault hace de Kant el primer filósofo moderno “... que, tal como un arquero, apunta su flecha hacia el corazón de un tiempo presente, condensado y transmutado en actualidad, y así abre el discurso de la modernidad”.²⁸ En esta perspectiva Kant habría dejado atrás el conflicto clásico sobre el carácter filosófico de los antiguos para legitimar el valor de los modernos poniendo su punto de vista en la certidumbre de los procesos que animan a la modernidad como una nueva conciencia histórica. Esto es, señala J. Habermas: “la puesta en juego de una filosofía que se consagra a la actualidad, una filosofía que es la “relación sagital” con su propia actualidad”.²⁹ Se asume la pregunta “¿Qué es la Ilustración?” como la entrada en la filosofía de la modernidad donde el filósofo ha abandonado una empresa impersonal para convertirse en una “persona de carne y hueso”, en un filósofo situado en su propio correlato histórico olvidando sus compromisos con una razón universal y con una visión teleológica de la naturaleza.

J. Habermas cuestiona cómo esa forma del filosofar moderno, planteada por Foucault, pueda encuadrar con su crítica inflexible a la modernidad, es decir, cómo pueden cohabitar en la misma superficie las preocupaciones de un pensador que se inscribe él mismo en la tradición de la *Aufklärung* y las del crítico inflexible de las formas de saber de la modernidad. El filósofo alemán se sorprende de que las reflexiones de Kant sobre el “progreso de la historia”, que debieron ser criticadas desde la teoría del poder, no despertaron el ataque de Foucault. En la visión del

²⁸. “... qui, tel un archer, pointe sa flèche vers le cœur d’un temps présent, condensé et transmuté en actualité, et ouvre ainsi le discours de la modernité”. *Ibid.*, p.796.

²⁹. “L’enjeu d’une philosophie qui se consacre à l’actualité, c’est le “rapport” sagittal à sa propre actualité”. *Ibid.*, pp. 796-797.

arqueólogo, la historia es transformada en “un iceberg recubierto arbitrariamente por las formas cristalinas de formaciones discursivas”, pero el geneólogo con cinismo libera al pensamiento del peso aplastante del poder. Para M. Foucault, señala J. Habermas, la forma de saber de la modernidad está marcada por la aporía de un sujeto que deviene autorreferenciado desde las ruinas de la metafísica para consagrarse, siendo consciente de los límites de su fuerza, a un proyecto que exigía una fuerza infinita; Kant había transformado esta aporía en un principio de construcción de su teoría trascendental del conocimiento. Ese sujeto que exige demasiado y que en el plan estructural se busca rebasar, se enreda en la forma antropológica del saber; ahora las ciencias humanas se apoderan del terreno, esas ciencias en las cuales M. Foucault ve la obra del poder disciplinario con fachada de un saber universal escondiendo una voluntad de autodominación. Sin embargo, el pensador francés se presenta igual a los pensadores de la subversión que intentan aprehender la actualidad de nuestro tiempo y que se muestran como herederos legítimos de la crítica de Kant retomando la pregunta fundamental -diagnóstico- de la modernidad bajo condiciones modificadas. Ellos retoman la pregunta planteada inicialmente por Kant para encontrar en ella sus seguridades. Esta tradición es reivindicada por M. Foucault que opuso su crítica del poder a la analítica de la verdad y ahora toma de la analítica de la verdad la actualidad, contradicción con la cual se ubica en el discurso filosófico de la modernidad del cual habría otrora querido evadirse. Para el autor de *El discurso de la modernidad*, estas “contradicciones”, sólo tienen una explicación: M. Foucault ha hecho su segunda lectura de Kant desde “el apasionamiento subjetivo del intelectual político preocupado por cuestiones morales”. Pero ¿es M. Foucault -lector de Kant-, como señala J. Habermas, un apasionado que desde una subjetividad postmodernista cae en contradicciones instructivas?

Si bien compartimos con J. Habermas que las dos lecturas que hace M. Foucault de Kant (en *Las palabras y las cosas* y en sus lecciones de 1983) son diferentes, no se puede desconocer que el pensador alemán las confronta a partir de la categoría de poder -desarrollada en la primera mitad de la década de los años 70-, desconociendo completamente el *desplazamiento* que M. Foucault había empezado a efectuar hacia la subjetivación y la ética durante la segunda mitad de la misma década. Cuando M. Foucault le sugiere a J. Habermas efectuar un debate con algunos investigadores norteamericanos, a propósito del bicentenario de la aparición de “*Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*”, el pensador alemán se sorprende al descubrir que el filósofo francés venía de dictar un curso sobre el mismo texto: “cuando Foucault me hizo esa

proposición, yo ignoraba que él venía de dictar una lección precisamente sobre este tema. Yo había creído comprender que él me invitaba para que, partiendo de un texto que en cierta medida inaugura el discurso filosófico de la modernidad, nosotros debatiéramos (con Herbert Dreyfus, Richard Rorty y Charles Taylor), sobre diferentes interpretaciones de la modernidad”.³⁰ Por otro lado, nadie, y menos un filósofo, está limitado para efectuar lecturas diferentes (y hasta contradictorias) de un pensador en el devenir de su vida y al ritmo de las mutaciones de su pensamiento, pues el ejercicio filosófico como ascesis del pensamiento consiste en poder pensar de manera diferente lo pensado, tal como lo señala M. Foucault en la introducción a *El uso de los placeres*, o como lo manifestó en una entrevista con Riggins en 1983: “¿cree que he trabajado tanto todos estos años para decir lo mismo y no haber cambiado?”.³¹ Pero, si resolviéramos la crítica en juego, con el señalamiento de las dos cuestiones mencionadas: el desconocimiento de J. Habermas sobre los desplazamientos efectuados por M. Foucault y la posibilidad que tiene todo filósofo de cambiar sus referentes, sería una solución incompleta.

La cuestión fundamental de la segunda lectura que Foucault hace de Kant, y sin caer en una “contradicción instructiva”, es el reconocimiento de que el pensador alemán funda dos grandes tendencias: una referida a la analítica de la verdad y la otra, que apunta a la “ontología del presente”. La primera tendencia se juega en los contextos de la analítica de la finitud y las cuestiones trascendentales, mientras la segunda se ubica en las especulaciones kantianas sobre la filosofía de la historia. Es sobre la última que M. Foucault puede manifestar: “y me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos enfrentados actualmente es a la siguiente: bien optar por una filosofía crítica que aparecerá como una filosofía analítica de la verdad en general, bien optar por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad; esa forma de filosofía que, desde Hegel a la Escuela de Francfort pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar”.³² El pensador francés

³⁰. “Lorsqu’il me fit cette proposition, j’ignorais qu’il venait de faire une leçon précisément sur ce thème. J’avais cru comprendre qu’il m’invitait pour que, partant d’un texte qui, dans une certaine mesure, inaugure le discours philosophique de la modernité, nous débattions (avec Herbert Dreyfus, Richard Rorty et Charles Taylor) sur différentes interprétations de la modernité”. *Ibid.*, p.795.

³¹. FOUCAULT, M. “Diálogo con Riggins”. En: *El yo minimalista y otras conversaciones*, Buenos Aires, La Marca, 1996, p. 97.

³². FOUCAULT, M. Primer curso de 1983 en el Colegio de Francia, “¿Qué es la Ilustración?” En: *Saber y Verdad*, Madrid, La Piqueta, 1991, p. 207.

se abstrae de las concepciones teleológicas sobre la naturaleza y el sujeto trascendental kantiano, como lo hace en la ética como estética de la existencia al leer la ética griega desde el cuidado de uno mismo abstrayéndose de sus nexos metafísicos. Una abstracción similar efectúa J. Habermas cuando plantea la ética comunicativa desde el suelo kantiano y obvia las pretensiones universalistas para centrarse en comunidades culturales. Una segunda cuestión, relacionada con la anterior, es la concepción de modernidad, de lo que significa ser moderno. La pretensión de Foucault al asumir el papel de la filosofía en la modernidad como un hacer la “ontología del presente” no se dirige a cuestionar el “núcleo esencial de racionalidad” -de la *Aufklärung*-; se trata de inquirir los “límites actuales de lo necesario”, de “...aquello que tampoco es indispensable para la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos”.³³ No se trata de poner en cuestión el “corazón de la *Aufklärung*”, sino hacer de la filosofía el ejercicio de problematizar la actualidad y de nosotros en el presente. La filosofía se asume como una actitud, como un “... *ethos* filosófico que se podría caracterizar como una crítica permanente de nuestro ser histórico”,³⁴ “crítica permanente de lo que somos, o sea, de lo que decimos, pensamos y hacemos”. Para M. Foucault la modernidad es *ethos* filosófico que impele a los sujetos a reinventarse permanentemente su existencia, a crear nuevas formas de subjetividad que son condiciones de posibilidad para el ejercicio de las prácticas de libertad. La modernidad es un modo de ser, un *ethos* filosófico, una transgresión permanente de los límites que nos han constituido. Este punto es el nódulo que desencadena el desplazamiento que efectúa M. Foucault del campo de las preocupaciones del “poder de los otros al gobierno de uno mismo”, es el tránsito de la genealogía a la ética como estética de la existencia. Estas cuestiones son completamente desconocidas por J. Habermas -que asume la modernidad como la conciencia de la discontinuidad del tiempo-, cuestión que le impide comprender la posición de M. Foucault.

Si bien las premisas no escritas (experiencias vividas) de la filosofía de M. Foucault -como en todos los filósofos- tienen peso en sus reflexiones, ellas no determinan que la segunda lectura de Kant, sea un “límite de espuma” exclusivamente formado por la marea del apasionamiento del intelectual comprometido con cuestiones morales. El filósofo francés llega a la preocupación por la ontología del presente con motivaciones

³³. FOUCAULT, M. “¿Qué es la ilustración?” En: *Revista Colombiana de Psicología* No. 4, Santafé de Bogotá, Universidad Nacional, 1995, p. 17.

³⁴. *Ibid.*, p. 16.

desencadenadas por su trabajo intelectual y por sus experiencias vividas, perspectivas matizadas por un fuerte escepticismo. La historia de las experiencias vividas por M. Foucault en un mundo francés convulsionado por las dos guerras mundiales, la guerra de Argelia, el Mayo del 68 y en general el espíritu de la época, influyó considerablemente en su pensamiento. Sin pretender sumergirnos psicoanalíticamente en Foucault, no se puede desconocer el peso de la historia de las experiencias vividas en su obra. Al respecto comenta en una entrevista con Riggins, en 1983 “pienso que los niños y niñas de esa generación tuvimos una infancia signada por estos grandes acontecimientos históricos. La amenaza de guerra. En mucho mayor medida que las actividades de la vida familiar, eran esos hechos que vivía el mundo lo que formó *la sustancia de “nuestra” memoria...* Nuestra vida privada estaba realmente amenazada. Quizás es por eso que me fascina la historia y la relación entre la experiencia personal y los acontecimientos de los cuales formamos parte. Creo que *ése es el núcleo de mis deseos teóricos*”.³⁵

Las experiencias vividas en los límites de la paz y la guerra, de la vida y la muerte, influyeron en el desencadenamiento de una serie de problematizaciones de los paradigmas universales de la *Bella Época*; un pensamiento sagaz como el de M. Foucault no podía adherir a conceptos universales y abstractos: hombre, sociedad, estado, razón, progreso, cuando la sustancia de su memoria se constituía sobre la base de acontecimientos que contradecían las brillantes elaboraciones teóricas de los intelectuales europeos. M. Foucault desde sus vivencias no puede creer en ideales de esperanza emergidos del intelecto y de los sentimientos románticos de algunos pensadores. De igual manera lo expresa T. Adorno: “después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel destino trágico”.³⁶ En este sentido el conocimiento funciona como protección de la existencia al favorecer una comprensión del mundo, pero desde la perspectiva de la experiencia personal, el conocimiento no cambia el mundo: “sé muy bien, y creo que lo sé desde que era niño, que el conocimiento no puede aportar nada a la transformación del mundo... Pero si tomo en cuenta mi experiencia personal, tengo la percepción cabal de que no se puede hacer nada por

³⁵. FOUCAULT, M. “Diálogo con Riggins”. En: *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires, La Marca, 1996, p. 89 (las cursivas son nuestras).

³⁶. ADORNO, T. *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1984, p. 361.

³⁷. FOUCAULT, M. “Diálogo con Riggins”. En: *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires, La Marca, 1996, p. 97.

nosotros, y que el poder político nos puede destruir. Ni todo el conocimiento del mundo puede alterar eso. Esto no se relaciona con mi pensamiento teórico (sé que está equivocado), sino con mi experiencia personal”.³⁷

En el *desplazamiento* de un sujeto constituyente a un sujeto constituido, de la razón a las racionalidades, del lenguaje a los dispositivos de poder, de la arqueología a la genealogía, del archivo al diagrama, el interés de M. Foucault no fue ofrecer respuestas invulnerables mediante un sistema de pensamiento incommovible, pues cómo ofrecer respuestas a quien no se ha formulado preguntas sobre sí mismo o sobre sus prácticas porque ha depositado sus seguridades en paradigmas establecidos, o cómo ofrecer respuestas cuando lo que se pretende es una “mayoría de edad” en la cual los individuos hagan uso de su propio entendimiento: “lo que quiero hacer no es la historia de las soluciones, y por ese motivo es que no acepto la palabra “alternativa”. Quisiera desarrollar la genealogía de los problemas, de problemáticas. Mi idea no es que todo es malo, sino que todo es peligroso, lo que no es exactamente lo mismo que malo. Si todo es peligroso, entonces siempre hay algo que hacer. Por eso, mi posición no es conducente a la apatía, sino a un hiperactivismo pesimista”.³⁸ La obra del pensador francés fue un ejercicio del pensamiento: “...¿Qué es la filosofía hoy -quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?”.³⁹ El pensamiento M. Foucault no se dirigió a ofrecer “la verdad” a través de la construcción o legitimación de un sistema universalista, sino que, partiendo de sus incertidumbres y de su experiencia vivida, como núcleos de sus preocupaciones intelectuales, intentó poner en cuestión las seguridades del sujeto moderno. El esfuerzo culmina dándose su propia ética en un ejercicio de libertad que, a su vez, lo protege de ofrecer prescripciones a otros: “la gente debe elaborar su propia ética, tomando como punto de partida el análisis histórico, sociológico, y así sucesivamente... No creo que aquellos que tratan de interpretar la verdad, deban tener que proporcionar principios éticos o sugerencias prácticas al mismo tiempo, en el mismo libro, en el mismo análisis. Toda esta trama prescriptiva debe ser elaborada y transformada por la misma gente”.⁴⁰ El trabajo de M. Foucault tiene como fin “problematizar” lo que se considera “evidente” para estremecer nues-

³⁸. FOUCAULT, M. “Entrevista con Trombadori”. En: *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires, La Marca, 1996, pp. 53-54.

³⁹. FOUCAULT, M. *El uso de los placeres*. Santafé de Bogotá, Siglo XXI, 1986, p. 12.

⁴⁰. FOUCAULT, M. “Diálogo con Riggins”. En: *El yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires, La Marca, 1996, p. 99.

tras seguridades y para favorecer a los individuos en la elaboración de su propio horizonte de sentido, es lo que él ha hecho consigo mismo mediante la ascesis de su pensamiento: “se trata de un ejercicio filosófico, en él se ventila en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo”.⁴¹

⁴¹. FOUCAULT, M. *El uso de los placeres*. Santafé de Bogotá, Siglo XXI, 1986, p. 12.