

El antihumanismo coherente de Foucault

Foucault's Coherent Antihumanism

Ignacio Javier Pereyra *

Fecha de Recepción: 17/03/2022

Fecha de Aceptación: 04/08/2022

Resumen: *Este artículo se propone demostrar que existe una coherencia entre el antihumanismo postulado de forma explícita en la conceptualización que hace Foucault en *Las palabras y las cosas* con la conceptualización del sujeto que realiza en su etapa ética. En ese sentido, se expone específicamente la lectura que hace Habermas de Foucault para mostrar que la interpretación del filósofo alemán no alcanza a vislumbrar la congruencia que guarda el corpus foucaultiano en su tematización del sujeto y el antihumanismo, donde éste último se preserva en la medida en que se re-conceptualiza y se des-centra el sujeto.*

Palabras clave:

Foucault – humanismo – Habermas – sujeto

Abstract: *This article intends to demonstrate that there is a coherence between the explicit postulated antihumanism in the conceptualization that Foucault makes in *The order of things* with the conceptualization of the subject that he carries out in his ethical stage. In this sense, Habermas's reading of Foucault is specifically exposed to show that the interpretation of the German philosopher fails to glimpse the congruence that the Foucauldian corpus keeps in its thematization of the subject and antihumanism, where the latter is preserved to the extent that the subject is re-conceptualized and de-centered.*

Keywords: *Foucault – Humanism – Habermas – Subject*

* Profesor y Licenciado en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán (FFyL-UNT), doctorando en Humanidades (FFyL-UNT). Miembro del Grupo de estudios sobre Foucault de *Las palabras y las cosas*. Investigador del Centro de Estudios Modernos (FFyL-UNT).

Existe una suerte de confusión general a la hora de abordar el último tramo de la obra de Foucault. En general se considera que él, de alguna manera, habría abandonado su antihumanismo de *Las palabras y las cosas* (1968) para hacer una especie de “retorno al sujeto” en lo que se ha dado a llamar su etapa ética. Los referentes centrales que han sostenido ésta crítica se pueden localizar, según Juan Carlos Sánchez Antonio (2018, pp. 107-49), en los representantes vivos más ilustres de la Escuela de Frankfurt como lo son Jürgen Habermas y Axel Honneth, además de otros pensadores como Thomas McCarthy, David Couzens o Charles Taylor. El propósito de éste trabajo es mostrar que ésta conceptualización es una mala interpretación y que la posición antihumanista de Foucault se sostiene incluso en su última etapa. Para mostrar esto se va a analizar la manera específica en que aborda Habermas la cuestión del sujeto en las lecciones sobre Foucault, a partir de *El discurso filosófico de la modernidad* (1993) y *La flecha en el corazón del presente* (1985)-conferencia que el filósofo alemán realiza luego de que Foucault falleciera, y donde él se concentra en el último Foucault, el de *¿Qué es la ilustración?* En este sentido, éste artículo está en consonancia con Deleuze (2019), quien señala que “en sus últimos libros, se descubre el pensamiento como ‘proceso de subjetivación’: es estúpido intentar ver en ello un retorno al sujeto, se trata de la constitución de modos de existencia” (p. 82)

Foucault antes que “volver” a la vieja noción de sujeto cartesiana, la reconceptualiza y pone el foco en los procesos de subjetivación, la forma en que se llega a ser sujeto. En éste sentido se analizarán dos momentos precisos de la teorización foucaultiana que están enmarcados en *Las palabras y las cosas* (1968) y en *¿Qué es la ilustración?* para mostrar que el antihumanismo de su gran obra de juventud se prolonga en la última conceptualización que hace de una ontología crítica de nosotros mismos, y no como lo concibe Habermas. que ve en esa transición una especie de negación del antihumanismo foucaultiano.

Las palabras y las cosas. La figura del hombre

Dentro de lo que se denomina, de una manera un tanto protocolar, la etapa arqueológica de Foucault, se encuentra el libro *Las palabras y las cosas*. Allí se analizan minuciosamente tres *epistemes*. Para Foucault, una *episteme* es la configuración subyacente e inconsciente del saber de una cultura, siendo la *episteme* la modalidad del orden y el suelo positivo de ese saber. Ésta funciona como condición de posibilidad y *a-priori* histórico de los diversos conocimientos y las relaciones entre los diversos dominios del saber en un determinado momento y lugar. Cada *episteme* siempre está enmarcada entre dos cortes epistemológicos, cada una nombra el orden dado por la articulación relativamente estable de las reglas de formación del saber –esto es, su sistematicidad *intra-epistémica*- que se sostiene entre las mutaciones *inter-epistémicas*. En *Las palabras y las cosas* se describen las siguientes *epistemes*:

-Renacentista: en la cual el saber europeo en el siglo XVI está determinado por la figura de la semejanza que ordena y regula todo conocimiento posible.

-Clásica: comprende el saber europeo en los siglos XVII y XVIII, el mismo es definido por la *mathesis universalis* (ciencia de la medida y del orden) y por la teoría de la representación.

-Moderna: en el siglo XIX el saber europeo se caracteriza por la desaparición de la teoría de la representación como fundamento del orden y hace su aparición la figura del hombre como sujeto/objeto del saber.

Lo importante aquí es el desplazamiento de la *episteme* clásica por la *episteme* moderna. En la transición hacia la *episteme* moderna se produce una mutación que va del Orden a la Historia, donde los datos empíricos van a ordenarse en el elemento del tiempo (de la serie dinámica moderna) y ya no del espacio (del cuadro estático clásico):

Mientras que en el cuadro ordenado de las representaciones la historia solo intervenía para indicar las alteraciones y los accidentes que el transcurso del tiempo le hacía experimentar, desde entonces designa la historicidad de las propias cosas, la ley interior de su desarrollo. (Sabot, 2007, p. 52).

Al espacio permanente y transparente del discurso clásico, donde se superponen y ajustan el orden de las cosas y el orden de las representaciones, articulándose en el lenguaje, le suceden la opacidad de las series temporales que relacionan cada cosa, cada ser vivo, cada intercambio, cada palabra con un conjunto de procesos internos, ocultos, que los mismos saberes empíricos (biología, filología, economía política) van a tener justamente que exhibir y explicitar. El saber ya no se despliega en la horizontalidad del cuadro, sino que se sumerge en la verticalidad de las cosas, en su núcleo oculto de historicidad (donde hay una correlación fundamental entre la verticalidad de la historia y la finitud del hombre). La aparición del “hombre” está sometido al régimen ambiguo de duplicación de lo empírico (en la medida en que el hombre se halla determinado como ese ser empírico que trabaja, vive y habla) y trascendental (por lo cual es condición de posibilidad de un saber de la vida, del trabajo y del lenguaje). El hombre es objeto para un conocimiento y es el sujeto que conoce, esto configura en la modernidad el programa de una “analítica de la finitud”:

El recurso a una instancia trascendental abre dos formas posibles de pensamiento: la que busca las condiciones de posibilidad de la experiencia *del lado del sujeto* –reflexión trascendental kantiana-; la otra interroga *del lado de los objetos*; así, *vida, trabajo, lenguaje* aparecen como trascendentales (o, tal vez mejor, semi-trascendentales) que posibilitan el conocimiento objetivo de las formas de lenguaje, los seres vivos o las leyes de producción. (Morey, 2014, p. 188).

La transición de la *episteme* clásica a la moderna acontece con Kant, a través de la “crítica”, que instituye y constituye el pasaje a la *episteme* moderna al soslayar la representación, y lo que se da en ella, para interrogar las condiciones de posibilidad de la representación. Gracias a este nuevo pliegue del saber, Kant saca a la filosofía del sueño dogmático para adormecerla en el nuevo somnífero de la antropología.

Para concluir este apartado, se puede señalar que Kant en *Las palabras y las*

cosas es el responsable de la transición hacia la *episteme* moderna. El filósofo alemán, según el retrato de Foucault, es una especie de *founding father* de la figura del “hombre” que va a estar en el centro del saber de la modernidad, y que va a ser central en la configuración del sujeto en el humanismo. Esta figura del hombre es el soporte de la antropología, disciplina de la cual el pensador francés es muy crítico, razón por lo cual en la última página de ese libro él profetiza la futura desaparición del “hombre” como una buena nueva.

¿Qué es la ilustración? El sujeto foucaultiano

Foucault en su texto *¿Qué es la Ilustración?*, se sirve de Kant y Baudelaire para definir la “ontología de nosotros mismos”. Mientras que usa el texto de Kant *¿Qué es la Ilustración?* (1784/1985) para mostrar la forma moderna de problematizar el presente, con Baudelaire se propone delinear la actitud moderna con la cual se puede y se debe atravesar ese presente.

Kant tiene el privilegio de abrir en la modernidad la posibilidad del pensamiento crítico, que se divide en dos ramas: por un lado, la analítica de la verdad; y, por el otro, la ontología de nosotros mismos. Es importante aclarar que Foucault se reconoce y reconoce a su obra dentro de esta ontología.

Foucault ve en el filósofo alemán una novedad de cómo pensar el presente. Hasta Kant la interrogación sobre el presente se respondía de tres maneras distintas: podía estar ligada a la comprensión que se tenía de pertenecer a cierta época del mundo, a la percepción de los signos que vislumbraban un acontecimiento próximo o como el conocimiento de estar en el preludio de una nueva época por venir. A partir de Kant lo que se busca en el presente es otra cosa, la interrogación está centrada en la diferencia que puede introducir el presente respecto del pasado. Foucault sitúa ésta problematización del presente en el famoso texto kantiano *Was ist Aufklärung?*. El filósofo alemán define la *Aufklärung* como la “salida de la minoría de edad”, siendo ésta minoría de edad “cierto estado de nuestra voluntad que nos hace aceptar la

autoridad de algún otro para conducirnos en los dominios en los que es conveniente hacer uso de la razón” (Foucault, 1999, p. 337), con lo cual “la *Aufklärung* se define por la modificación de la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón” (1999, p. 338)

Kant presenta ésta “salida de la minoría de edad” de forma ambigua: es un hecho y un proceso que se está desarrollando en términos colectivos; pero, al mismo tiempo, es también una tarea y una obligación en términos individuales:

La *Aufklärung* es a la vez un proceso del que los hombres forman parte colectivamente y un acto de valor que se ha de efectuar personalmente. Ellos son, a la vez, elementos y agentes del mismo proceso. Pueden ser los actores de dicho proceso en la medida en que forman parte de él; y éste se produce en la medida en que los hombres deciden ser los actores voluntarios del mismo. (Foucault, 1999, p. 338)

Ésta doble exigencia, individual y colectiva, se condensa en la consigna *Aude saper* que es “una consigna que se da uno a sí mismo y que se propone a los otros.” (Foucault, 1999, p. 338) De esa manera, Kant define condiciones que son “son a la vez espirituales e institucionales, éticas y políticas” (Foucault, 1999, p. 338)

Respecto del texto kantiano *Was ist Aufklärung?*, Foucault señala varias cosas. En primer lugar, no considera que constituya una descripción adecuada de la *Aufklärung* en la complejidad de transformaciones sociales, políticas y culturales que produjo a fines del siglo XVIII. En segundo lugar, describe la *Aufklärung* como el momento en que la humanidad va a hacer uso de su propia razón, sin someterse a ninguna autoridad, donde la crítica tiene el papel privilegiado de definir las condiciones en las que el uso de la razón es legítimo, para distinguir del uso ilegítimo de la razón que da origen a la ilusión, el dogmatismo y la heteronomía que impide alcanzar la mayoría de edad. Foucault considera, además, que la novedad que se encuentra en este texto es la “confluencia entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la historia” (1999, p. 341) que

Kant realiza en vista a “pensar el presente como diferencia en la historia”, asumiendo esto último como una tarea filosófica. En base a esto, el filósofo francés piensa que la modernidad se define por una actitud antes que por una determinada época histórica:

Con respecto al texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar la modernidad más bien como una actitud que como un período de la historia. Por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad, una elección voluntaria efectuada por algunos, así como una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como lo que los griegos llamaban un *éthos*. Por consiguiente, en vez de querer distinguir el ‘período moderno’ de las épocas ‘pre’ o ‘posmodernas’, creo que más valdría investigar cómo la actitud de modernidad, desde que se ha formado, se ha encontrado en lucha con actitudes de ‘contramodernidad’. (1999, pp. 341-342).

Para delinear las características del *éthos* moderno Foucault utiliza a Baudelaire. Enumera cuatro rasgos distintivos. En primer lugar, ese *éthos* se caracteriza por anclarse en el presente de tal manera que se pueda “captar lo que hay de ‘heroico’ en el momento presente” (Foucault, 1999, p. 342), se trata de percibir aquello “eterno que no está más allá del instante presente, ni tras él, sino en él” (Foucault, 1999, p. 342). En segundo lugar, lo que busca la actitud moderna no es sacralizar el momento que pasa para intentar mantenerlo o perpetuarlo. El moderno se opone a la actitud de *flânerie* que se contenta con abrir los ojos, prestar atención, y coleccionar curiosidades en el recuerdo. Al moderno no le interesa ser un puro paseante (*flâneur*) cuya única meta es el placer fugitivo de la circunstancia, lo que lo llevaría a deslizarse en la existencia sin demorarse en ningún lugar. Baudelaire evoca como ejemplo de figura moderna al dibujante Constantin Guys, que en apariencia es un *flâneur*, pero que en el fondo no lo es, ya que en su trabajo busca una transfiguración de lo real que no sea su anulación, sino que se despliegue en el “juego difícil entre la verdad de lo real y el ejercicio de la libertad”

(Foucault, 1999, p. 344), donde el presente es atravesado por una imaginación que busca imaginarlo de otra manera de la que es, donde se conjuga “un ejercicio en el que la extrema atención a lo real se confronta con la práctica de una libertad que al mismo tiempo respeta eso real y lo viola.” (Foucault, 1999, p. 344). En tercer lugar, la modernidad no es simplemente una forma de relación con el presente, sino también un modo de relación que hay que establecer consigo mismo. El moderno se toma como objeto de una elaboración compleja y dura, de una ascesis que busca hacer de su existencia una obra de arte, no para buscar y descubrir la verdad sobre sí sino para encarar la tarea de inventarse a sí mismo. En cuarto lugar, él no considera que este *éthos* moderno puede tener lugar en la sociedad o el cuerpo político, sino que su lugar es solo el del arte.

De este entrecruzamiento entre Kant y Baudelaire, Foucault (1999) procede a elaborar lo que él concibe como la “ontología de nosotros mismos”, la que encuentra en línea con la Ilustración en la medida en que ésta es “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.” (p. 345). Esa actitud es “un *éthos* filosófico que se podría caracterizar como crítica permanente de nuestro ser histórico.” (Foucault, 1999, p. 345). De aquí concluye Foucault que el trabajo crítico en la actualidad es “el trabajo sobre nuestros límites, es decir; una labor paciente que da forma a la impaciencia de la libertad” (p. 352) donde confluyen saber, poder y ética, no para postular una teoría o una doctrina sino para ejercer una crítica de lo que somos como análisis histórico de nuestros límites y un examen de su franqueamiento posible.

Para concluir este apartado, podemos señalar que Kant en *¿Qué es la Ilustración?* es, según el retrato de Foucault, una especie de *founding father* de una nueva forma de pensar la historia que va a estar en el centro de la modernidad. Esta modernidad no se caracteriza como una época sino como una actitud ética, una forma de relación que se establece con la historia desde el presente en la forma de una “ontología de nosotros mismos”.

Habermas versus Foucault

Habermas, representante de la teoría crítica, fue uno de los más fervientes críticos de Foucault. Como bien ha demostrado Rafael Farfán en su artículo *Habermas-Foucault: Dos diagnósticos de la modernidad* (1988), las diferencias centrales empiezan por el sentido que ambos autores le dan a la modernidad, ya que a pesar de que los dos están de acuerdo en la valoración de Kant como el filósofo de la modernidad que habilita un uso distinto de la razón, la relación que establecen con respecto de la ilustración es diferente. Joao Roberto Barros ha señalado muy agudamente que “mientras para Foucault la Ilustración es un proceso, para Habermas es un proyecto” (2017, p. 101), y ésta diferencia se puede observar en las interpretaciones y apreciaciones distintas que hacen en torno al texto kantiano *¿Qué es la ilustración?*. Barros, siguiendo en esto a Emmanuel Renault, distingue tres partes del famoso texto de Kant:

1) la primera destaca un proceso individual; 2) la segunda destaca un proceso colectivo que resulta de la opinión pública; 3) la tercera concluye con un proceso indefinido en el tiempo, considerando su origen (...) [donde] la diferencia nodal entre las interpretaciones de Habermas y Foucault sobre este texto de Kant, y que definen sus posturas críticas, es que Foucault se basa en la primera parte del texto, en tanto Habermas retoma la segunda (2017, p. 105).

Estas dos maneras distintas de interpretar a Kant se ramifican en sus concepciones sobre la práctica del análisis crítico de lo social, las distintas formas de asumirse como intelectual y del compromiso ético que es necesario tener para llegar a serlo en el pleno sentido de la palabra.

Estas diferencias son tan profundas que, de hecho, el tono que en general posee Habermas en sus escritos, un tono que tiende más bien a la serenidad parece desequilibrarse cuando analiza la obra foucaultiana. En la lección 9 de *El discurso filosófico de la modernidad* (1993) hace un primer balance sobre la obra del pensador

francés, caracterizándolo como uno de los principales exponentes que enarbolan un discurso negativo en torno al sujeto, discurso que abreva en las lecturas que Foucault ha hecho de Bataille, Levi-Strauss, Bachelard y Nietzsche (a través del prisma de Bataille). La principal crítica de Habermas es que ve en Foucault cómo la cuestión de la verdad se ve reducida a una cuestión de poder, donde la voluntad de verdad se termina confundiendo con la voluntad de poder, deduciendo de esto que el establecimiento de una opinión no se da por las buenas razones que uno puede enumerar y sostener para fundamentar una posición, sino que la fundamentación de una opinión parece limitarse a ser una cuestión de fuerza, de forma abiertamente violenta o sutilmente enmascarada:

Lo que Foucault quiere decir es que los criterios de validez conforme a los cuales se distingue dentro de cada discurso entre lo verdadero y lo falso, se mantienen en una peculiar transparencia y ausencia de origen —la validez ha de despojarse de todo lo meramente genético, y olvidarse incluso de que tiene su origen en reglas subyacentes que constituyen el discurso y que la arqueología saca a la luz. Éstas estructuras posibilitadoras de la verdad no pueden a su vez ser verdaderas o falsas, de modo que sólo cabe preguntar por la función de la voluntad que en ellas cobra expresión y por la genealogía de esa voluntad a partir de un entramado de prácticas de poder. Pues desde principios de los años setenta Foucault distingue entre arqueología del saber, cuyo cometido es sacar a la luz las reglas de exclusión por las que dentro de los discursos se determina la verdad de los enunciados, y la investigación genealógica de las correspondientes prácticas. (Habermas, 1993, p. 297),

En la interpretación que Habermas hace de Foucault, tanto los discursos como las prácticas se abordan como si no estuvieran realizadas por los sujetos, sino que constituyen elementos sociales absolutamente impersonales, haciendo uso de esa manera de una forma cercana o idéntica al pensamiento estructural. El filósofo alemán ve en esto una disolución del sujeto. La tarea del historiador, para Foucault, consistiría

en desenmascarar estas estructuras, buscando seguir las discontinuidades que se dan en la historia, la labor del crítico es desenmarañar esos elementos poniendo de relieve su origen histórico, mostrando el proceso de constitución de ese comienzo en las sinuosidades y complejidades que fueron la condición de posibilidad de su existencia. En las investigaciones que hace Foucault se renuncia a cualquier teleología y sentido de la historia, con lo cual:

El ámbito de la historia, tal como Foucault se representa ahora las cosas, queda integralmente lleno por el acontecer absolutamente contingente del desordenado destello y desaparición de nuevas formaciones de discursos; en ésta pluralidad caótica de universos de discurso perecederos no queda lugar alguno para un sentido *global*. (Habermas, 1993, p. 303).

Habermas en estas lecciones llega a distinguir correctamente dos períodos en el pensamiento de Foucault: el arqueológico y el genealógico, donde el período ético termina siendo el gran ausente en la caracterización que hace del filósofo francés. Habermas explica el paso de la arqueología a la genealogía como un tránsito que hace Foucault -siguiendo en ésta consideración a Dreyfus y Rabinow- para superar los límites que del método arqueológico (donde el foco estaba en los discursos) con la correspondiente extensión en la genealogía (donde se toman en cuenta no solo los discursos sino las prácticas que los acompañan):

Este discurso devenido completamente autónomo, liberado de restricciones contextuales y condiciones funcionales, es decir, un discurso que *gobierna* y regula las prácticas que le subyacen adolece de una dificultad de principio. Como fundamentales se reputan las reglas accesibles en términos arqueológicos, que gobiernan la correspondiente práctica discursiva. Pero éstas reglas sólo pueden hacer comprensible un discurso en punto a sus condiciones de posibilidad; mas no bastan a explicar la práctica discursiva en su funcionamiento efectivo. Pues no hay reglas que puedan regular su propia aplicación. Un

discurso regido por reglas no puede regular por sí solo el contexto en que está inserto (...) Foucault escapa a ésta dificultad abandonando la autonomía de las formas de saber y sustituyéndola por una fundamentación en tecnologías de poder, y *subordinando* la arqueología del saber a una genealogía que explique la emergencia del saber a partir de las prácticas del poder. (Habermas, 1993, p. 321).

Habermas comprende correctamente que ésta extensión que hace la genealogía, donde los discursos se entrecruzan con las prácticas, le permite a Foucault esquivar el peligro del antropocentrismo y la filosofía del sujeto; lo que se podría criticar de la visión que perfila el filósofo alemán es la comprensión en términos de subordinación de las prácticas del poder sobre los discursos del saber, cuando, hablando de forma estricta, no hay una jerarquización *a priori* de esos dos elementos, sino que los análisis históricos deben poder distinguir ambos elementos y mostrar cual es el más relevante en cada contexto particular.

Resumiendo, hasta aquí se podría decir que Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad* se concentra en los dos primeros periodos teóricos de Foucault, los que corresponden a la arqueología y la genealogía, donde él comprueba que el correlato del antihumanismo foucaultiano es la disolución del sujeto, sea en los discursos o en el entramado funcionalista del saber-poder.

En contraste con estos artículos encontramos la conferencia titulada *La flecha en el corazón del presente*, donde Habermas revisa un poco sus viejas posiciones, pero las piensa desde una perspectiva en la cual Foucault ha tenido un momento de desaparición del sujeto y luego una especie de retorno. Esto coincidiría con un antihumanismo de juventud y una presunta retractación de madurez, donde la revalorización que el filósofo francés hace de la ilustración tendría como correlato una reivindicación del papel del sujeto y del humanismo. En esta conferencia Habermas se centra en el artículo foucaultiano *¿Que es la ilustración?* y hace una comparación en la valoración sobre Kant que hace Foucault, donde se contrasta al Kant crítico del

conocimiento del Kant crítico de la actualidad. El problema es que Habermas ve una contraposición donde se podría llegar a observar una coherencia si se analiza lo suficientemente en profundidad los textos para lograr ponerla de relieve. En el siguiente apartado se va intentar demostrar que existe una coherencia en los planteos foucaultianos.

El antihumanismo de la ontología crítica de nosotros mismos

En el primer apartado se ha visto a Foucault expresar una concepción antihumanista que cuestiona el valor del sujeto como lo entiende la modernidad, mientras que en el segundo apartado se observó a Foucault introduciendo la noción de sujeto y otorgándole un rol central en la medida en que puede encarnar el *éthos* moderno. En el tercer apartado se ha estudiado la interpretación de Habermas, la cual ve una contraposición entre las posiciones que se establecieron en los primeros dos apartados. En principio podría parecer que ambas posiciones son contradictorias entre sí, como lo ha visto de hecho el filósofo alemán, en ese sentido, para comenzar a desmontar éste malentendido, es importante recordar la autocrítica que realiza Foucault en la entrevista con Trombadori:

Cuando hablo de muerte del hombre, mi intención es poner fin a todo lo que quiere fijar una regla de producción, una meta esencial a esa producción del hombre por el hombre. En *Las palabras y las cosas* me equivoqué al presentar esa muerte como algo que sucedía en nuestra época. Confundí dos aspectos. El primero es un fenómeno en pequeña escala: la constatación de que, en las diferentes ciencias humanas que se desarrollaron -una experiencia en la cual el hombre comprometía, transformándola, su propia subjetividad-, nunca estuvo el hombre al final de los destinos del hombre.

Si la promesa de las ciencias humanas había sido hacernos descubrir al hombre, es indudable que no la cumplieron; pero, como experiencia cultural general, se

había tratado mas bien de la constitución de una nueva subjetividad a través de una operación de reducción del sujeto humano a un objeto de conocimiento.

El segundo aspecto que confundí con el precedente es que en el transcurso de su historia los hombres jamás cesaron de construirse a sí mismos, es decir, de desplazar continuamente su subjetividad, constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes y que nunca tendrán fin y no nos pondrían jamás frente a algo que sea el hombre. Los hombres se embarcan perpetuamente en un proceso que, al constituir objetos, al mismo tiempo los desplaza, los deforma, los transforma y los transfigura como sujeto. (Foucault, 2013, p. 74).

Esta autocrítica permite ver cómo se deslindan el terreno del saber y de la ética, por lo cual ambas valoraciones son perfectamente compatibles y armónicas entre sí y se plasma en dos valoraciones distintas que se hace, a su vez, de Kant. En este sentido se puede coincidir con la apreciación que hace Carlos Rojas Osorio:

Nuestro autor distingue en Kant al crítico del conocimiento y al Kant crítico del presente. A Foucault no le interesa la epistemología kantiana, la crítica del conocimiento; en cambio, le interesa la pregunta ilustrada por lo que somos en la actualidad. Pregunta que puede ser reiterada en cada presente. (...) Foucault se refiere a dos aspectos diferentes de Kant, la finitud o limitación de nuestro conocimiento y de nuestro ser y la actualidad de lo que somos; cuestiona al primero y elogia al segundo. (2018, pp. 26-27).

En *Las palabras y las cosas* el Kant de Foucault está restringido al ámbito del saber, posibilita la *episteme* moderna, y aquí el pensador francés considera a la modernidad como una época y un conjunto de saberes que la constituyen. En cambio, en *¿Qué es la Ilustración?*, Kant es tomado como el modelo del *éthos* moderno y se enmarca sobretodo en el ámbito de la ética, aunque no se desconocen el ámbito del saber y del poder, la modernidad es considerada como una actitud y una forma de relacionarse con

la historia desde el presente. Como bien menciona Juan Carlos Sánchez Antonio, la muerte del hombre no implica una cancelación del sujeto sino que se trata de “un descentramiento en su función epistemológica” (2018, p. 109), se trata de que Foucault realiza una crítica feroz sobre los supuestos antropológicos de la filosofía del sujeto, poniendo al sujeto constituyente entre paréntesis, des-centrado de su carácter fundador, entendiendo al sujeto no como una sustancia, como autoconstituyente y libre, sino que lo coloca al sujeto en una dimensión contextual, histórica y discursiva:

El mérito de Foucault es haber subrayado el carácter discursivo y social del sujeto. Él nos ha demostrado que, en la producción del sujeto, entran en juego diversas fuerzas procedentes de heterogéneas regiones sociales. Múltiples factores sociales, por lo general organizados por reglas anónimas que gobiernan el comportamiento y las acciones cognitivas de los individuos sin que éstos sean conscientes de ello. (Sánchez Antonio, 2018, p. 118).

Hay una complejización del abordaje que hace Foucault de la modernidad, rechazando la figura del “hombre” en el saber moderno, pero realzando la manera en que Kant permite re-pensar la relación con la historia, poniendo el foco no en el sujeto sino en los modos de subjetivación. Por eso mismo cuando Foucault debe decidir su pertenencia en alguna de las dos tradiciones críticas que inaugura el kantismo, la de una “analítica de la verdad” y la de una “ontología de nosotros mismos”, se decanta por la segunda:

Foucault ha situado en Kant el comienzo de las dos tradiciones críticas que recorren toda la filosofía moderna y que se presentan en cierto modo como *alternativas o polos opuestos*: una que estudia las condiciones que hacen posible un conocimiento verdadero, la ‘analítica de la verdad’ u ‘ontología formal de la verdad’; otra que se pregunta por la actualidad, por lo que somos nosotros mismos en el tiempo presente, y que adopta la forma de una ‘reflexión histórica sobre nosotros mismos’, una ‘ontología de nosotros mismos’ u ‘ontología del

presente' (...) La alternativa de estas dos tradiciones, una u otra, es, ella misma, el tema de la filosofía en la actualidad, el problema que toda filosofía se plantea de modo casi obligatorio. La primera forma de filosofía ha sido fundada por la gran obra crítica de Kant -aunque prolonga las cuestiones 'tradicionales' de la filosofía: ¿qué es el hombre?, ¿qué es la verdad?, ¿qué es el conocimiento? La segunda, que se opone a esas cuestiones tradicionales, nace también con Kant, precisamente con el texto *Was ist Aufklärung?*, y a ella pertenecen Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche, Weber, Husserl, Heidegger, la Escuela de Francfort y Foucault mismo, quien se incluye en esta tradición junto a esos autores. (De la Higuera, 2003, pp.27-28).

Foucault reconocía su obra filosófica "en la tradición crítica de Kant" (1999, p.363), pero vemos que esta tradición crítica tiene dos ramas, dos tradiciones, que atraviesan la modernidad, considerando esto hay un problema que subsiste: si ambas tradiciones las funda Kant y ambas son críticas, ¿por qué Foucault elige una y rechaza la otra? ¿Cuál es el motivo o los motivos que lo llevan a elegir una por sobre la otra? Se pueden encontrar elementos para explicar su opción por la "ontología de nosotros mismos" en su concepción de la razón:

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 hubieran podido alejar a continuación unos u otros acontecimientos. Creo que, de hecho, hay una autocreación 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 el 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. Y, además, hablando muy

esquemáticamente, lo que quería hacer en los años sesenta era partir tanto del tema fenomenológico, según el cual hubo una fundación y un proyecto esencial de la razón -del cual nos habríamos apartado por un olvido y al que hay que regresar ahora-, como del tema marxista o lukacsiano: existía una racionalidad que era la forma por excelencia de *la* razón misma, pero ciertas condiciones sociales (el capitalismo o más bien el paso de una forma de capitalismo a otra) habrían introducido una crisis en esta racionalidad, es decir, un olvido de la razón y una caída en el irracionalismo. Tales son los dos grandes modelos, presentados de una manera muy esquemática y muy injusta, respecto de los cuales me he intentado desmarcar. 1999, p.318).

Foucault se opone a pensar que existe una racionalidad única privilegiada que se puede descubrir u olvidar, en vez de eso postula que hay una multiplicidad de encarnaciones de la razón, que existen múltiples racionalidades. En ese sentido habría que distinguir la apreciación de la razón que se puede tener desde una “analítica de la verdad” y desde una “ontología de nosotros mismos”. Yágüez señala que la “analítica de la verdad”:

Apuntaba a la indagación por la legitimidad del conocimiento, por las condiciones de su validez. Foucault no trata la verdad desde este ángulo, pues a él nunca le interesó el problema estricto de su justificación, objetividad o validez. La crítica hecha por él a determinado ‘régimen de verdad’ o ‘juego de verdad’, la crítica, a las ciencias humanas, por ejemplo, no se refiere a esto, a sus deficiencias en cuanto a científicidad, a sus errores, a su falta de veracidad, etc. Foucault toma la verdad desde su *exterior*, en su positividad, como elemento, para observar cómo se produce, cómo se accede, qué efectos se derivan de su obtención, etc. (2015, p. 39).

Quien decide enmarcarse en la tradición crítica de la “analítica de la verdad” lo que hace es establecerse dentro de un “juego de verdad” y lo juega rigurosamente, instalarse

en ésta tradición crítica es similar a pensar que existe una sola racionalidad y que ella debe ser conservada y apuntalada filosóficamente con una “analítica de la verdad” que analice rigurosamente las condiciones de justificación, objetividad y validez para jugar seriamente dentro de un “juego de verdad” sin cuestionarlo. Foucault, en cambio, consideraba que había múltiples racionalidades, por lo que su búsqueda filosófica estaba signada por el intento de transformar el “juego de verdad” del presente, realizando un esfuerzo que acude a la historia para problematizar el presente, para diagnosticarlo, para experimentar su franqueo posible en la crítica de lo que somos, hacemos y pensamos. Quienes se inscriben en la ontología de nosotros mismos se deben interrogar por el presente alejándose del:

Análisis del momento presente como si éste 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. La solemnidad con que toda persona que mantiene un discurso filosófico refleja su propio momento me parece un estigma. (...) 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 -incluso sin esta solemnidad- que el momento en 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? (...) no concediéndonos la facilidad algo dramática y teatral de afirmar 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. No, es un día como los otros, o más bien es un día que nunca es completamente igual a los demás. (Foucault, 1999, p.325)

Este antihumanismo consecuente de Foucault lo obliga a incluirse dentro de la tradición crítica de la “ontología de nosotros mismos” antes que la “analítica de la verdad”, ya

que si se hubiera inscripto en esta última hubiera recaído en el humanismo que criticó en *Las palabras y las cosas*. De esta manera, se puede ver que el antihumanismo foucaultiano es coherente y se sostiene incluso en su última etapa donde la noción de sujeto es reinterpretada, pero poniendo el énfasis no en un supuesto carácter sustancial que tendría sino en el proceso de subjetivación por el cual se constituye y puede franquear su propio ser para *être autrement*.

Referencias bibliográficas

- Barros, Joao Roberto (2017). Genealogía y crítica-El debate Foucault/Habermas. *Revista Synexis*, 9 (1), pp. 98-111.
- Benente, Mauro (2012). El Foucault de Habermas bajo sospecha. *Revista Nómadas*, 35 (3), pp.119-145.
- Bornhauser, Niklas (2006). Entre identidad y la diferencia acerca de la lógica constitutiva del sujeto en el pensar de Jürgen Habermas y Michel Foucault _ una controversia pendiente. *Revista de Filosofía*, 62, pp.101-115.
- De la Higuera, Javier (2003). Introducción. En Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*. Tecnos.
- Deleuze, Gilles (2019). *Conversaciones*. (José Luis Pardo, Trad.). Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. (Rogelio Paredes, Trad.). Nueva Visión.
- Farfán, Rafael (1988). Habermas-Foucault: Dos diagnósticos de la modernidad. *Revista Sociológica*, (6), año 3, pp.201-214.
- Foucault, Michel (1968). *Las palabras y las cosas*. (Elsa Cecilia Frost, Trad.). Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1999). *Obras esenciales 3. Estética, ética y hermenéutica*. (Ángel Gabilondo, Trad.). Paidós.
- Foucault, Michel (2013). *La inquietud por la verdad*. (Horacio Pons, Trad.). Siglo XXI.

- Habermas, Jürgen (1985). La flecha en el corazón del presente. En *Ensayos políticos*. (Ramón García Cotarelo. Trad.). Península.
- Habermas, Jürgen (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. (Manuel Jiménez Redondo, Trad.). Taurus.
- Kant, Immanuel (1985). "¿Qué es la Ilustración?" En *Filosofía de la historia* (pp. 25-38). Fondo de Cultura Económica. (Texto original de 1784)
- Morey, Miguel (2014). *Lectura de Foucault*. Sexto piso.
- Rojas Osorio, Carlos (2016). Dos autocríticas de Foucault a *Las palabras y las cosas*. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, (1), pp.23-36.
- Sabot, Philippe (2007). *Para leer las palabras y las cosas*. (Heber Cardoso, Trad.). Nueva Visión.
- Sánchez Antonio, Juan Carlos (2018). ¿Muerte o descentramiento del sujeto en Michel Foucault?. *Claridades. Revista de filosofía*, (10), pp.107-149.
- Yágüez, Jorge Álvarez (2015). Introducción. Una ética del pensamiento. En Foucault, Michel. *La ética del pensamiento*. Biblioteca Nueva.