



Consagradxs a la historia: controversias en torno a la *episteme* moderna en el pensamiento de Michel Foucault

Consecrated to history:
controversies regarding the
modern *episteme* in Michel
Foucault's thought

TOMÁS BAQUERO CANO

(FACULTAD DE PSICOLOGÍA – UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES – ARGENTINA)

Recibido el 16 de marzo de 2021 – Aceptado el 10 de agosto de 2021

RESUMEN: El presente trabajo gira en torno a la afirmación de Foucault según la cual se considera a sí mismo parte de la *episteme* moderna. Existen en nuestro país dos publicaciones recientes –nos referimos a Elías Palti y a Manolo Rodríguez– que discuten con aquella famosa periodización de *Las palabras y las cosas*, proponiendo un nuevo corte que no habría sido considerado por Foucault. No solamente desde el punto de vista de las ciencias humanas sino de la ciencia en general parecería haber cierto consenso en señalar una ruptura epistémica en algún momento de la primera mitad del siglo XX. En este marco, nos interesa aquí proponer una interpretación de la afirmación foucaultiana que, sin negar dichas observaciones disciplinares, intenta restituir el sentido de dicha contemporaneidad con la *episteme* moderna que Foucault seguiría sosteniendo hasta sus últimos días. Para ello, nos centraremos en dos aspectos de la misma: el rol que cumple allí el conocimiento de la historia y la paradigmática figura de Kant.

PALABRAS CLAVE: Foucault – Nietzsche – *episteme* – modernidad – Kant

ABSTRACT: This work it is about Foucault's assertion that he considers himself part of the modern *episteme*. There are two recent publications in our country -Elías Palti and Manolo Rodríguez- that argue with that famous periodization of *The order of things*, proposing a new cut that would not have been considered by Foucault. Not only from the point of view of the human sciences, but of science in general, there seems to be a certain consensus in pointing to an epistemic rupture at some point in the first half of the twentieth century. In this framework, we are interested here in proposing an interpretation of Foucault's statement that, without denying these disciplinary observations, attempts to restore the sense of this contemporaneity with the modern *episteme* that Foucault would continue to sustain until his last days. To this end, we will focus on two aspects of it: the role played by the knowledge of history and the paradigmatic figure of Kant.

KEY WORDS: Foucault – Nietzsche – *episteme* – modernity – Kant

Tomás Baquero Cano es licenciado en Psicología (UBA), maestrando en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (UBA) y ex estudiante de Filosofía. Trabaja en investigación como becario UBACyT en problemáticas vinculadas a las condiciones históricas de la construcción de conocimiento, especialmente a través del pensamiento de Michel Foucault. Es docente en la asignatura Teoría y Técnica de Grupos de la carrera de Psicología (UBA). Es autor de *La vida no es algo personal* (Red Editorial, 2020).

“Foucault siempre ha sido, incluso en lo que más tiene de foucaultiano, un lector de Kant”

EDGARDO CASTRO, *Prefacio a Introducción a la Antropología...*

“...más allá de la consabida disculpa de que los tiempos de Kant no son los nuestros. Pues si tomásemos tal disculpa en serio, no sé entonces qué haríamos ahora preocupándonos de su pensamiento”

FÉLIX DUQUE, *¿Hacia la paz perpetua o hacia el terrorismo perpetuo?*

Introducción

Hoy, la noción de *episteme* –con mayor o menor distancia del que podríamos llamar su sentido “técnico”– se ha introducido en distintas discusiones y reflexiones políticas y conceptuales como nombre general de aquello que puede pensarse en una época, de aquello que caracteriza un período de tiempo en función de sus reglas generales para ver y hablar. Pasaje a la circulación que no deja de ser hasta cierto punto llamativo, cuando, para la militancia de los años 70, *Las palabras y las cosas* era visto como un libro “de pequeño burgués que no entendía nada”.¹ Sucede quizás que, aun si la especificidad de la noción radica en una reflexión en torno a las ciencias, aparentemente árida y lejana para parte de la inquietud política, es cierto que las periodizaciones que encontramos en *Las palabras y las cosas* poseen fuertes correlatos en otros de sus trabajos. Tanto en *Historia de la locura*, *La voluntad de saber* o *Vigilar y castigar*, podemos encontrar segmentaciones temporales similares: el análisis del Hospital General y la concepción propiamente moderna de la locura, el estudio de la emergencia del biopoder, entre las sucesivas olas anatómo y bio-políticas que se consolidarían hacia el siglo XIX o, por ejemplo, el rol que juega allí la tríada ciencia-saber-poder en disciplinas como la estadística o la psiquiatría. Teniendo a la vista este marco amplio, quisiéramos dedicar este trabajo a reflexionar

¹ Canavese, Mariana, *Los usos de Foucault en la Argentina: Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, p.53.

en torno a las implicancias de que Foucault, al escribir *Las palabras y las cosas*, haya afirmado que se consideraba a sí mismo como siendo aun parte de la *episteme* moderna. La pequeña hipótesis que quisiéramos proponer es que, además de las consideraciones sobre el así llamado *hombre* y el sueño antropológico moderno, resulta central para este interrogante la función que el conocimiento de la historia ocupa en su pensamiento. En primer lugar, por el rol que éste cumple en *Las palabras y las cosas*. Pero también dado que, del mismo modo que el biopoder es facilitado en términos de saber por aquel famoso “umbral de modernidad biológica”,² el conocimiento de la historia, su relato, es una cuestión central que se encuentra en juego en los mecanismos de la biopolítica, como habría observado repetidamente en el curso traducido como *Defender la sociedad*.³

1. La episteme moderna

Para comenzar, entonces, deberíamos en primer lugar intentar situar de modo general la noción de *episteme*. La arqueología foucaultiana tiene por objeto de estudio el saber. Esto es, no se trata directamente de disciplinas científicas ni tampoco de los conocimientos que han sido alcanzados en una época, sino del “conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva”.⁴ ¿Cuáles son las regularidades que, en cada época, pueden vislumbrarse como suelo común más allá de las aparentes contradicciones entre elementos que parecerían ser anacrónicos entre sí? Se trata de una pregunta sincrónica, que pone en relación los discursos de un mismo período, ya sea entre ellos o respecto a las prácticas e instituciones de su tiempo, buscando una mirada de conjunto. Se busca, a partir del análisis de esta regularidad, acceder a “aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías”.⁵ Al interior de este interrogante general por

² Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, trad. U. Guiñazú, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, p.135.

³ Aclaración acerca de las traducciones de las citas. En caso de haberse utilizado una traducción al español de las fuentes, consignamos al pie de página la edición correspondiente. En los casos en que referimos a las ediciones en francés, la traducción es propia.

⁴ Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, trad. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 237.

⁵ Foucault, Michel, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 15.

el saber –que de común acuerdo puede decirse que abarca sus publicaciones de la década del 60– es que encontramos la noción de *episteme*, cuya obra fundamental es *Las palabras y las cosas* (1966). Allí damos con una definición que podríamos llamar de “sentido amplio”, y que coincide aproximadamente con lo que sería su uso más difundido: “en una cultura y a un momento dado, jamás hay más que una *episteme*, que define las condiciones de posibilidad de todo saber. Ya sea el que se manifieste en una teoría o aquel que está silenciosamente investido en una práctica”.⁶ Este tipo de definiciones tan laxas, sumadas a las cuestiones metodológicas, han sido el objeto principal de las críticas que el libro ha tenido en los años posteriores a su publicación: ¿es que acaso la *episteme* es una entidad separada de la que se deriva analíticamente lo que se piensa en una época?, ¿se trata de una prescripción de reglas que pesan desde el exterior sobre las prácticas?⁷ Estamos ciertamente en un terreno aun fuertemente ligado a la influencia del estructuralismo que en los años siguientes comenzaría a desgajarse. Fruto de diversas interpelaciones, a modo de réplica por parte de Foucault, poseemos hoy un volumen no desdeñable de entrevistas y escritos que culminarían en la publicación de *La arqueología del saber*. En este libro, dedicado a la reflexión metodológica, encontramos un sentido más estrecho de la noción de *episteme*, según la cual se trataría de un caso particular de análisis al interior del trabajo sobre el saber y las formaciones discursivas en general. A diferencia de *Historia de la locura*, donde encontramos el análisis de las relaciones entre el saber sobre la locura e instituciones como el Hospital General, la *episteme* se dirigiría al estricto estudio de las ciencias y de sus relaciones entre sí en el marco de una época, como análisis inter-discursivo. Es entonces que puede leerse esta nueva definición: la *episteme* “es el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza en el nivel de las regularidades discursivas”.⁸ Desde luego, este cambio se enmarca en transformaciones más generales en su pensamiento que no se limitan a esta noción. Nos interesa este contraste simplemente para tener una aproximación a su uso no rigurosamente homogéneo.

⁶ *Ibid.*, p. 179.

⁷ Al respecto, cf. Castro, Edgardo, *Introducción a Foucault*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015; Revel, Judith (2010) *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014.

⁸ Foucault, Michel, *La arqueología... op. cit.*, p. 249.

Así, la arqueología se dedica, ante todo, al estudio de las *condiciones históricas de posibilidad* del conocimiento. El carácter “histórico” es hasta cierto punto claro, se trata de que no puede decirse ni pensarse cualquier cosa en cada momento, y que allí radica el aspecto concreto o de archivo del análisis. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico y siguiendo, por ejemplo, a Edgardo Castro,⁹ pensamos que al leer *condiciones de posibilidad* no deberíamos escatimar en reminiscencias kantianas. En *Las palabras y las cosas* pueden hallarse, por ejemplo, expresiones como la de “categoría de pensamiento” para referirse a este análisis de estas condiciones históricas de posibilidad.¹⁰ Cada *episteme* poseerá ciertas condiciones de posibilidad en este sentido profundo, y así es que Foucault llegará a decir que para la *episteme* moderna la Historia será el “modo de ser de todo aquello que nos es dado en la experiencia”.¹¹ La cercanía con el vocabulario kantiano no puede ser más explícita y, al mismo tiempo, lo que se dice no cesa de alejarse: esas condiciones de posibilidad no aspiran a universalidad de ningún tipo y, de hecho, dan lugar a existencias que son calificadas como un “centelleo precario”.¹² En cierto sentido, la pregunta foucaultiana implica una reunión entre la pregunta por lo trascendental y lo histórico que nos obliga a dejar de ver allí una disyunción excluyente. De otro modo, nos dejamos llevar a críticas externas sin introducirnos en lo que está en juego en la cuestión de la *episteme*, como aquella de la que se defiende Foucault al aclarar “yo no he hecho la historia de un trascendental sincopado”.¹³ Sintetizando entonces, en torno a la noción de *episteme* sucede que el análisis de archivo y la reflexión histórica se reúnen con las preguntas kantianas por las condiciones de posibilidad y, además, esto sucede en distintos niveles: a veces de un modo más general, a veces restringiéndose a una reflexión estrictamente dedicada a las ciencias.

Dada la amplitud de los asuntos implicados en la *episteme* quisiéramos intentar acotarla hacia uno de sus aspectos. Pensamos que, a

⁹ Cf. Castro, Edgardo, “Foucault, lector de Kant (Prólogo)” en Foucault, Michel *Una lectura de Kant: Introducción a la Antropología en sentido pragmático*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

¹⁰ Foucault, Michel, *Les mots et... op. cit.*, p. 46.

¹¹ *Ibid.*, p. 231.

¹² *Ibidem*.

¹³ Foucault, Michel, “Réponse à une question” en *Dits et écrits I. 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994, p. 677.

los fines de este escrito, es necesario destacar el fuerte componente metodológico de la noción. Antes que ser una entidad de la que se debate por su existencia, podría pensarse como una noción operativa dentro de una dinámica de investigación que permite a Foucault avanzar.¹⁴ En este sentido, podríamos referirnos a la ejemplar capacidad de precisión y síntesis de Manolo Rodríguez: “la *episteme*, en la visión foucaultiana, es un ordenamiento general de saberes en la que todo lo que se conoce y se puede conocer en determinado momento histórico puede ser relacionado, sin importar el salto de registros”.¹⁵ O, como lo ha precisado el propio Foucault dentro de la revisión posterior a *Las palabras y las cosas*, la *episteme* puede pensarse como “un campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de relaciones”.¹⁶ En este sentido, la afirmación de Foucault de que en cada momento histórico “jamás hay más que una *episteme*” –que hace parte de la definición que llamábamos “laxa”– revela estas controversias implicadas: ¿es *una* y por eso nos dirigimos a tratar de elucidarla o, al contrario, dado que la unidad es introducida metodológicamente a partir de una pregunta por la regularidad común a una época es entonces que damos siempre con *una*, pudiendo variar en función del modo de trabajar con el archivo? En cierto sentido, las múltiples tensiones que rodean *Las palabras y las cosas* parecerían inclinar siempre la balanza, antes que dando una última palabra, hacia aquello que permite cada vez más interrogantes. Más que introducirnos a la *episteme* moderna –como si se tratara de la arqueología de las ciencias humanas y no de una arqueología de ellas–, quizás se trata de la introducción de la *episteme* moderna, de sus alcances y sus implicancias, de sus usos, de las razones que nos harían interrogarnos por ella.

Finalmente, entonces, encontramos en la periodización de *Las palabras y las cosas* que, hacia el fin del siglo XVIII, habría nacido la *episteme* moderna. Ésta rompe con una época clásica que posee

¹⁴ Desde luego, se trata de un posicionamiento en medio de una discusión sumamente ardua al interior del estructuralismo, acerca de la entidad que deba darse a los hechos de estructura. Este primado metodológico en la interpretación puede encontrarse, por ejemplo, en Bourdieu ([1980], *El sentido práctico*, trad. Dilon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015) o Descola ([2005], *Más allá de naturaleza y cultura*, trad. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2012).

¹⁵ Rodríguez, Pablo Manolo, *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*, Buenos Aires, Cactus, 2019, p. 18.

¹⁶ Foucault, Michel, “Réponse...”, *op. cit.*, p. 676.

sus notas fundamentales en el pensamiento de lo infinito, de modo que todo lo finito se revela siempre como imperfección, por ejemplo, como los atributos del *cogito* cartesiano. De allí que la figura clásica central sea, por supuesto, Dios. La época moderna, en ruptura con ella, se dedicará al pensamiento de lo finito: se trata de una época de la *analítica de la finitud*, de una finitud constituyente de corte kantiano que, desde ahora, se toma como medida del mundo.¹⁷ Un paso de la metafísica a las ciencias que, poco a poco, verá nacer las ciencias de lo humano: si lo finito puede conocerse a partir de lo finito, de ahora en más el análisis de la vida, el trabajo y el lenguaje otorgarían las claves de una nueva antropología. Desde entonces, lo humano devendrá al mismo tiempo sujeto fundante del conocimiento y objeto posible de él.

Dentro de este marco amplio de las ciencias humanas, como decíamos, nos interesa particularmente acentuar las notas kantianas de esta caracterización, ya que en *Las palabras y las cosas* Foucault ha escrito que “la crítica kantiana, en cambio, es el umbral de nuestra época moderna”.¹⁸ Lejos de ser un pasaje aislado –Kant no lo perdonaría– años después Foucault escribiría, en aquella entrada en la que hizo un *racconto* de sí mismo en tercera persona, que “si Foucault se inscribe en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant”.¹⁹ Kant es, a la vez, filósofo ejemplar en el análisis histórico de la *episteme* moderna –es decir, objeto de archivo– y herramienta de análisis para la propia conceptualización de las *epistemes*. Por otra parte y al mismo tiempo, hemos señalado que la Historia es el modo en que las cosas se dan a la experiencia para la *episteme* moderna y, a través de sus distintas derivas minoritarias, la reflexión histórica será el modo de penetrar esta reflexión kantiana hasta darle una nueva forma. Todo parecería indicar, entonces, que el propio método foucaulteano tiene una relación muy especial con la *episteme* moderna. En este sentido quisiéramos dedicarnos a reflexionar en torno a las continuidades y discontinuidades respecto de ella: ¿en qué sentido somos o no somos contemporáneos de dicha *episteme*?, ¿qué quiere decir que Foucault se haya suscripto a sí mismo como partícipe de ella?, ¿qué nos dice que una de las últimas producciones de

¹⁷ Cf. Foucault, Michel, “L’analytique de la finitude” en *Les mots...* op. cit.

¹⁸ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Frost, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, p. 257.

¹⁹ Citado por Castro, Edgardo, “Foucault, lector de Kant...”, op. cit., p. 29.

Foucault, dedicada precisamente a la crítica del presente, haya sido un retorno a la pregunta kantiana por la Ilustración? Desde luego, ha habido cambios fundamentales en su pensamiento en todo este trayecto, y el sentido de esta referencia a la obra de Kant no es el mismo. Se trata aquí simplemente de señalar la permanencia del autor a pesar de la transformación de los interrogantes, de tomarla como hilo conductor para postular una interpretación en torno a la cuestión de la *episteme* moderna. Como ha escrito Foucault en *El nacimiento de la clínica*, pensamos que la nota fundamental de esta pertenencia se encuentra en esto que parece ser al mismo tiempo aquello de lo que queremos tomar distancia y las herramientas que poseeríamos para hacerlo: “estamos consagrados históricamente a la historia, a la construcción paciente de discursos sobre discursos, a la tarea de oír lo que ya ha sido dicho”.²⁰

2. Querellas en torno a la episteme moderna

Dentro de este marco general de la arqueología, podemos ahora preguntarnos por las afirmaciones foucaulteanas en torno a su pertenencia a la *episteme* moderna. Resulta de mucho interés aquí que, según hemos intentado destacar, la noción de *episteme* tiene un fuerte carácter metodológico. En cierto sentido, se podría decir que la mayor parte de su valor proviene de los interrogantes que hace posibles y de los estudios concretos, de archivo, a los que logra dar cuerpo y lugar. A nuestro entender, esto sitúa la interrogación por nuestra relación con la *episteme* moderna en un nivel particular: no se tratará tanto, creemos, de que sea cierto o no que estemos aun en esta *episteme*, sino más bien de cuál es el sentido de afirmar esto, para qué, qué herramientas o limitaciones podría ocasionar.

Contamos en nuestras latitudes con al menos dos sesudos trabajos que, con mucho rigor y razones precisas, han discutido esta pervivencia de la *episteme* moderna. Nos referimos, desde luego, a Elías Palti y Manolo Rodríguez. En su libro *Una arqueología de lo político*, Palti introduce como hipótesis original que, tras la *episteme* clásica y la moderna, podría ubicarse un quiebre en el siglo XX que daría lugar a la así llamada Era de las Formas. Ella “surge en el siglo XX

²⁰ Foucault, Michel, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, trad. Perujo, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 17.

como resultado del quiebre de los supuestos evolucionistas-teleológicos propios de la Era de la Historia –un giro conceptual que pasó inadvertido en la reconstrucción arqueológica de los sistemas de saber que realizó Foucault”.²¹ Este corte se vería, por ejemplo, en la física de los campos que culmina con la teoría general de la relatividad, o en la corriente gestáltica en psicología, bajo nociones como las de *totalidad* y *estructura*. Esta lectura del siglo XX permitiría pensar, por ejemplo, la pertenencia al mismo suelo común de líneas de pensamiento comúnmente opuestas como lo son la fenomenología y el estructuralismo. Es decir, la ruptura con la *episteme* moderna está en este caso al servicio de pensar –de un modo estrictamente foucaulteano, fiel a su método– las regularidades subyacentes por debajo de las contradicciones aparentes en el siglo. Perspectiva que, por supuesto, sería imposible esperar del autor que ha publicado en 1966 *Las palabras y las cosas*, en medio del propio siglo. En el caso de Rodríguez se trata, a trazo grueso, del sitio que la estadística podría haber ocupado en el trabajo arqueológico foucaulteano. Si bien se trata de una cuestión no menor en el devenir de la biopolítica, ésta habría tenido consecuencias más extensas que las entrevistas por Foucault, propias de la ruptura efectuada por la cibernética: “la estadística va mucho más allá, y aquí es donde comienza la construcción de un archivo distinto al que construyó Foucault para la *episteme* moderna”.²² Es curioso que, en algún sentido y si bien los autores no lo afirman de este modo, podría pensarse que allí se encuentra presente este primado metodológico de la noción de *episteme*. Es decir que, en tanto método de trabajo, antes que dar con ciertas estructuras formales dadas de una vez y por todas, permanece como un interrogante abierto que es incluso capaz de transformarse a sí mismo. Por ejemplo, en la mirada de Palti sobre la relación entre la fenomenología y el estructuralismo, repitiendo el gesto de buscar este espectro común a una época allí donde las lecturas rápidas solamente ven esfuerzos separados. O bien, en el caso de Rodríguez, aprovechando la maleabilidad de un archivo que no se encuentra determinado de antemano al trabajar con la noción de *episteme*, avanza en un trabajo que le permite nuevos campos de indagación:

²¹ Palti, Elías, *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2018, p. 16.

²² Rodríguez, Pablo Manolo, *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*, Buenos Aires, Cactus, 2019, p. 63.

trazar un estudio arqueológico que recupere el lugar central de la teoría de la comunicación, la termodinámica y la Teoría Matemática de la Información.

A nuestro entender, estos dos casos son a todas luces foucaulteanos. En el sentido de que, si discuten las periodizaciones del francés, lo hacen ante todo abandonándolo para conservar su espíritu. Por eso, antes que contradecirse o disputarse, pensamos que, desde una metodología arqueológica, suponen vías simultáneas e independientes de indagación, según diferentes intervenciones sobre el presente, según los diferentes modos de realizar esos saltos de registro de los que hablaba Rodríguez. En el caso de Palti, intentando pensar la especificidad latinoamericana; en el de Rodríguez, un mundo tendido sobre algoritmos. Ahora bien, no pocas de las razones aludidas por estos dos autores habrían estado también a la vista de Foucault: la teoría de los campos, la cibernética, las modificaciones en biología molecular. De hecho, tenemos el caso de Deleuze que, con una distancia temporal que no puede considerarse extensa, pensaba ya estos usos de su pensamiento. Si Foucault puntuó especialmente la literatura, agregará Deleuze como parte de este cuadro arqueológico que

ha sido necesario que la biología se transforme en biología molecular, o que la vida dispersada se agrupe en el código genético. Ha sido necesario que el trabajo dispersado se agrupe o se reagrupe en las máquinas de tercer tipo, cibernéticas e informáticas.²³

A pesar de todas estas posibilidades, contamos con un Foucault que –ya no en 1966 sino en 1984– sigue viviéndose kantiano respecto al modo de interrogar sobre el presente. Creemos entonces que, sea cual fuere la posición que adoptemos, lo cierto es que aquí se encuentra un problema no fácilmente soluble. A través de esta perspectiva metodológica, no se trataría de las razones por las cuales cierto recorte histórico sería más o menos cierto, sino de la utilidad práctica que tiene, para un estado de cosas, adoptar una u otra perspectiva. Un poco, quizás, como decía Deleuze, sabiendo que “en un sentido una objeción siempre viene de afuera. Si no, se la hubieran hecho ellos mismos. Las personas no son idiotas”.²⁴ Habría que con-

²³ Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. Vázquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987, p. 168.

²⁴ Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, trad. Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008, p. 363.

fiar, entonces, en que esta afirmación tiene sus razones, para poder preguntarnos cuáles son. ¿Qué hace insistir a Foucault en lo que da a pensar la continuidad con la *episteme* moderna, en los beneficios o los dolores de considerarse habitando –al menos hasta cierto punto– un mismo orden que Kant? Como ha dicho también Deleuze, “una época no es una forma vacía. Si hablo de época clásica, es respecto a tal o cual problema. Es muy variado, un mismo periodo puede formar una época por relación a tal dominio o a tal corpus y no formarla por relación a tal otro”.²⁵ Podemos preguntarnos, entonces, por el problema que hace época aquí para Foucault.

La pregunta que queremos introducir –y que no es solo un juego de palabras– sería: ¿cómo se piensa la ruptura histórica con la época que, precisamente, vio nacer la idea de una ruptura histórica? Este interrogante, pensamos, se encuentra en el centro de la tensión que Foucault y su propio filosofar histórico poseen en relación a la *episteme* moderna. Hacia fines del siglo XVIII, afirma Foucault, se habría dado comienzo a “una positividad de la cual nosotros, sin duda, no hemos salido por completo”.²⁶ Acaso inquiete, por ejemplo, que este sea el adjetivo elegido para el trazo del período. Quizás llamarnos modernxs produzca hoy aún más extrañeza que en la década del 60. Sin embargo, la observación de Foucault va más allá de la crítica genérica de eso que llamamos *modernidad*. Nos habla del umbral que va de la “época clásica” a la “modernidad”, y acota: “pero poco importan las palabras mismas –digamos de nuestra prehistoria a eso que nos es todavía contemporáneo”.²⁷ Lo central sería, en todo caso, una ruptura que habría instaurado un nuevo orden del pensamiento, cuya positividad estaría signada por el sueño antropológico y un determinado conocimiento ligado a la historia. Por cierto, no se trata simplemente de un suelo homogéneo que se habría abierto continuando sin más hasta nuestros tiempos. Respecto a la figura del *hombre*, tanto la etnología como el psicoanálisis se sitúan en *Las palabras y las cosas* como esbozos fundamentales de fugas de dicha *episteme*. El *leitmotiv* de la obra, como es sabido, es precisamente el anuncio de la pronta muerte del hombre. Sin embargo, es llamativa la filiación entre ciertas notas fundamentales de esta *episteme* y

²⁵ Citado por Rodríguez, Pablo Manolo, *Las palabras...*, op. cit., p. 76.

²⁶ Foucault, Michel, *Les mots...*, op. cit., p. 232.

²⁷ *Ibid.*, p. 315.

las herramientas que Foucault pone en juego para direccionar estos posibles fines de la misma. ¿Qué relación posee con el propio pensamiento de Foucault, aun cuando se sitúe en una estela crítica? Todo sucede como si aquella afirmación sobre el estar consagradxs a la historia de manera histórica nombrara esta suerte de coincidencia paradójica entre lo que se critica y las herramientas a partir de las cuales se intenta llevar adelante esta crítica. Paradoja que será persistente en su obra, pues unos años después encontramos aquel pasaje de *Vigilar y castigar* donde declara estar haciendo una “historia del presente”²⁸ y, por supuesto, encontramos luego en *¿Qué es la Ilustración?* la pregunta por una posible ontología de nosotrxs mismxs que es, al mismo tiempo, una ontología del presente. Intentemos, entonces, perseguir esta línea particular de las consideraciones sobre la *episteme* moderna, centradas en la cuestión de la Historia.

3. El dispositivo histórico

Para situar la cuestión de la Historia en el pensamiento de Foucault, a propósito del interés que nos convoca, quisiéramos tomar dos vías simultáneas. Por un lado, una estrictamente arqueológica, ligada a *Las palabras y las cosas*, que estaría centrada en la noción de *saber*, en el trabajo sobre determinados cuerpos de conocimientos y que atiende especialmente a los cortes sincrónicos para sus análisis. Por otro, una ya teñida por la pregunta genealógica, que incorpora la noción de *poder* y que atiende particularmente a las lecturas diacrónicas de la historia, presente en el curso que ha sido traducido como *Defender la sociedad*. Desde un punto de vista arqueológico –es decir, pensando la historia en tanto disciplina de conocimiento– Foucault observa que antes de la época clásica el trabajo de quienes escribían la historia se asemejaba a aquel efectuado al confeccionar los anales, dedicado a repetir y registrar lo que ha sido visto. Refiriéndose a la historia natural, por ejemplo, indica que su trabajo “no se definía tanto por la mirada como por la repetición”.²⁹ Hacia el siglo XVII se introducirían una serie de transformaciones que, poco a poco, buscarían abrir espacios específicos de claridad:

²⁸ Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009, p. 40.

²⁹ Foucault, Michel, *Les mots...*, op. cit., p. 143.

distinciones concretas que comienzan trabajos de archivo, clasificaciones exhaustivas pero acotadas. Al decir de Foucault, se trata de una nueva manera de hacer historia que implica cierta articulación del discurso y la mirada en la captación de las cosas. A lo largo del siglo XVIII, este nuevo enciclopedismo ilustrado, que se habría visto reflejado en bibliotecas y archivos, habría abierto las puertas a un siglo XIX dedicado a una historia con pretensiones de verdad, exhaustivamente atento a la rigurosidad de los hechos. Es así que, a partir del siglo XIX, la *Historia* “no debe entenderse aquí como la recopilación de las sucesiones de hecho, tal como ellas han podido ser constituidas; es el modo de ser fundamental de las empiricidades, aquello a partir de lo cual son afirmadas, poseídas, dispuestas y repartidas en el espacio del saber para eventuales conocimientos, y para ciencias posibles”.³⁰ La Historia, en la *episteme* moderna, es el modo de ser de las cosas, la forma en la que se dan a la experiencia. Antes que ser una relación meramente temporal, cronológica, la historia es aquello que define el ser de las cosas que pueden conocerse. En este sentido, nos dice, si la época clásica pensaba a partir de una metafísica que intentaba recorrer la distancia entre las cosas naturales y la Naturaleza, o entre la errada percepción humana y el entendimiento divino –pensemos, por ejemplo, en Descartes–, a partir del siglo XIX este procedimiento existiría entre la historia y la Historia. La historia toma a su cargo dos cuestiones distintas que, según Foucault, forman una grieta que quizás no haya podido salvarse nunca: por un lado, la historia se ocupa del registro y la memoria de la sucesión de los hechos acontecidos, por otro lado, es esta suerte de ámbito en el cual se busca reconocer el modo de ser de las cosas, aquel al cual se le pide que responda a la pregunta acerca del sitio que ocupan en el mundo (o el que deberían ocupar).

En primer lugar, entonces, la historia en la *episteme* moderna ocupa el sitio de una torsión en el *saber*: hace parte de una transformación mayor de lo que es posible pensar. Es, como habíamos mencionado, el nuevo modo en que las cosas se dan a la experiencia. Por otro lado, sabemos también que, en el pensamiento de Foucault, toda transformación en el saber implica efectos en aquel par indisociable que es el poder. Así como las transformaciones en la estadística o el conocimiento biológico permiten intervenciones sobre el cuerpo

³⁰ *Ibid.*, p. 231.

social antes impensadas, esta transformación de la Historia producirá sus efectos. Para seguir estos *efectos* es necesario abandonar *Las palabras y las cosas* y dirigirnos, diez años después, a sus cursos en el Collège de France. ¿Qué mutación en los efectos del saber histórico sobre las otras prácticas corresponden a estas transformaciones ya delimitadas por la arqueología? Si en su sentido tradicional la historia se trataba de contar la gloria ininterrumpida de poder, de dejar registro de las hazañas y la magnificencia del soberano, a partir del siglo XVII comenzará a nacer una historia que “formula la desdicha de los antepasados, los exilios y las servidumbres”.³¹ Si hasta entonces se trataba de la historia del poder, ahora comenzaba –paralelamente, por supuesto– la de sus abusos. El postulado de que “la historia de los fuertes acarrea consigo la historia de los débiles va a ser sustituido por un principio de heterogeneidad: la historia de unos no es la historia de los otros”.³² Esta especificidad del saber histórico se torna un territorio posible para habitar por parte de las prácticas sociales en general, para las maneras de vivir y resistir: el discurso histórico ahora “desgarra la sociedad”.³³ Así, a partir del siglo XVII y acentuadamente hacia el XVIII, Foucault ubica la emergencia de una sociedad “cuya consciencia histórica no se centra en la soberanía y el problema de su fundación, sino en la revolución, sus promesas y sus profecías de liberaciones futuras”.³⁴ Así como la biopolítica requiere de la estadística, comenzaría aquí a surgir lo que será otro de sus puntos de apoyo: el relato histórico. Éste habría tocado el saber administrativo monárquico, haciendo posible algo que para Foucault es una de las estrategias más recurrentes en las disputas en relación al poder: *confiscar* ciertas fuerzas, darles un sentido distinto al que tenían. Llegado cierto punto, nos dice, “el relato histórico y el cálculo político (...) tienen el mismo objeto”.³⁵

Hay una cosa en común entre estas dos miradas que parten o bien del *saber* o bien del *poder* que es, por así decirlo, la extrañeza con la que se nos presentan las formas anteriores a la *episteme* moderna y, como contracara, la familiaridad de esta última. En gene-

³¹ Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, trad. Pons, Buenos Aires, FCE, 2001, p.72.

³² *Ibid.*, p. 71.

³³ *Ibid.*, p. 74.

³⁴ *Ibid.*, p. 79.

³⁵ *Ibid.*, p. 159.

ral, las observaciones históricas foucaulteanas se aparecen como el saber ya sabido de la clínica psicoanalítica: luego de que ese cambio ha acontecido, nos parece imposible imaginar que no sea algo obvio desde siempre, que existió un momento en que no resultaba obvio el hecho de que el conocimiento del pasado fuera una forma de intervención política. La novedad que se introduce, para Foucault, es esa:

Se trata, por eso mismo, de modificar, en su propio dispositivo y su equilibrio actual, las relaciones de fuerza. La historia no es simplemente un analizador o descifrador de fuerzas, es un modificador. Por consiguiente, el control, el hecho de tener razón en el orden del saber histórico, en síntesis, decir la verdad de la historia, significa, por eso mismo, ocupar una posición estratégica decisiva.³⁶

Tanto se desee privilegiar el punto de vista político o el epistémico, vinculado a las ciencias en general, desde esta perspectiva el fin del siglo XVIII ha visto nacer una transformación profunda de los modos del pensamiento que Foucault no duda en nombrar como uno de los más radicales de la historia de occidente. Liberado este demonio oscuro y glorioso que es la Historia, “esta cuestión apremiará incansablemente la filosofía de Hegel a Nietzsche y más allá”.³⁷ La magnitud de la transformación del fondo a partir del cual pensamos haría incluso difícil precisar sus implicancias, sus continuidades y distancias con respecto al presente, o al menos al de 1966. “De Hegel a Nietzsche”, nos dice Foucault, coincidiendo con el título de la canónica obra de Löwith que, entre otras cuestiones, se dedica a situar las coordenadas de ese “sexto sentido” del siglo XIX que ha sido, precisamente, el sentido histórico.³⁸ Escribe allí, en 1939, que “todavía hoy el historicismo, entendido como creencia en el sentido de la historia, constituye la religión de la gente «cultas», cuyo escepticismo es demasiado débil como para poder prescindir de toda fe”.³⁹ Es claro que todo historicismo humanista o con esta fe providencial en el progreso está hoy puesto en entredicho luego de las políticas concentracionarias en nombre de la razón del siglo XX.

³⁶ *Ibid.*, pp. 160-161.

³⁷ Foucault, Michel, *Les mots...*, op. cit., p. 232.

³⁸ Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. Estiú, Buenos Aires, Katz, 2012, p. 238.

³⁹ *Ibid.*, p. 284.

Sin embargo, a nuestro entender, la agudeza de la pregunta arqueológica va más allá: no se pregunta ni por el conocimiento actual ni tampoco por la opinión general, baja más hondo a las condiciones mismas que hacen posibles, incluso, las divergencias sobre estas cuestiones. Kant, en su texto titulado “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, considera que el diagnóstico histórico para la humanidad no puede tener más que tres opciones: o vamos en “retroceso”, o nos encontramos en un “estancamiento”, o nos dirigimos decididamente hacia el “progreso”.⁴⁰ Quizás podría pensarse que las imágenes distópicas de la industria cultural son efectivamente contradictorias con un orden del pensamiento ligado a las preguntas por el progreso humano hacia lo mejor. Sin embargo, tal vez sea más preciso pensar que estas expresiones tal vez hagan parte de un suelo común que, a falta de la posibilidad de pensar de nuevo, siguen explotando los posibles de esta vieja *episteme*.

La exasperación foucaultea, creemos, no tiene que ver con que esto no pueda pensarse críticamente. La crítica y la distancia con estas ideas de progreso de la Historia pueden ser abismales y agudas, lo que es distinto a poder concluir, entonces, que nos encontramos en un punto de partida distinto para el pensamiento. Lo que sucede, en todo caso, es que buena parte de las herramientas histórico-críticas con las que intentamos preguntarnos por lo actual para lograr percibir esa ruptura con eso que ya no somos provienen de esta época respecto a la que buscamos distancia. Habrá que ver si la genealogía nietzscheana puede ser finalmente aquí el parteaguas, pero hasta este punto se trata de la formulación ejemplar de *¿Qué es la Ilustración?* cuando Foucault la comprende, a partir del escrito de Kant, ante todo como una “actitud crítica” que busca responder a la pregunta *¿qué pasa hoy?* Siendo así, se pregunta Foucault, ¿puede la pregunta ilustrada llevar su crítica más allá de sus orígenes para convertirse en una suerte de dispositivo que trascienda la *episteme* que le ha dado origen? En todo caso, no se duda de las virtudes de la crítica histórica y de su efectividad política, al contrario, pero reconocer esta eficacia como algo dado por supuesto –siguiendo *Defender la sociedad*– es precisamente mantener nuestras raíces en la *episteme* moderna. Creemos que la diferencia en los trabajos de

⁴⁰ Kant, Immanuel, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” en *Filosofía de la historia*, trad. Imaz, Madrid, FCE, 1985, p. 98.

Foucault, eso que hace que sean más un filosofar histórico que historia a secas, es que esta tensión respecto a sus propias preguntas se mantiene.⁴¹ Al mismo tiempo que se sirve de la historia, se introduce la pregunta, contra sí, acerca de las razones por las que se recurre a ella con tanta naturalidad. Por así decirlo, pensamos que, en Foucault, el *pensar de otra manera* es una exigencia primera, y que explorar su posibilidad implica quizás, antes que “liberarnos” de algo –sea la historia, sea el poder– conservando lo que somos, la posibilidad de “perder el rostro”.⁴² Lo que está en discusión no es, en términos históricos, que haya o no entrado en crisis eso que llamamos *modernidad*. En todo caso, se trata de esta pregunta histórico-filosófica acerca de las condiciones históricas de posibilidad a partir de las cuales efectuamos este movimiento crítico. ¿Se trata de romper con la idea de ruptura histórica? Resonando con aquella ironía final de *La voluntad de saber*, pero haciendo justicia también a ésta, Germán Prósperi ha escrito: “¿Ironía del dispositivo histórico: nos hace creer que en su superación reside nuestra liberación?”⁴³

4. La muerte del hombre o de Kant a Nietzsche

“En una luz de la que no se sabe todavía si reanima el último incendio, o si indica la aurora, se ve abrir eso que es quizás el espacio del pensamiento contemporáneo. Es Nietzsche, en todo caso, quien lo ha quemado para nosotros”

MICHEL FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*

¿En qué sentido la reflexión sobre la *episteme* moderna, la reflexión crítica desde y hacia ella, supondría la posibilidad de un nuevo pensar? Este aspecto al mismo tiempo prometedor y amenazante de dicha ruptura adopta una suerte de armonía paradójica en Foucault: el deseo de pensar de otra manera es, al mismo tiem-

⁴¹ Cf. Yuing Alfaro, Tuillang, *Tras lo singular: Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*. Viña del Mar, Centales Ediciones, 2017.

⁴² Foucault, Michel, *La arqueología...*, op. cit., p. 30.

⁴³ Prósperi, Germán, *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra)ontología de la imaginación*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2019, p. 20.

po, el deseo de ya no ser nosotrxs mismxs. El “filosofar histórico” foucaulteano –para utilizar aquí justamente la expresión de Nietzsche– tendría la tarea de “diagnosticar el presente, decir qué es el presente, decir en qué nuestro presente es diferente y absolutamente diferente de todo lo que no es él, es decir de nuestro pasado”.⁴⁴ Es decir, ¿cómo saldríamos de la *episteme* moderna afirmando que nuestra cuestión *actual* ya no es esa cuando se trata precisamente de la época cuya actualidad era la pregunta por lo actual? Siguiendo la observación de Foucault de que es Nietzsche la ocasión de ver nacer un *pensamiento contemporáneo*, intentaremos entonces demorarnos en el sitio que éste ocuparía respecto a la *episteme* moderna.

Como ha dicho Foucault luego de la publicación de *Las palabras y las cosas*, “mi trabajo consiste en liberarnos definitivamente del humanismo”.⁴⁵ Esto es, deshacernos de la figura moderna de lo humano aspirando a ser sujeto de libertad en posesión de sí gracias al conocimiento de su propia existencia. A lo largo del siglo XIX, la humanidad se habría percibido a sí misma como habitante de una finitud viviente que es su cuerpo biológico, de un lenguaje con leyes que le son propias y que posee un sistema con una historia extensísima al punto en que nos antecede como un gran sistema que nos usa más de lo que lo usamos a él, de un trabajo del cual se encuentra desposeída incluso antes de haber concluido su labor, parte de una institución social que la antecede. En cada uno de estos sitios, la humanidad descubriría que eso que llama pensamiento posee múltiples raíces en regiones oscuras e impensadas, en grandes procesos históricos en la lengua, la economía y la biología que sientan las bases para un pensamiento del cual no se decide sino en función de este suelo común. La pregunta, entonces, a partir de estas condiciones, es “¿cómo puede hacerse que el hombre piense eso que no piensa?”⁴⁶ No aquello que es ajeno al pensamiento, sino aquello que precisamente lo constituye. No es una invitación a que el pensamiento se devele, ahora sí, por completo, recibiendo también este aspecto impensado, sino el fin de esta esperanza en la especulación reflexiva, la muerte de la confianza en el pensamiento que se piensa a sí mismo para conocerse.

⁴⁴ Foucault, Michel, “Foucault responde a Sartre” en *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, trad. Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 122.

⁴⁵ Foucault, Michel, “A propósito de *Las palabras y las cosas*” en *Saber y verdad*, trad. Varela y Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, p. 35.

⁴⁶ Foucault, Michel, *Les mots...*, op. cit., p. 334.

Uno de los nombres que irían en contra de la *episteme* moderna, del sueño antropológico, es entonces el de la *muerte del hombre*. Pero, a nuestro entender, de allí se desprenden dos modos distintos de hablar de esta ruptura. Por un lado, puede pensarse, al modo de Palti o de Rodríguez, como una cuestión práctico-investigativa: es cierto que las ciencias y el pensamiento en general del siglo XX responden a regularidades que, al ser exploradas, revelan discontinuidades respecto al siglo precedente. Por demás, lo humano se ha descentrado respecto al sujeto de consciencia y libertad que antaño deseaba el humanismo, con las implicancias que esto posee no solamente en la política sino también en las ciencias que adoptarán una nueva posición estratégica para transformar lo actual. Ahora bien, es claro también que esto no quiere decir que la delimitación de un corte nos libere de los fardos de sus saberes: sabemos también que una época acosada por enfermedades zoonóticas propias de una política fanáticamente antropocéntrica se encuentra lejos de esta caída. En este sentido, en segundo lugar, la cuestión de la *muerte del hombre* y la emergencia de una forma que no sea ni Dios ni la humana va más allá de la pregunta por las condiciones históricas del conocimiento disciplinar. Ella, al decir de Deleuze, “es mucho menos que la desaparición de los hombres existentes, y mucho más que el cambio de un concepto”.⁴⁷ Se trataría de una transformación que, en principio, se la comprende “negativamente” como “una forma que ya no sería ni la forma-Dios, ni la forma-hombre”.⁴⁸ Así como no se trata de que eso que llamaríamos humanxs no existieran en el siglo XVII sino que “existían de otra manera”,⁴⁹ también se tratará de saber si es posible existir y pensar de otra manera. Este segundo modo de plantear la cuestión de la distancia con la modernidad, a nuestro entender, es un interrogante que parte de la propia *episteme* moderna, reconociendo en ella sus raíces, en busca de nuevas formas emergentes aun incalculables. Es decir, que “el superhombre es aquel que libera la vida *en el propio hombre*, en beneficio de otra forma”.⁵⁰

En este sentido, pensamos que es necesario sostener que el posicionamiento de Foucault respecto a la modernidad es ambiguo o

⁴⁷ Deleuze, Gilles, *Foucault*, op. cit., p. 170.

⁴⁸ Deleuze, Gilles, *El poder: curso sobre Foucault II*, trad. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2014, p. 216.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Deleuze, Gilles, *Foucault*, op. cit., p. 168 (subrayado en el original).

que, al menos, no tiene la forma de una ruptura simple y tajante. Es cierto que Foucault afirma que la razón “sólo tendrá un efecto emancipador a condición de liberarse de sí misma”⁵¹, pero también es cierto que esto no es una apología de la irracionalidad. Este “liberarse” es precisamente lo problemático en Foucault: la libertad no es algo que apela a un afuera de la racionalidad, sino en todo caso un trabajo de la racionalidad sobre sí misma. Se trata de la razón “a la vez como despotismo y como luz”.⁵² ¿En qué sentido la pregunta histórica por el presente, tal como inquietaba a la Ilustración, nos incumbe hoy? Ella vuelve, nos dice Foucault, “como una forma de que Occidente tome consciencia de sus posibilidades actuales y de las libertades a las que puede tener acceso, pero también como una forma de interrogarse sobre sus límites y los poderes de los que ha hecho uso”.⁵³ La crítica histórica que Foucault se propone tiene esos dos sentidos: ¿cuál es la libertad posible hoy?, pero también, ¿cómo interrumpir la inercia con las violencias que esta racionalidad volcada a la historia ha ocasionado?

La distancia crítica con el humanismo y con la transformación de fines del siglo XVIII que lo ha hecho posible es más clara, vemos las rupturas disciplinares. A esto, y según nuestra interpretación, nos interesa añadir la lectura conjunta con aquel tardío escrito de Foucault en donde la reflexión histórica se encuentra al servicio de la pregunta por lo actual. Es allí que, como hipótesis, proponemos vislumbrar esta extraña pero posible continuidad con la *episteme* moderna. Todo sucede, en algún sentido, como si la somnolencia con la que se retorna una y otra vez al sueño antropológico pesara también sobre el trabajo de la historia. En ambos aspectos, pues, puede Nietzsche pensarse situado en esta posible nueva aurora del orden del pensamiento. En *Las palabras y las cosas* encontramos que Nietzsche es quien, partiendo de la *episteme* moderna, ha ido contra esta constricción que supone la utopía del término de la Historia: “retomó la gran cadena continua de la historia, pero para curvarla en el eterno retorno”.⁵⁴ La Historia como modo de darse del ser de las cosas habría sido entrevisto como un mal propio de su tiempo. Al volver sobre su propia obra,

⁵¹ Foucault, Michel, “La vida: la experiencia y la ciencia”, trad. Pons, en *El poder, una bestia magnífica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012, p. 256.

⁵² *Ibid.*, p. 257.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Foucault, Michel, *Les mots...*, op. cit., p. 275.

Nietzsche dirá que en sus *Consideraciones intempestivas* “el «sentido histórico», del cual se halla orgulloso este siglo [XIX], fue reconocido por primera vez como enfermedad, como signo típico de decadencia”.⁵⁵ Sabemos, pues, que la genealogía nietzscheana es una de las canteras a partir de las cuales se va contra Kant. Burlonamente, en *La genealogía de la moral*, Nietzsche afirma que la necesidad de abandonar los fundamentos puros y universales del bien y el mal en favor de un trabajo histórico le resulta tan incontenible que “casi tendría derecho a llamarla mi *a priori*”.⁵⁶ Dado este sentido histórico enfermo, parecería ser efectivamente posible, para el diagnóstico filosófico de Foucault, aplicar como tratamiento una perspectiva genealógica de la historia. A lo que se apela ante el sometimiento y la dominación no es a la clarividencia del fin de la historia, sino a esta disolución en la contingencia que ofrece la genealogía: “el sentido histórico escapará a la metafísica para convertirse en el instrumento privilegiado de la genealogía si no se basa en ningún absoluto”.⁵⁷ Y agrega: “el sentido histórico está mucho más cerca de la medicina que de la filosofía”.⁵⁸ Vamos efectivamente de Kant a Nietzsche: al decir del segundo, esta pregunta por lo actual, volviendo a la tarea diagnóstica, a la crítica del presente, buscaría “actuar contra y por encima de nuestro tiempo en favor, eso espero, de un tiempo futuro”.⁵⁹

Ahora bien, ¿cómo deberíamos entender este actuar contra *nuestro tiempo* a partir de la lectura de un Foucault que se piensa a sí mismo contemporáneo a la *episteme* moderna?, ¿cómo pensar la tarea genealógica en aquel que se inscribía a sí mismo en la tradición de la filosofía crítica kantiana, que ha permeado lo trascendental con lo histórico para engendrar una suerte de pregunta híbrida? Tal vez –arrojando una idea que merecería una argumentación mucho más extensa que la que este breve escrito nos permite– pensamos que sería interesante leer estos pasajes de *La genealogía de la moral* como una suerte de esbozo de esta intervención de lo trascendental por lo

⁵⁵ Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, trad. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2005, p. 83.

⁵⁶ Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral*, trad. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2016, p. 28.

⁵⁷ Foucault, Michel, “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica de poder*, Buenos Aires, La Piqueta, 1992, p. 19.

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 22.

⁵⁹ Nietzsche, Friedrich, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 39.

histórico que encontraremos en Foucault. Allí donde, en una suerte de ludismo de las ideas, se entra a la sala de máquinas kantiana a volver inoperosas las formas universales, se introduce contingencia en el ámbito trascendental. En todo caso, la cuestión sería preguntarnos si en esto se trata de un distanciamiento de la *episteme* moderna o de la exploración, al decir de Foucault, de su último incendio.

A modo de cierre: siempre fuimos parte de la *episteme* moderna

La pregunta en torno a la posibilidad de un nuevo pensar recorre la obra foucaultea de principio a fin. Reconocemos esa extraña inquietud que, al mismo tiempo que se pregunta por las condiciones históricas en las que emergieron nuevas formas para el pensar en el pasado, no cesa de hacer, como él mismo ha dicho, historia del presente. Aquella curiosa elección que es el afirmarse en el deseo de perder el rostro: el preguntarse por lo que puede pensarse hoy, foucaulteanamente, implicaría –como ha escrito en *Las palabras y las cosas*– dirigirse a “esta evidente división más acá de nuestras convicciones, allá donde estas nacen y se justifican”.⁶⁰ Ir hacia un suelo anterior a aquello que pensamos, aquel de las bifurcaciones en el orden del pensamiento que son las condiciones que nos permiten esa pregunta. La evidente paradoja ante unas condiciones históricas de posibilidad que permiten la reflexión sobre sí mismas y en sus propios términos quizás sea efectivamente una de las tensiones más persistentes en este exilio de sí mismo que es el pensamiento de Foucault.

En aquel curso dedicado en buena medida al *relato histórico*, *Defender la sociedad*, Foucault comenta que “la Edad media ignoraba, desde luego, que era la Edad Media. Pero también ignoraba, por decirlo así, que ya no era la Antigüedad”.⁶¹ Del mismo modo que con el así llamado *hombre*, no se trata de decir que éste en el siglo XVII no existía, pero sí de preguntarnos por los modos en que estas transformaciones aun definen condiciones de nuestro pensar. Desde luego, el nombre de las épocas, el establecimiento de cortes, no es sim-

⁶⁰ Foucault, Michel, *El nacimiento...*, *op. cit.*, p. 11.

⁶¹ Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, *op. cit.*, p. 75.

plemente una cuestión nominal: no son nuevas perspectivas sobre hechos dados de antemano sino problematizaciones a partir de las cuales “el ser se da como una realidad que puede y debe ser pensada”.⁶² Si Foucault se vivía contemporáneo a estas preguntas, quizás sea porque pensar la *episteme* moderna, en este aspecto ligado a la historia, es de algún modo el recorrido por los límites mismos de lo que nos es posible pensar. Pensar esta *episteme* invita al trabajo sobre nuestras propias condiciones históricas del pensamiento que, aun con herramientas teóricas para puntuar, no nos permiten tomar distancia en un sentido más profundo. Como ha expresado bellamente Foucault:

Tal es la ironía de los esfuerzos que hacemos para cambiar nuestro modo de ver, para modificar el horizonte de lo que conocemos y para intentar lograr verlo en perspectiva. ¿Nos condujeron efectivamente a pensar de otro modo? Quizá, como mucho, nos permitieron pensar de otro modo lo que ya pensábamos y percibir lo que hicimos desde un ángulo distinto y bajo una luz más clara. Creíamos alejarnos y nos encontrábamos en la vertical de nosotros mismos.⁶³

Es sabido que no es sencillo –y probablemente tampoco deseable– instalar rápidas continuidades en el pensamiento de Foucault, al modo de un sistema o un programa teórico. Judith Revel, por ejemplo, insiste en la importancia de servirse de los distintos géneros de intervención –sus libros, cursos, entrevistas– en función de diversos fines investigativos; dar lugar a un diálogo con aquel *pensamiento de lo discontinuo*.⁶⁴ En este caso, nuestra lectura puntúa fuertemente sobre aquella intervención de sus últimos días: el texto *¿Qué es la Ilustración?* de 1984. Allí, Foucault señala que el homónimo texto kantiano publicado exactamente doscientos años antes es el inicio de “la reflexión sobre el hoy como diferencia en la historia”.⁶⁵ Todo

⁶² Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad 2 El uso de los placeres*, trad. Soler, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016, p. 18.

⁶³ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁴ Cf. Revel, Judith, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014.

⁶⁵ Foucault, Michel, *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, La Piqueta, 1996, p. 93.

ocurre como si cierta pregunta por lo actual –correlativa a cierta pregunta por los cortes históricos– hubiese nacido con la *episteme* moderna y, al mismo tiempo, funcionara con cierta autonomía respecto a ella. Nos dice: “desde este punto de vista, desearía más bien una tensión entre *Aufklärung* y humanismo antes que una identidad”.⁶⁶ Podría decirse, ¿la pregunta por lo actual, por lo que pasa hoy y nos distingue de un pasado que ya no somos, es moderna no en cuanto a su contenido sino más bien en su forma? Esto parecería ser suficiente para distanciarnos de cierto humanismo, pero, nuevamente, no resulta claro en relación a la historia. En cierto sentido, si nos atenemos al pensamiento de Foucault, si seguimos sus hipótesis, la respuesta parecería ser que cada vez que nos preguntamos por las condiciones históricas que hacen posible nuestro presente, cada vez que de ellas extraemos la experiencia de una ruptura posible, es decir, la percepción de la contingencia de lo que somos hoy, habitamos en cierta medida la *episteme* moderna.

Arribar a esa conclusión podría parecer desmedido. En todo caso, la intención de este escrito ha sido sugerir un modo posible de interpretar aquella extraña continuidad sugerida en *Las palabras y las cosas* y que atravesará toda una biografía intelectual signada por aquel kantismo aberrante. Al menos de modo tentativo, ajustarnos a estas afirmaciones foucaulteanas parecería acomodar algo del desconcierto que produce la que se nos presenta como una extraña distracción del autor: mutaciones en la física del siglo XX, el psicoanálisis de Freud, la cibernética, la biología molecular, ¿nada de esto haría titubear la permanencia de la *episteme* moderna, siguiendo líneas de indagación como las de Palti o Rodríguez? Todos estos sucesos están presentes e insinuados: en las ciencias por la vía de Bachelard, en Freud como instaurador de discursividad, incluso en la biología en aquel último texto que nos dejó, para la cual avizora un rol crucial en los debates en torno a lo vivo.⁶⁷ Y, sin embargo, al parecer, ninguno de estos cortes interpelean tanto a este ubicuo filósofo historiador que, en sus últimos años, retorna una vez más a Kant para pensar una ontología histórica que pueda franquear los límites de lo posible hoy, como pregunta general más allá de cada disciplina, de cada práctica.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 103.

⁶⁷ Cf. Foucault, Michel, *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971; y Foucault, Michel, “La vida: la experiencia...”, *op. cit.*

En un juego casi retórico, si ha sido la *episteme* moderna la primera en poder afirmarse a partir de un corte y de su diferencia con el pasado, diríamos que no podemos sentenciar que no somos más parte de la *episteme* moderna sin evocarla de alguna manera; sin ser, en cierto sentido, parte de ella. Quedará por parte de quienes nos consideramos lectorxs de Foucault elucidar si esto es o no un juego de palabras, si hay aquí casi una paradoja russelliana y estamos preguntando a la vez por las bolillas y el saco que las contiene o, en cambio, si esto revela saldos que el siglo pasado nos deja en relación a los utopismos revolucionarios, a los catastrofismos ecológicos, a todas aquellas prácticas en las que emerge de un momento a otro esa pregunta incisiva sobre el sentido de la Historia.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, traducción Dilon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.
- Canavese, Mariana, *Los usos de Foucault en la Argentina: Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.
- Castro, Edgardo, *Introducción a Foucault*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.
- , “Foucault, lector de Kant (Prólogo)” en Foucault, Michel *Una lectura de Kant: Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, trad. Vázquez Pérez, Barcelona, Paidós, 1987.
- , *El poder: curso sobre Foucault II*, trad. Ires, Buenos Aires, Cactus, 2014.
- , *En medio de Spinoza*, trad. Cactus, Buenos Aires, Cactus, 2008.
- Descola, Philippe *Más allá de naturaleza y cultura*, trad. Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.
- Foucault, Michel, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, trad. Pons, Buenos Aires, FCE, 2001.
- , “La vida: la experiencia y la ciencia”, trad. Pons, en *El poder, una bestia magnífica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.
- , *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, trad. Soler, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.
- , *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, La Piqueta, 1996.
- , *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*, trad. Guiñazú, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012.
- , *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.
- , “Nietzsche, la genealogía, la historia” en *Microfísica de poder*, Buenos Aires, La Piqueta, 1992.
- , *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*, Paris, Gallimard, 1971.

- , *La arqueología del saber*, trad. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- , “Réponse à une question” en *Dits et écrits I. 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994.
- , “Foucault responde a Sartre” en *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, trad. Pons, Buenos Aires, Siglo XXI.
- , *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- , *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. Frost, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014.
- , “A propósito de *Las palabras y las cosas*” en *Saber y verdad*, trad. Varela y Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta.
- , *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, trad. Perujo, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.
- Kant, Immanuel, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” en *Filosofía de la historia*, trad. Imaz, Madrid, FCE, 1985.
- Löwith, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. Estiú, Buenos Aires, Katz, 2012.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, trad. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2005.
- , *La genealogía de la moral*, trad. Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza, 2016.
- , *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]*, trad. Germán Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- Palti, Elías, *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.
- Prósperi, Germán, *La máquina óptica. Antropología del fantasma y (extra) ontología de la imaginación*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2019.
- Revel, Judith, *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2014.
- Rodríguez, Pablo Manolo, *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Buenos Aires, Cactus, 2019.
- Yuing Alfaro, Tuillang, *Tras lo singular: Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*. Viña del Mar, Centales Ediciones, 2017.