

La constitución de un “nosotros” desde las críticas al humanismo moderno.

Michel Foucault y las
posibilidades de un
“nosotros actual”

The Constitution of an
“Ourselves” from the Criticisms
to Modern Humanism.

Michel Foucault and the
Possibilities of a “Current
Ourselves”

SEBASTIÁN BOTTICELLI

sebastianbotticelli@gmail.com

(UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES - UNIVERSIDAD NACIONAL DE TRES DE FEBRERO -
ARGENTINA)

Recibido el 17 de julio de 2023 – Aceptado el 18 de agosto de 2023

Sebastián Botticelli es Profesor en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y Doctor en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales de la misma Universidad. Se desempeña como Profesor Asociado en la Cátedra de Introducción a la Problemática del Mundo Contemporáneo (UNTreF), como Profesor Adjunto en la Cátedra de Filosofía Social (FSoc-UBA) y como Jefe de Trabajos Prácticos en la Cátedra de Filosofía Contemporánea (FFyL-UBA). Es compilador junto a Samuel Cabanchik del libro *Humanismo y Posthumanismo. Crisis, restituciones y disputas*. Su investigación doctoral se basó en un análisis gubernamental del surgimiento y desarrollo de las disciplinas relacionadas con la administración del Estado. Se ha especializado en la obra de Michel Foucault, en particular, en lo que respecta a las implicancias ético-políticas que pueden deslindarse del pensamiento foucaultiano. Actualmente trabaja sobre las diversas configuraciones del “nosotros” como respuesta al problema del vivir-con-otros y como forma de articulación de las relaciones entre lo universal, lo particular y lo singular, desde una perspectiva que procura poner en revisión el estatuto epistémico de la Filosofía Social.



RESUMEN: La modernidad europea postula al individuo como figura antropológica originaria, base de la dimensión social. En ese contexto donde el "yo" es el punto de partida indefectible, la constitución de un "nosotros" se presenta como un problema específicamente moderno que encuentra al humanismo como respuesta principal. Pero ese humanismo que alcanzó a funcionar durante varios siglos parece hoy haber entrado en crisis a partir de cuestionamientos que lo acusan de operar como la universalización hipostasiada de un conjunto de particularidades. El presente artículo se propone recuperar algunas de las críticas dirigidas hacia el humanismo moderno y sus implicancias en torno a la constitución de un "nosotros" en tanto problema filosófico. Para ello se consideran los aportes de Michel Foucault, autor en el que se referencian varias tendencias posthumanistas. Se analizan los supuestos e implicancias de la "ontología crítica de nosotros mismos" que Foucault propone desde su lectura de Kant buscando poner en cuestión aquellas perspectivas que derivan de la "muerte del hombre" una negación, impugnación o abandono de lo universal. Por último, se exploran las posibilidades de comprender a la noción de un "nosotros actual" como modalidad que aspira a desmarcarse de los límites del humanismo moderno.

PALABRAS CLAVE: yo - nosotros - humanismo moderno - anti-humanismo

ABSTRACT: European modernity postulates the individual as an original anthropological figure, the basis of the social dimension. In this context where the "self" is the unfailing starting point, the constitution of an "ourselves" is presented as a specifically modern problem that finds humanism as the main answer. But that humanism, which managed to work for several centuries, seems today to have gone into a crisis challenged by accusations of acting as the hypostatized universalization of a set of particularities. This article intends to recover some of the criticisms directed towards modern humanism and its implications regarding the constitution of an "ourselves" as a philosophical problem. Seeking this objective, it takes into consideration the contributions of Michel Foucault, an author in whom several posthumanist tendencies are referenced. The assumptions and implications of the "critical ontology of ourselves" that Foucault proposes from his interpretations of Kant are analyzed, questioning those perspectives that derive from the "death of man" a denial, impugnation or abandonment of the universal. Finally, the article explores the possibilities of understanding the notion of a "current ourselves" as a modality that aspires to distance itself from the limits of modern humanism.

KEY WORDS: self - ourselves - modern humanism - anti-humanism

El hilo se ha perdido; el laberinto se ha perdido también.

Ahora ni siquiera sabemos si nos rodea un laberinto,

un secreto cosmos, o un caos azaroso.

Nuestro hermoso deber es imaginar que hay un laberinto y un hilo.

Nunca daremos con el hilo; acaso lo encontramos y lo perdemos en un acto de fe,

en una cadencia, en el sueño, en las palabras que se llaman filosofía

o en la mera y sencilla felicidad.

“EL HILO DE LA FÁBULA”

Los conjurados (1985)

JORGE LUIS BORGES

El presente artículo se propone recuperar algunas de las críticas que se dirigen al humanismo moderno y sus implicancias en torno a la constitución de un “nosotros” en tanto problema filosófico. Para ello se consideran los aportes de Michel Foucault, autor que, a partir de las fuertes invectivas que dedicara al humanismo, funciona como referencia dentro de varias corrientes posthumanistas actuales. Se analizan los supuestos e implicancias de la “ontología del nosotros mismos” que Foucault propone desde su lectura de Kant buscando con ello poner en cuestión las perspectivas que deslindan de la “muerte del hombre” una negación, impugnación o abandono de lo universal.

1. La modernidad europea y el problema de la constitución de un “nosotros”

La modernidad europea postula al individuo como figura antropológica originaria y lo ubica en la base de la dimensión social, la cual se conformaría –al menos, en principio– por agregación de individualidades. Dentro de ese contexto, la cuestión a explicar es cómo se llega desde el individuo hasta lo colectivo y nunca a la inversa. En efecto, los desarrollos más influyentes dentro del pensamiento ético-político moderno proponen una formulación expresable en la serie “yo-otro-nosotros”, donde el “yo” aparece como indefectible punto de partida. Esto muestra la profundidad del giro que ubica al individuo –mezcla de debilidad y poder,¹ resultado de un trabajo de deconstrucción y desterritorialización de varios siglos² en el doble rol de fundamento y garantía, dato primigenio, aquello que se da *a priori* al entendimiento, por lo que opera como condición de posibilidad de todo conocimiento y como fundamento moral de toda acción.³

Desde su aparición, la noción de “individuo” inauguró un intrincado plexo de problemas antropológicos. Siendo el individuo una figura que se define a partir de su condición de particular, se volvió necesario recuperar o recomponer la relación entre lo humano y lo universal, vínculo que en más de un sentido se había perdido desde las transformaciones y reformas producidas entre los siglos XVI y XVII.

La modernidad ubicó a lo individual-particular en el lugar de condición de posibilidad de lo humano-universal. Sin embargo, lejos de dar por clausurada la cuestión, este gesto originó otros requerimientos, pues fue necesario precisar cuánto de lo primero habita o debe habitar en lo segundo, y viceversa. La supeditación a

¹ Cf. Heler, Mario, *Individuos. Persistencias de una idea moderna*, Buenos Aires, Biblos, 2000.

² Cf. Benasayag, Miguel, *El mito del individuo*, Buenos Aires, Topía, 2013.

³ Haciendo a un lado algunas excepciones problemáticas, entre las que cabe destacar a Spinoza, habrá que esperar hasta Hegel para encontrar un pensamiento en donde el “nosotros”, comprendido como expresión de la plenitud del saber una vez que éste se libera de todas las estrecheces y limitaciones de la conciencia, sea un objetivo antes que un problema –aunque cabe destacar que en la *Fenomenología del Espíritu*, el punto de partida de las exposiciones sigue siendo la conciencia individual que quiere devenir autoconciencia, generándose de ese modo la necesidad de un *otro*–. Cf. Valls Plana, Ramón, *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, PPU, 1971.

la individualidad no volvió prescindible a lo universal; antes bien, produjo lo contrario: el despliegue de la noción de individuo exigió el establecimiento de nuevas instancias que permitieran rebasar eventuales solipsismos, pues la concreción efectiva de la autonomía y la libertad –comprendidas al modo de la modernidad filosófica– sólo podría darse a partir de la superación de las contingencias que supone todo particularismo.

Esta problemática se manifestó en interrogantes como los siguientes: ¿cómo constituir o reconstituir un horizonte que permita pensar el mundo más allá del espacio de lo individual? ¿Cómo conjuntar elementos que se reconocen en virtud de su diferenciación? ¿Cómo coordinar esfuerzos para resolver la paradójal condición de entidades que se definen por su independencia y su atomicidad, pero que al mismo tiempo necesitan vincularse para subsistir y para realizarse?

Tras desplazar a las religiones y desarticular la exigencia sacrificial del feudalismo, la estipulación de la con-vivencia de los individuos pasó a requerir de operaciones complejas, pues si el “yo” –auto-suficiente y libre– es lo dado, el vivir-con-otros sólo puede pensarse como el resultado de una ardua construcción. En sus aspectos ético-políticos, esta problematización se concentró en el modo de darse de las relaciones entre individuos, cuestión que no podía saldarse definiendo al “nosotros” como un simple *agregatum*.

En el contexto donde el “yo” funciona como punto de partida, la constitución de un “nosotros” se presenta como una cuestión a resolver urgentemente, pues el “nosotros” no es un resultado que podría darse o bien no darse; muy por el contrario, su existencia es forzosa, innegable e indefectible. Esta urgencia se expresa al menos en dos planos. En el plano de la discursividad teórico-política, donde se asume la ficción regulativa del estado de naturaleza, se vuelve necesario articular la reunión –social, política y productiva– del “yo” con otros. En el plano de la inmediatez experiencial, se vuelve necesario dar cuenta de la presencia ya no sólo de otros “yo”, sino además de los diferentes “nosotros” en los cuales el individuo se inscribe, con su consentimiento o sin él.

El “nosotros” –así como luego lo será la comunidad– nunca es lo dado y siempre debe constituirse, de manera explicativa pero al mismo tiempo performativa.

Por todas estas condiciones y exigencias, la constitución del “nosotros” se vuelve para la modernidad un problema de gran envergadura.

2. El Humanismo moderno como respuesta al problema de la constitución de un “nosotros”

El humanismo moderno surgió como una respuesta al problema de la constitución de un “nosotros”. A lo largo de este escrito, dicho término designará aquella tendencia que otorga a la facultad humana de la Razón el rol de fundamento de una nueva moral y postula al bienestar de la humanidad como el criterio que debe orientar las acciones de los hombres, desplazando la obligación de cumplir los designios de la divinidad.

La propuesta humanista de incluir en el “nosotros” a aquellos seres particulares que reúnan las características de lo humano y, correspondientemente, excluir a todos aquellos que no lo hagan podría entenderse como una reactualización del par civilizado-bárbaro. Sin embargo, es necesario ponderar los diferentes roles que, tanto en la consideración antigua como en la moderna, juegan ciertas nociones que quedan involucradas en esta problemática, como las de naturaleza, enfermedad, locura, guerra, educación, libertad, política, sociedad, etc.

La afirmación de la capacidad racional como garante de la autonomía humana habilitó la formulación de una ética articulada en torno al par derechos-responsabilidades que sustentó la posibilidad de que cada individuo asumiera su vida como un proyecto a realizar. Así cobró impulso un conjunto de figuras compartidas que permitieron hilvanar las nociones de “sujeto”, “ciudadano” y “persona”, generando una identificación que ofreció al individuo la posibilidad de insertarse en un trasfondo universal sin tener que por ello resignar su condición particular. En este sentido, el humanismo habría funcionado como solución al problema de la con-vivencia, cumpliendo un rol fundamental en la constitución de los nuevos órdenes sociales que comenzaron a gestarse desde el fin de los absolutismos.

Estas propuestas mantuvieron una vigencia relativamente incuestionada hasta las primeras décadas del siglo XX. Pero tras el fin de la Segunda Guerra, el humanismo se convirtió en objeto de

una profusa serie de controversias. Acompañando la crisis del ideal del progreso, las perspectivas anti-humanistas dirigieron sus sospechas hacia el proyecto ilustrado y su optimismo pedagógico, los valores que éste había difundido y los dispositivos sociales por él impulsados. Las figuras impulsadas por el humanismo moderno fueron denunciadas como cristalizaciones esencialistas sustentadas en binarismos violentos.

Estas críticas establecieron la sospecha de que la lista de condiciones que el humanismo adjudica a la totalidad de lo humano no serían más que un recorte realizado para favorecer a un cierto grupo, el cual habría sido en última instancia el responsable de dicha selección. En este sentido, las figuras construidas por el humanismo habrían funcionado como disposición paradigmática: si para el Protágoras de Platón, el hombre era la medida de todas las cosas, para el humanismo moderno el hombre, varón, blanco, católico y europeo sería la medida de todos los hombres. Se trataría de la universalización hipostasiada de una determinada concepción de la humanidad.⁴

El consecuente rechazo de los vectores establecidos por el humanismo moderno reactualiza el problema de la constitución de un “nosotros” y habilita propuestas que aspiran a prescindir de las concepciones vinculadas a lo humano como criterio de colectivización o agrupamiento. Los diversos “posthumanismos” sostienen que las categorías sobre lo humano habrían quedado confinadas en su sobreinterpretación, en tanto ya no remitirían a un referente reconocible en las diversas realidades históricas y sociales de nuestro tiempo. Suscribiendo ese diagnóstico, se abocan a explorar diversas posibilidades de desarrollo de las vidas individuales y colectivas desde nuevos criterios que ya no tengan a lo humano por eje central.⁵

⁴ Bárbara Cassin entiende a la “patología del universal” como una condición inevitable: aunque se presente como impersonal, el universal será siempre e indefectiblemente, el universal *de alguien*; su definición y establecimiento siempre corresponderán al accionar de un sub-grupo concreto, aunque éste pretenda ocultar sus huellas y borrar su firma. Cf. Cassin, Bárbara, *Elogio de la traducción. Complicar el universal*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2019, p. 38.

⁵ Cf. Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano. Una respuesta a Carta sobre el humanismo de Heidegger*, trad. T. Rocha Barco, Madrid, Siruela, 2000; Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. F. Costa y E. Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006; Cabanchik, Samuel, *El abandono del mundo*, Buenos Aires, Grama, 2006; y De Carolis, Massimo, *La paradoja antropológica. Nichos, micromundos, disociación psíquica*, trad. N. Zuccalá, Buenos Aires, Quadrata, 2017.

Más allá de la amplia difusión lograda por estas corrientes, el campo de tensiones que se abre en el linde entre los humanismos y los posthumanismos está lejos de ser una cuestión saldada. El descentramiento de los sentidos habituales que constituyeron históricamente un vasto universo cultural implica profundas crisis que se verifican en la expresión de comprensiones provisorias, hipotéticas y débilmente fundamentadas, eventuales restituciones de parámetros forjados en configuraciones epocales anteriores, y potentes disputas en torno a la caracterización de los conceptos involucrados, así como también respecto de sus implicancias ético-políticas y de sus emplazamientos prácticos.

3. La constitución de un “nosotros” en el pensamiento de Michel Foucault: invectivas antihumanistas y apropiaciones de la filosofía kantiana

Para esquematizar el tratamiento del problema de la constitución de un “nosotros” que puede encontrarse en el recorrido intelectual de Michel Foucault es necesario referir tres coordenadas claves: las invectivas dirigidas contra el humanismo moderno, la ponderación de la tradición crítica de la *Aufklärung* y los modos en los que el autor francés aprovecha el pensamiento de Immanuel Kant.

3.1. Invectivas contra el humanismo

Pocos tópicos merecen para Foucault un rechazo tan explícito como el que dedica al humanismo moderno. Mostrar el carácter de construcción histórica que detentan aquellas pautas que el humanismo presenta como universales y atemporales, así como también desactivar las consecuencias epistémicas, éticas y políticas que dichas pautas habilitan, representan para Foucault tareas que el pensamiento crítico debe tomar urgentemente a su cargo.

¿En qué consiste ese humanismo que Foucault impugna, cuáles son sus supuestos y cuáles sus predicados? ¿Cuál es, en definitiva, el rostro de esa tendencia en la que Foucault ve un enemigo a derrotar? Para comprender esto es importante diferenciar los niveles en los que dicho rechazo se articula.

Un primer nivel comprende los aspectos epistémicos vinculados con

el surgimiento de la figura de “el hombre”, maniobra que inaugura la *episteme* moderna. Según Foucault, ninguna de las disposiciones culturales anteriores a las últimas décadas del siglo XVIII –abocadas a dar cuenta de la relación alma-cuerpo, el manejo de las pasiones o los problemas de la percepción– habrían podido pensar los problemas que surgen luego de que el hombre apareciera en el centro de la novedosa superficie que queda delimitada por las ciencias humanas y la analítica de la finitud.

Sin embargo, a medida que las cosas se enrollan sobre sí mismas, sólo piden a su devenir el principio de su inteligibilidad y abandonando el espacio de la representación, el hombre, a su vez, entra, por vez primera, en el campo del saber occidental. Por extraño que parezca, el hombre –cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates– es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una constitución trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una «antropología», entendida como reflexión general, medio positiva, medio filosófica, sobre el hombre.⁶

Las ciencias humanas reúnen el conjunto de discursos que toman por objeto al hombre en lo que éste tiene de empírico, convirtiéndolo en elemento científico, constituyéndolo como aquello que hay que pensar y aquello que hay que conocer. Este gesto estipula la construcción de un inédito dominio del saber que, una vez abandonada la dimensión de la representación clásica, configura nuevos objetos del conocimiento a partir del despliegue de una novedosa red de relaciones. En ese sentido, las ciencias humanas rompen con la herencia tanto de la *interpretación* propia de la *episteme* renacentista como del *análisis* característico de la *episteme* clásica, para ordenar en torno a la figura del hombre los campos disciplinares de la filología, la biología y la economía política.⁷ Articulando el despliegue de los dispositivos de control y utilización de los cuerpos, la anatomía política que había comenzado a crecer a través de la edad clásica produjo “todo un conjunto de técnicas, todo un *corpus* de procedimientos

⁶ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. E. C. Frost, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968, pp. 8-9.

⁷ *Ibid.*, pp. 334-335.

y de saber, de descripciones, de fórmulas y de datos. Y de estos detalles, sin duda, nació el hombre del humanismo moderno”.⁸

En el conjunto de los discursos económico-políticos de la modernidad, el sujeto jurídico se fusiona con el individuo de la disciplina, generando subjetividades acordes a los nuevos requerimientos del capitalismo. Basándose en el señalamiento de esa clase de conjunciones, Foucault afirma que el humanismo moderno es correlativo de las sociedades de normalización: mientras que el disciplinamiento anatómico-político de los cuerpos genera subjetividades dóciles dispuestas a obedecer los mandatos de la autoridad y a aportar su fuerza de trabajo a los sistemas productivos, el humanismo impulsa la cristalización de figuras ideales que, sin salirse de la intersección entre orden jurídico y disciplina, permiten denunciar la distancia que separa al individuo real –alienado, subyugado e inauténtico– del individuo ideal al que debieran restituírsele sus derechos para que pueda volver a ser aquello que nunca fue, un sujeto puro en sus condiciones filosófico-jurídicas:

Y lo que se llama el hombre, en el siglo XIX y en el XX, no es ninguna otra cosa que una especie de imagen remanente de esta oscilación entre el individuo jurídico, que ha sido el discurso con el cual la burguesía ha reivindicado el poder, y el individuo disciplinario, que es el resultado de la tecnología empleada por esta misma burguesía para constituir al individuo en el campo de las fuerzas productivas y políticas. De esta oscilación entre el individuo jurídico, instrumento ideológico de la reivindicación del poder, y el individuo disciplinario, instrumento real de su ejercicio físico, de esta oscilación entre el poder que se reivindica y el poder que se ejerce han nacido esta ilusión y esta realidad que se llama el Hombre.⁹

Por su parte, la analítica de la finitud se configura como una positividad del saber que muestra la condición finita del hombre a partir de la consideración de sus límites: las disposiciones culturales anteriores habían pensado a la finitud en relación con lo infinito; la modernidad, en cambio, piensa lo finito a partir de lo finito. Esta analítica se aboca al estudio de todo aquello que muestra que el hombre no es infinito de un modo análogo al que se estudia la

⁸ Foucault, Michel, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002 [1975], p. 145.

⁹ Foucault, Michel, *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 59-60.

muerte para conocer la vida, el deseo subjetivo para conocer la neutralidad de los procesos económico-mercantiles o la sintaxis de los diferentes lenguajes para conocer las posibilidades que las prácticas discursivas no podrán rebasar.

En este espacio minúsculo e inmenso –abierto por la repetición de lo positivo en lo fundamental– toda esta analítica de la finitud –tan ligada al destino del pensamiento moderno– va a desplegarse: allí va a verse sucesivamente remitir lo trascendental a lo empírico, el Cogito a lo impensado, el retorno al origen; es allí donde va a afirmarse a partir de sí mismo un pensamiento de lo Mismo irreductible a la filosofía clásica.¹⁰

En la reconstrucción foucaultiana, el humanismo moderno se impone a sí mismo una exigencia imposible de rebasar, un imperativo que atormenta el pensamiento desde el interior, a saber, formular una ética universalizable basada en las condiciones de un ser que se define a partir de su finitud. La instauración del hombre en el campo del saber, a la vez como sujeto y objeto de conocimiento, implica el deber y la obligación de hacerse cargo del destino propio, de operar como funcionario de la historia. A causa de este imperativo, todo saber es a la vez conocimiento y modificación, reflexión y transformación del modo de ser de aquello que se conoce. En este sentido, el pensamiento moderno no ha podido proponer una moral porque él mismo es la forma y el contenido de una ética.

En este mismo siglo XIX, se esperaba, se soñaba el siguiente gran mito escatológico: hacer como si este conocimiento del hombre fuese tal que a través de él el hombre pueda ser liberado de sus alienaciones, liberado de todas las determinaciones que no dominaba, que [el hombre] pueda, gracias a este conocimiento que tenía de sí mismo, redescubriese o devenir por primera vez maestro y dueño de sí mismo. Dicho de otro modo, se hacía del hombre un objeto de conocimiento para que el hombre pueda devenir sujeto de su propia libertad y de su propia existencia (...). El hombre desaparece al interior de la filosofía, no como objeto de saber sino como sujeto de libertad y de existencia. Ahora bien, el hombre sujeto, el hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad, es en el fondo una suerte de imagen correlativa de Dios. El hombre del siglo XIX, es Dios encarnado en la humanidad. Hay una suerte de teologización del hombre,

¹⁰ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, op. cit., pp. 306-307.

redescenso de Dios en la tierra, que ha hecho que el hombre del siglo XIX se haya, de algún modo, teologizado a sí mismo.¹¹

Desde la conjunción entre las ciencias humanas y la analítica de la finitud, todo el saber que se articula en torno a la figura de “el hombre” –y que alimenta las tendencias del humanismo decimonónico que luego entrarán en el siglo XX– busca pensar lo impensado, tomar conciencia, elucidar lo silencioso, reanimar lo inerte.¹² Para ello despliega una metodología ante la cual Foucault también interpondrá sus reparos.

La figura de “el hombre” gestada por la modernidad sustenta una forma de continuidad temporal que habilita el mito de la finalidad y la direccionalidad del progreso acumulativo.¹³ Sobre ella se asientan las bases de una historiografía preocupada por mostrar cómo la verdad se ha abierto camino a través de los siglos eliminando el error. La historiografía humanista busca lo originario, el lugar desde el cual podrían explicarse los acontecimientos, la *arkhé* donde se encuentran los fundamentos primigenios de la realidad que se desenvolverá hacia un *télos* preconfigurado. Esta búsqueda del origen le permite al análisis tradicional concebir al devenir histórico como un despliegue necesario de lo ya contenido en esa instancia primera. Todo suceso que es analizado a la luz del *Ursprung*: se interpreta a partir de la linealidad que se establece desde el origen hacia la finalidad que se supone precontenida en él.¹⁴

La consideración de estas características permite comprender por qué las técnicas de indagación que Foucault despliega resultan relativas no sólo a cuestiones de método, sino que además cumplen una función estratégica. La arqueo-genealogía foucaultiana busca comprender cómo un determinado campo del saber ha desarrollado sus condiciones de aceptabilidad problematizando su conformación epocal. Para ello se adentra en el juego de la procedencia buscando

¹¹ Foucault, Michel, “Foucault répond à Sartre (entretien avec J. P. Elkabbach)”, en Foucault, Michel, *Dits et Écrits I 1954-1969*, París, Gallimard, 1994, pp. 663-664. Traducción propia.

¹² Cf. Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, *op. cit.*, p. 319.

¹³ Cf. Veyne, Paul, *Foucault revoluciona la historia*, trad. J. Aguilar, Madrid, Alianza, 1984, pp. 210 y ss.

¹⁴ Cf. Foucault, Michel, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, en Bachelard, Gaston, *et. al.*, *Hommage à Jean Hyppolite*, París, Presses Universitaires de France, 1971, pp. 145-172.

dar cuenta de la constante dinámica de las líneas de fuerza. Por eso el carácter estático con el que los conceptos se presentan supone un obstáculo a sortear.¹⁵

Foucault busca la manera de desarrollar un pensamiento en movimiento, más plástico y más flexible. No toma como punto de partida lo que deviene para ir en busca de verdades fijas; por el contrario, ejerce la sospecha sobre aquello que se presenta como cristalizado y a partir de eso rastrea los movimientos de las fuerzas que se entrecruzan, pugnan, se sosiegan o se imponen por fuera del alcance de las luces de la escena. De allí que la labor de la arqueo-genealogía quede abierta a la posibilidad del asombro; en tanto que comienza su recorrido sin saber con qué se va a encontrar, el horizonte de resultados de su investigación permanece abierto. Sirviéndose de una imagen espacial, podría decirse que allí donde la historia tradicional de las ideas seguía un recorrido horizontal, más o menos rectilíneo, la arqueo-genealogía, en cambio, instaura una mirada vertical.¹⁶

Esta modalidad de indagación subvierte el presupuesto de la continuidad y pone en cuestión el mito de la finalidad de la historia, conduciendo a resultados cualitativamente diferentes respecto de aquellos que ofrece la historia de las ideas, de las ciencias y de las disciplinas, concepciones historiográficas solidarias con el existencialismo, la fenomenología, la psicología y las diversas tradiciones marxistas que cruzan el siglo XX. Todas ellas son promotoras de la sujeción antropológica contra la que Foucault busca revelarse; todas ellas son deudoras del humanismo moderno, que para Foucault ha sido “en cierto modo la pequeña prostituta de todo el pensamiento, de toda la cultura, de toda la moral, de toda la política de los últimos veinte años. A mi entender, la provocación está en querer ofrecérselo hoy como ejemplo de virtud”.¹⁷

La humanidad es una especie dotada de un sistema nervioso tal que hasta cierto punto puede controlar su propio funcionamiento. Y está claro que esa posibilidad de control suscita

¹⁵ Cf. Foucault, Michel, *La arqueología del Saber*, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 1970 [1969], p. 254.

¹⁶ Cf. Dalmau, Iván Gabriel, “Michel Foucault y el problema del método: reflexiones en torno a la arqueo-genealogía”, en *Escritos*, Vol. 29, n° 62, 2021, pp. 84-100.

¹⁷ Foucault, Michel, “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, en Foucault, Michel, *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, p. 99.

constantemente la idea de que la humanidad debe tener un fin. Descubrimos este fin en la medida en que tenemos la posibilidad de controlar nuestro propio funcionamiento. Pero esto es invertir las cosas. Nos decimos: como tenemos un fin, debemos controlar nuestro funcionamiento; cuando en realidad es solo sobre la base de esa posibilidad de control que pueden surgir todas las ideologías, las filosofías, las metafísicas, las religiones, que proporcionan cierta imagen capaz de polarizar dicha posibilidad de control del funcionamiento. ¿Entiendes lo que quiero decir? La idea de fin tiene su origen en la posibilidad de control. Pero en realidad la humanidad no tiene ningún fin, funciona, controla su propio funcionamiento y hace aparecer a cada instante justificaciones de ese control. Hay que resignarse a admitir que no son más que justificaciones. El humanismo es una de ellas, la última.¹⁸

Este rechazo en el que Foucault pone tanto énfasis también se juega al interior del ámbito histórico e intelectual que a él le toca vivir, signado justamente por el psicoanálisis y la fenomenología, el marxismo y el existencialismo, corrientes donde se verificaría la impronta de un humanismo que inventa formas de soberanía que encorsetan las acciones de los sujetos –el alma como soberana del cuerpo, la conciencia como soberana de la conducta y el individuo como titular de derechos que quedan supeditados a las exigencias de la producción social–: “salvar contra todos los descentramientos, la soberanía del sujeto, y las figuras gemelas de la antropología y el humanismo”.¹⁹

Al adjudicarse la prerrogativa de definir pautas y coordenadas de pretendida validez universal, el humanismo coloniza la imaginación, conjura el azar, acota las posibilidades de transformación y reduce el abanico de resultados posibles. Por todo esto, el humanismo resulta para Foucault aterrador:

Lo que me asusta del humanismo es que presenta cierta forma de nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de libertad. Me parece que hay más secretos, más libertades posibles y más invenciones en nuestro futuro de lo que podemos imaginar en el humanismo, tal y como está representado dogmáticamente de cada lado del abanico político: la izquierda, el centro, la derecha.²⁰

¹⁸ *Ibíd.*, pp. 102-103.

¹⁹ Foucault, Michel, *La arqueología del Saber*, *op. cit.*, p. 21.

²⁰ Foucault, Michel, “Verdad, individuo y poder”, en Foucault, Michel, *Tecnologías del yo y*

Entonces, la invectiva mayor que Foucault puede dedicarle al humanismo, según él lo entiende, pasa por mostrar su carácter contingente, su condición de creación histórica, su inexistencia en otras configuraciones culturales. Mostrar, en definitiva, que la figura del hombre es “una figura que la demiurgia del saber fabricó con sus manos”,²¹ y que el humanismo que en ella se basa sólo puede ser del orden del espejismo.

Pero la crítica foucaultiana hacia el humanismo no se detiene allí. Foucault sostiene que, en tanto figura clave de una cierta constitución de las relaciones de saber-poder, en tanto punto cero de las coordenadas y en tanto sustrato del conocimiento y, a la vez, territorio a explorar, en definitiva, en tanto invención de la modernidad, “el hombre” desaparecerá:

Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva.²²

El anuncio de la inminente “muerte del hombre” que cierra *Les Mots et les choses* es la crítica foucaultiana que parece haber calado más profundo en teorizaciones posteriores. Más que una crítica, se trata de una suerte de predicción, una sentencia que funge casi como una maldición:

El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena.²³

La muerte del hombre es, en definitiva, la desaparición del sujeto moderno, tal como lo han concebido la filosofía –en especial, las

otros textos afines, trad. M. Allendesalazar, Barcelona, Paidós, 1990, p. 150.

²¹ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, op. cit., p. 319.

²² *Ibid.*, p. 319.

²³ *Ibid.*, p. 319.

diferentes formas de la fenomenología– al interior de la superficie delimitada por la analítica de la finitud y las ciencias humanas.

En concordancia con los modos generales de su pensamiento, Foucault se sabe parte del territorio estipulado por la *episteme* moderna; por ello en ningún momento arriesga predicciones sobre lo que pudiera llegar a pasar luego de la desaparición de “el hombre”. Sin embargo, esta desaparición que Foucault preanuncia a fines de los años 60, sumada a otras voces que en el mismo momento proponen reflexiones afines,²⁴ habilitará un nuevo campo de discusión que rápidamente se poblará con debates en torno a las formas que cabría asignarle al horizonte de lo posthumano.

3.2. La impronta de la *Aufklärung*: autonomía, libertad, responsabilidad colectiva y actualidad

Pero, según aclara Foucault, conviene distinguir el humanismo moderno de la *Aufklärung*. En la acepción foucaultiana –para nada exenta de polémica–, la *Aufklärung* supone una actitud crítico-práctica de coraje, abocada a determinar los límites de aquello que nos constituye, así como también a experimentar con las posibilidades de superar dichos límites. Por ello, la *Aufklärung* que Foucault reivindica entra en tensión con el humanismo y su concepción universal del hombre al punto tal que bien podría comprenderse como su reverso.

En tanto proceso de salida de la minoría de edad y principio de exigencia ética que impulsa a los sujetos a constituirse autónomamente, la *Aufklärung* postula la necesidad de vencer la inercia a la que nos acostumbran la pereza y la cobardía, obligando al uso de la propia razón para orientar las acciones en desmedro de cualquier tipo de tutela exterior.

La *Aufklärung* también impulsa un particular ejercicio de la libertad que se desmarca del proyecto humanista, el cual se proponía hacer del hombre el objeto del conocimiento por antonomasia para que éste pudiera convertirse en dueño de su propia existencia. Dicho ejercicio se diferencia de otras puestas en acto de la libertad por no estar anclado en concepciones de lo humano que

²⁴ Cf. Derrida, Jacques, “Los fines del hombre”, en Derrida, Jacques, *Márgenes de la Filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 147-174.

funcionan interiormente a partir de la soberanía de la conciencia y exteriormente a partir de la lógica del consentimiento, por lo que no puede comprenderse como la redención de una esencia que logra escapar del yugo que la mantenía constreñida. El ejercicio de la libertad que caracteriza la *Aufklärung* aspira a la constitución de nuevas subjetividades, al menos en dos niveles: aquel que se corresponde con las relaciones que se producen entre los sujetos –donde la libertad muestra su carácter político–, y aquel que se corresponde con las relaciones que los sujetos pueden establecer consigo mismos –donde la libertad muestra su carácter ético–.²⁵

La *Aufklärung* tiene que ver, además, con la conformación de un colectivo: un compromiso que se efectúa personalmente pero que se sostiene de manera intersubjetiva, un vínculo con un proceso conjunto que supone pertenencia y responsabilidad:

Por lo tanto, la *Aufklärung* debe considerarse a la vez un proceso en el que los hombres participan colectivamente y un acto de valentía que debe realizarse personalmente. Los hombres son al mismo tiempo elementos y agentes de un mismo proceso. Pueden ser sus actores en la medida en que participen en él; y el proceso se da en la medida en que los hombres deciden ser sus actores voluntarios.²⁶

En relación con ese movimiento de conjunto y sus direcciones fundamentales, la *Aufklärung* habilita un ejercicio de reflexión donde la filosofía toma a su cargo la tarea de pensar la actualidad. En tanto interrogación sobre su propia actualidad, sobre el sentido de la pertenencia a un cierto conjunto de circunstancias, la propia filosofía se vuelve lugar de aparición de una actualidad que atraviesa el colectivo del cual ella forma parte y respecto del cual tiene que poder situarse.

La combinación de autonomía, libertad, responsabilidad colectiva y reflexión sobre la actualidad conducen al otro elemento fundamental que Foucault encuentra en la *Aufklärung*, esto es, la creación de un “nosotros mismos”:

²⁵ Cf. Foucault, Michel, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, en *Dits et Écrits IV 1980-1988*, París, Gallimard, 1994, p. 711; Botticelli, Sebastián, “La filosofía de Arturo Roig como respuesta a la desconfianza foucaultiana en torno a la liberación”, en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Vol. 25, Mendoza, INCIHUSA – CONICET, pp. 1-12.

²⁶ Foucault, Michel, “What is Enlightenment?”, en Rabinow, Paul, (ed.), *The Foucault Reader*, Pantheon Books, Nueva York, 1984, p. 35. Traducción propia.

[De la revisión de los distintos humanismos del siglo XIX] no debemos concluir que todo lo que esté relacionado con el humanismo debe ser rechazado, pero es importante comprender que la temática humanista es, en sí misma, demasiado dócil, demasiado diversa y demasiado inconsistente como para servir de eje a la reflexión. Y es un hecho que, al menos desde el siglo XVII, lo que se llama humanismo siempre se ha visto obligado a apoyarse en ciertas concepciones del hombre tomadas de la religión, la ciencia o la política. El humanismo sirve para matizar y justificar las concepciones del hombre a las que, después de todo, está obligado a recurrir. Ahora bien, en este sentido, creo que a esta temática, que tantas veces se repite y que depende siempre del humanismo, se le puede oponer el principio de una crítica y de una creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía: es decir, un principio que está en el corazón de la conciencia histórica que la *Aufklärung* tiene de sí misma. Desde este punto de vista, me inclino a ver la *Aufklärung* y el humanismo en un estado de tensión más que de identidad.²⁷

¿Cómo puede comprenderse esta noción de “nosotros mismos” en los sentidos que Foucault le otorga desde su crítica al humanismo y desde su particular acepción de la *Aufklärung*? ¿Qué predicados y características pueden adjudicársele? La respuesta a estos interrogantes comienza destacando que las implicancias de este “nosotros mismos” que Foucault vincula con la actitud ilustrada tienen una resonancia que en este recorrido aún no ha sido mencionada pero cuya presencia se aprecia con meridiana claridad: el pensamiento de Immanuel Kant.

3.3. Kant como iniciador de la tradición crítica

Mucho se ha escrito sobre los diferentes modos en los que Foucault aprovecha el pensamiento de Kant. Se trata de un vínculo complejo, tensional, que es necesario asir en su doble carácter de intensificación y desplazamiento. Intensificación en tanto que la propuesta foucaultiana de análisis crítico busca de algún modo consumir el alcance que la perspectiva kantiana abre como gesto de modernidad más allá de los dogmatismos metafísicos. Desplazamiento, pues si la dimensión trascendental en Kant aparece como válida para todo tiempo y lugar, en Foucault, ésta remite a un principio de la crí-

²⁷ *Ibid.*, p. 44. Traducción propia.

tica que impone la necesidad de su historización concreta, sin que ello signifique una renuncia a lo universal, aunque quizás sí implique la necesidad de desarrollar una forma alternativa de pensarlo.²⁸

Atender a la importancia que Kant pudiera tener respecto de la comprensión foucaultiana de la *Aufklärung* así como también del ejercicio de la crítica responde a aquello que Foucault denominó “la lección kantiana”,²⁹ enseñanza cuya aprehensión supone gran complejidad pues apunta a una *praxis* arqueo-genealógica que se funda en la antropología pero que a la vez la desborda, un ejercicio que se despliega en una analítica de las condiciones *a priori* del conocimiento que no configura una ontología del infinito sino más propiamente una crítica de la finitud.³⁰

Para los propósitos del presente artículo, bastará señalar que Foucault ve en Kant una figura que opera en el límite entre el sueño antropológico propio de la *episteme* moderna –el cual, procurando fundar toda explicación en una subjetividad trascendental y originaria, cierra las posibilidades de la crítica a un nuevo sueño dogmático– y el surgimiento de una actitud novedosa que hace de la crítica una forma de compromiso y de apertura para con el presente.

Desde su lectura del texto kantiano sobre la *Aufklärung*, Foucault distingue un plano diagnóstico donde aparece descripta la situación de la minoría de edad, y otro plano prescriptivo donde, enarbolando como consigna o blasón (*Wahlspruch*) la máxima *sapere aude*, Kant establece una imposición que habilita un proceso identificatorio no esencialista: formarán parte del “nosotros” aquellos que sean capaces de seguir la consigna de atreverse a sa-

²⁸ Sobre la presencia de la filosofía de Kant en los tramos del recorrido intelectual de Foucault que resultan más relevantes para el problema del presente artículo, cf. Fimiani, Mariapaola, *Foucault y Kant. Crítica, Clínica, Ética*, trad. C. Cuéllar, Buenos Aires, Herramienta, 2005; Han, Beatrice, *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*, Stanford, Stanford University Press, Stanford, 2002; Botticelli, Sebastián, “Sobre las posibilidades de la crítica: Foucault y la flecha apuntada hacia el corazón de la actualidad”, en *Revista de Filosofía UIS*, Vol. 13, n° 1, Bucaramanga, Universidad Industrial de Santander, pp. 97-120; y Sferco, Senda y Botticelli, Sebastián, “Foucault, Kant y el carácter anfibólico de la libertad”, en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n° 11, 2021, pp. 61-88.

²⁹ Foucault, Michel, *Una lectura de Kant. Introducción a La antropología en el sentido pragmático*, trad. A. Dilon, Villa Ballester, Siglo XXI, 2009, p. 126.

³⁰ Cf. Fimiani, Mariapaola, *Foucault y Kant. Crítica, Clínica, Ética*, op. cit., pp. 11-26; Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul, *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. R. Paredes, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, pp. 276-286.

ber; consecuentemente, “los otros” serán aquellos que elijan permanecer en la minoría de edad.

Se verifica en este punto por qué Foucault adjudica al pensamiento kantiano el mérito de haber generado la posibilidad de un sujeto que ya no funciona como una entidad apriorística sino que aparece como el resultado nunca definitivo de una dinámica que, entre otros elementos, incluye las relaciones que éste puede establecer consigo mismo y con las experiencias de la verdad. En este sentido, según destaca Foucault, la *Aufklärung* funciona redistribuyendo las relaciones entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros. En ella, la razón en su uso práctico se vuelve condición de posibilidad de la libertad comprendida como la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica. Pero al mismo tiempo, la presencia de la libertad hace al ejercicio práctico de la razón: la existencia de la razón se mantiene como una posibilidad llevada a cabo por la libertad mientras que la inteligibilidad de la libertad que se manifiesta en la experiencia sólo es pensable a partir de las operaciones de la razón; la razón es el fundamento lógico de la libertad mientras que ésta es el fundamento ontológico de la razón. Razón y libertad coinciden y se copertenecen.³¹ Así queda conformado el círculo virtuoso que rompe con la causalidad del mundo animal/natural (insociable sociabilidad) al tiempo que obliga a un ejercicio de la autonomía que apunta a sobrepujar el carácter cobarde y perezoso de los sujetos. A partir de esa ruptura, la voluntad humana logra entrelazarse con la conjunción entre razón y libertad componiendo el horizonte irrebasable de toda ética.

Además, la *Aufklärung* configura un nuevo sujeto colectivo. En términos de *El conflicto de las facultades*, cabe referir a las simpatías, las aspiraciones y los entusiasmos que se tejen en torno a procesos significativos, como por ejemplo las revoluciones. En torno al ejemplo de la Revolución Francesa, Kant destaca que lo efectivamente importante no es ella misma en tanto acontecimiento, sino

³¹ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, trad. D. M. Granja Castro, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005 [1788], p. 4. En una de las últimas entrevistas que concedió, Foucault utiliza una formulación muy similar para referirse a la relación entre ética y libertad. Dicha formulación muestra el paralelismo y al mismo tiempo las diferencias –sutiles, por cierto– que pueden establecerse entre su perspectiva y la de Kant: “La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”, Foucault, Michel, “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, en *Dits et Écrits IV 1980-1988*, op. cit., p. 712. Traducción propia.

la expectativa generada por ella y a partir de ella, su virtualidad permanente que se ve reflejada en la confirmación de un colectivo que no existía antes de que ella tuviera lugar.

La revolución de un pueblo lleno de espíritu, que hemos visto realizarse en nuestros días, puede tener éxito o fracasar; puede acumular tantas miserias y horrores, que un hombre sensato, que pudiera realizarla por segunda vez con la esperanza de un resultado feliz, jamás se resolvería sin embargo a repetir este experimento a ese precio; esa revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en este juego) una simpatía rayana en el entusiasmo y cuya manifestación, que lleva aparejado un riesgo, no podía obedecer a otra causa que una disposición moral del género humano.³²

Por último, la *Aufklärung* kantiana inaugura una nueva forma de trabajo filosófico que se diferencia de la analítica de la verdad, abocada a establecer las condiciones dentro de las cuales un conocimiento puede considerarse verdadero –línea de trabajo que para Foucault se continúa en la filosofía analítica anglosajona–. Se trata de otro tipo de reflexión que se aboca a interrogar las condiciones del campo actual de experiencias que “nosotros” podemos llegar a tener: una ontología de la actualidad o, más propiamente, una “ontología de nosotros mismos”.

Y me parece que la elección filosófica a la que nos enfrentamos actualmente es la siguiente. Es preciso optar o bien por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad. Y esta forma de filosofía, desde Hegel a la Escuela de Francfort, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, me asocio en la medida de [mis] posibilidades.³³

Entonces, la actitud que Foucault recupera de Kant pasa por la interrogación sobre las condiciones de la actualidad, por las características del “ahora” desde las que nos pensamos a nosotros mismos en relación con nuestro mundo. Esta interrogación conduce al

³² Kant, Immanuel, *El conflicto de las facultades*, trad. E. Tabering, Buenos Aires, Losada, 2004 [1798], pp. 116-117. Cf. Proust, Françoise, *Kant, le ton de l'histoire*, París, Payot, 1991.

³³ Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 39.

registro de procesos de los cuales los individuos forman parte en tanto elementos pero también en tanto actores: pertenencia no ya a una esencia, una doctrina o una tradición, sino a una temporalidad en común.

La práctica filosófica o, más bien, el filósofo, al emitir su discurso filosófico, no puede evitar plantear la cuestión de su pertenencia a ese presente. Es decir que ya no será simplemente, o ya no será en absoluto la cuestión de su pertenencia a una doctrina o una tradición la que va a plantearse, y no será tampoco la de su pertenencia a una comunidad humana en general, sino la cuestión de su pertenencia a un presente o, si se quiere, su pertenencia a cierto «nosotros», un «nosotros» que se relaciona, según una extensión más o menos amplia, con un conjunto cultural característico de su propia actualidad. Ese «nosotros» debe llegar a ser para el filósofo, o está llegando a ser, el objeto de su propia reflexión. Y, por eso mismo, se afirma la imposibilidad de que el filósofo eluda la interrogación de su pertenencia singular a ese «nosotros».³⁴

Abrevando en este trasfondo kantiano, Foucault establece la importancia de ejercitar una “ontología del nosotros mismos” que, entre otras cosas, ponga en disputa los modos de identificación que la tradición humanista había pretendido presentar como únicos e irrebables.

3.4. *Ontología de un “nosotros actual”*

Esta “ontología de nosotros mismos” en dirección de la cual Foucault aprovecha el pensamiento de Kant supone un trasfondo que se contrapone a las meras particularidades para permitir la filiación de un “nosotros” que tendrá por rasgos definitorios un cierto ejercicio de la autonomía y de la libertad, una cierta responsabilidad colectiva y una reflexión comprometida sobre la actualidad, elementos que no pueden darse ni ejecutarse desde el aislamiento del “yo” centrado en su mera individualidad.³⁵

³⁴ *Ibid.*, pp. 30-31.

³⁵ Esto ocurre, por ejemplo, con la cuestión de los derechos. En efecto, mientras que el universalismo humanista entiende a la postulación de los derechos dentro del marco de un funcionamiento legal que debe tener por objetivo garantizar la imparcialidad y proteger las libertades individuales, el universalismo kantiano que retoma Foucault afirma la existencia de derechos en clave de un ejercicio a partir del cual los sujetos pueden no sólo resistir al poder sino además llegar a desmarcarse de él, a subvertirlo.

La *Aufklärung* no es, pues, meramente el proceso por el cual los individuos verían garantizada su libertad personal del pensamiento. Hay *Aufklärung* cuando los usos universales, libres y públicos de la razón se superponen unos a otros.³⁶

Este “nosotros mismos” responde a una ontología histórica donde se entrelazan ser e historia –la historia arqueo-genealógica de las prácticas que nos constituyen, no la historia monumental que se apoya en un punto fuera del tiempo–; una forma de autocomprensión que no tendrá por referencia –huelga decirlo– las figuras de “el hombre” y de la humanidad gestadas por el humanismo moderno. Antes bien, su afirmación mantendrá en apertura la posibilidad de atender a agrupamientos que queden más allá del *agregatum* de individualidades, aún luego de la impugnación a toda apelación esencialista.³⁷

Esta ontología no-sustancialista procurará reintroducir el pensamiento trascendental al interior de la historia, buscando ya no las condiciones de posibilidad de la experiencia sino el entramado de las prácticas de subjetivación que han operado en la constitución de nuestro ser, lo que implicará en el mismo movimiento un trabajo de “nosotros mismos” sobre “nosotros mismos” en tanto sujetos libres.³⁸

Esta ontología del nosotros mismos se diferencia radicalmente de cualquier analítica de la verdad, pues lo que está en juego ya no es el establecimiento de límites sino la experimentación con la posibilidad de rebasarlos. El objeto de reflexión que ella problematiza se opone al “nosotros” humanista –transhistórico y universalista–, pues se trata de un “nosotros” que se susten-

Desde esta perspectiva puede apreciarse que el humanismo –comprendido al modo foucaultiano–, despliega un planteo que resulta insuficiente en lo que respecta a la articulación de acciones efectivas, pues la condición infinita que el poder detenta excede cualquier conjunto de reglas que puedan estipularse para intentar limitarlo y cualquier agrupamiento de principios que busquen controlar su funcionamiento. Cf. Foucault, Michel, “¿Es inútil sublevarse?”, en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, trad. A. Gabilondo, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 206-207; Raffin, Marcelo, “La noción de política en la filosofía de Michel Foucault”, en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, n° 29, 2018, pp. 29-59.

³⁶ Foucault, Michel, “What is Enlightenment?”, *op. cit.*, p. 37. Traducción propia.

³⁷ Cf. Díaz Marsá, Marco, *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*, Madrid, Escolar y Mayo, 2016.

³⁸ Cf. Sferco, Senda y Botticelli, Sebastián, “Foucault, Kant y el carácter anfibólico de la libertad”, *op. cit.*

ta en su pertenencia singular a un horizonte histórico que se constituye en torno a los modos de darse de las relaciones de saber-poder, así como también a ciertos acontecimientos puntuales, los cuales importan y significan menos por sí mismos que por el modo en el que se hacen públicos. En ese sentido, el “nosotros” sobre el que Foucault llama nuestra atención es primordialmente *actual*, donde lo actual remite al horizonte de simpatías y antipatías, entusiasmos y desencantos, expectativas y desilusiones de las que los sujetos participan de manera libre, autónoma y, por supuesto, colectiva.

Tomando en cuenta ciertas referencias de *Les mots et les choses*, vale ejemplificar la modalidad de este “nosotros” señalando que, en su vinculación con la convivencia entre la disciplinarización de las ciencias humanas y los signos de agotamiento de la *episteme* moderna, existe un “nosotros” definido en base a la incapacidad epocal y colectiva de restituir a la literatura su carácter acontecimental. Tomando en cuenta las reconstrucciones desplegadas en *Surveiller et punir*, puede mentarse un “nosotros” conformado por los sujetos producidos por las dinámicas de saber-poder características de las sociedades de normalización.

Pero la constitución de un “nosotros” epocal no se define únicamente por negatividades. También aparece como ejemplo el “nosotros” que surge de la colectivización de “una simpatía rayana en el entusiasmo”,³⁹ como tematiza Kant en torno al ejemplo de la Revolución Francesa en tanto acontecimiento conmemorativo, demostrativo y pronóstico, o el propio Foucault en torno a la Revolución Iraní en tanto acontecimiento donde los sujetos reclaman ser gobernados de otra manera.⁴⁰

De allí que la ontología histórica de nosotros mismos remita a un uso libre y público de la razón, es decir, a un uso universal que se da en el espacio de la problematización filosófica entendida como elemento de colectivización e incluso de irrupción de ciertos acontecimientos enunciativos que pueden transformar las condiciones de la experiencia. Esta razón universal produce sentidos públicos antes que privados e intersubjetivos antes que subjetivos

³⁹ Kant, Immanuel, *El conflicto de las facultades*, op. cit., p. 117.

⁴⁰ Cf. Foucault, Michel, “¿Es inútil sublevarse?”, op. cit.

para dar lugar a una problematización en la que el “nosotros” se hace y deshace en un ejercicio de la crítica que será siempre *actual*.

Es necesario trabajar los problemas que experiencias como estas [la locura, la alienación, los desórdenes de conducta] plantean a la política. Pero aún es necesario determinar qué significa “plantear un problema” para la política. R. Rorty señala que, en estos análisis, no apelo a ningún “nosotros”, a ninguno de esos “nosotros” cuyos consensos, valores, tradicionalidad forman el marco de un pensamiento y definen las condiciones en las que podemos validarlo. Pero el problema pasa justamente por saber si efectivamente es dentro de un “nosotros” que conviene colocarse para hacer valer los principios que reconoce y los valores que acepta; o si no es necesario, elaborando la pregunta, posibilitar la futura formación de un “nosotros”. Es que el “nosotros” no me parece que deba ser anterior a la pregunta; sólo puede ser el resultado –y el resultado necesariamente provisional– de la cuestión tal como se plantea en los nuevos términos en que se formula.⁴¹

El “nosotros actual” foucaultiano es, en definitiva, el “nosotros” de una ontología que se articula como crítica y se decide como problematización.

4. Consideraciones finales: las posibilidades de un “nosotros actual”

Los elementos del pensamiento foucaultiano recuperados en los apartados anteriores permiten señalar al “nosotros actual” como una respuesta a la necesidad de configurar un “nosotros” que no abrevie en las aguas del humanismo moderno. En efecto, ese “nosotros actual” no está compuesto por sujetos en tanto que humanos, condición cuyo establecimiento –entre los siglos XVII y XVI– estuvo a cargo de la antropología, y que luego entre los siglos XIX y XX se convirtió en prerrogativa de la biología. El “nosotros actual” está compuesto por sujetos en tanto que sujetos (sujetos *a*, sujetos *con*). El gesto que configura al “nosotros” a partir de las condiciones de la actualidad corre al “yo” del punto inicial de las coordenadas, pues esa actualidad es siempre “nuestra” antes que “mía”.

⁴¹ Foucault, Michel, “Polémique, politique et problématisations”, en Foucault, Michel, *Dits et Écrits IV 1980-1988*, *op. cit.*, p. 594. Traducción propia.

Este “nosotros actual” que se desprende de la propuesta foucaultiana no permite establecer distinciones con el mismo grado de precisión que habilitan las taxonomías tradicionales, como por ejemplo aquella que estipula recíprocos vínculos identitarios entre lo humano y lo no-humano. El criterio foucaultiano es más lábil, más frágil y ciertamente mucho más disputable. Sin embargo, si se lee desde la estela kantiana que Foucault recupera, puede encontrarse en él algo que sigue siendo del orden de lo universal.

Este sentido de lo universal no se corresponde con el universalismo del humanismo moderno, el cual, impostando imparcialidad, se operativiza negando las diferencias y componiendo una totalidad desde la paradójica base de la exclusión, aspirando a convertirse en válido para todos y también para cada uno: sin excepciones. Por el contrario, se trata de un universal que es inmanente antes que trascendental, que es estratégico antes que antropológico; o quizás, para utilizar una terminología más propiamente foucaultiana, debería hablarse de un universal anti-estratégico.⁴²

Este universal asume la condición indefectiblemente dinámica de las relaciones de poder para mantener en apertura las dimensiones de la ética y de la política. Por ello, su afirmación nunca alcanza a darse por definitiva. Este universal habrá de ser puesto a prueba acontecimentalmente, es decir, según los términos que el propio tiempo alcance a sostener como aceptables. Así, lo universal también puede ser desplazado y vinculado a la contundencia de su impronta, a los modos indeterminados de un franqueamiento que debe sobrepasar los términos dados para redundar en la constitución de una problematización indefectiblemente colectiva.

⁴² “Si se me pregunta cómo concibo lo que hago, respondería: si el estratega es el hombre que dice: «qué importa tal muerte, tal grito, tal sublevación con relación a la gran necesidad de conjunto y qué me importa además tal principio general en la situación particular en la que estamos», pues, entonces, me es indiferente que el estratega sea un político, un historiador, un revolucionario, un partidario del Sha, del Ayatolá; mi moral teórica es inversa. Es «antiestratégica»: ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente desde que el poder transgrede lo universal. Elección sencilla y dificultosa labor, puesto que es preciso a la vez acechar, un poco por debajo de la historia, lo que la rompe y la agita, y vigilar, un poco por detrás de la política, sobre lo que debe limitarla incondicionalmente. Después de todo, ése es mi trabajo: no soy ni el primero ni el único en hacerlo. Pero yo lo he escogido”. Foucault, Michel, “¿Es inútil sublevarse?”, *op. cit.* pp. 206-207. Cf. Botticelli, Sebastián, “Lo singular y lo universal: supuestos e implicancias de la moral antiestratégica foucaultiana”, en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, N° 6, 2019, pp. 81-107.

Llegados a este punto, resta dejar planteadas algunas cuestiones comparativas entre el “nosotros actual” que se desprende de las reflexiones foucaultianas y otras líneas de pensamiento que también proponen configurar un “nosotros” sin abreviar en el humanismo. Pero antes de eso, conviene explicitar dos precauciones a considerar en eventuales profundizaciones de la presente indagación.

Primera precaución: Foucault dirige sus invectivas contra una acepción particular del humanismo; ciertamente, no es la única. Resultará significativo ponderar los resultados de la eventual intersección entre las acusaciones foucaultianas y otras caracterizaciones del humanismo que, haciendo eje en la excepcionalidad de lo humano, extienden sus raíces hasta los pensadores de la Antigüedad Clásica. En esa misma clave, será importante revisar con mayor profundidad, de manera crítica y –por qué no– también polémica, el aprovechamiento que Foucault hace del pensamiento kantiano, el cual le permite no sólo excluir a Kant del humanismo moderno –interpretación cuanto menos anti-intuitiva–, sino además aprovecharse de esa filosofía para componer una oposición frente a la impronta humanista.

Segunda precaución: la actualización de las reflexiones en torno al problema de los vínculos entre el “yo” y el “nosotros” deberá considerar las profundas transformaciones que han sufrido las nociones de cuño cartesiano referidas a la individualidad a causa de los giros epistémicos registrados desde comienzos del siglo XX, listado que comprende desde el inconsciente del psicoanálisis hasta el *dividuum* del Big Data. Como algunos avizoran, aquél “yo” cogitante capaz de darse a sí mismo su propia certeza bien podría considerarse muerto. Pero no estará de más, recuperando el *dictum* nietzscheano referido a lo ocurrido tras la muerte de Dios, suponer que, aún después de muerto, aquel individuo seguirá proyectando sus sombras. Aunque el “yo” de la modernidad pueda llegar a considerarse una noción superada, el problema de la constitución de un “nosotros” persiste.

Ahora bien, para finalizar, cabe señalar el carácter de renovada urgencia que este problema adquiere dentro de nuestro horizonte epocal teñido de colores posthumanistas, horizonte marcado por ciertas voces que, denunciando la violencia que resulta intrínseca a los modos de universalización modernos, proponen una suerte de abandono superador del humanismo sin terminar de calibrar los peligros que dicho abandono supone. Sin negar la entidad que esas propuestas han sabido ganarse en base a desarrollos teóricos, ela-

boración de códigos y leyes, y despliegue de intervenciones políticas, desde el modelo del “nosotros actual” perfilado en este escrito valdrá interrogar a las perspectivas posthumanistas en torno a los modos alternativos de llenar los espacios que se generarían tras la eventual superación de nociones como la reciprocidad, el reconocimiento o la “simpatía rayana en el entusiasmo” que surge en torno a ciertos acontecimientos históricos.

El “nosotros actual” no carece de cláusulas de exclusión ni se propone como objetivo superar toda forma de violencia. Tampoco niega la necesidad de desarrollar lógicas de tratamiento de lo diverso. Antes bien, asume todas esas condiciones en lugar de disimularlas con peligrosos corrimientos hacia formas de indistinción fraguadas en nombre de una inclusión que, al pretender absolutizarse, termina devorándose a sí misma. En ese sentido, el “nosotros actual” aspira a desmarcarse del humanismo sin que eso implique suscribir los predicados que ocupan un lugar central en varias de las corrientes posthumanistas más difundidas.

Recuperando el epígrafe de Borges que da inicio a este artículo, es posible que tras la muerte de “el hombre”, nuestro hilo de Ariadna y también nuestro laberinto –texto y contexto– se hayan perdido, y que consecuentemente ahora nos rodee el caos de la pura contingencia. Allí lo que se cierne como una amenaza aún mayor que la reproducción de la violencia es el peligro de la disgregación. Por eso “nuestro hermoso deber es imaginar que hay un laberinto y un hilo”. Imaginarlos allí donde se sabe que no los hay, e incluso se sospecha que quizás sean imposibles. Pero ni aun su eventual condición de imposibles quita su carácter de necesarios: cualquier dirección será mejor que la errancia (aunque ciertamente no cualquier dirección valdrá lo mismo). Quizás nuestro nuevo laberinto nos presente un hilo de Ariadna que nos permita recorrerlo en un sentido contrario al que la modernidad nos ha habituado, comenzando por comprender el “nosotros” para llegar a explicar el “yo”.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. F. Costa y E. Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.
- Balibar, Étienne, *Universales. Feminismo, traducción, deconstrucción*, trad. J. Lezra, I. Trujullo y F. Gómez, Santiago de Chile, Pólvora Editorial, 2021.
- Benasayag, Miguel, *El mito del individuo*, Buenos Aires, Topía, 2013.
- Botticelli, Sebastián, “Cuando el humanismo es puesto en cuestión: lo universal, lo particular y lo singular”, en Cabanchik, Samuel y Botticelli, Sebastián (comps.), *Humanismo y Posthumanismo. Crisis, restituciones y disputas*, Buenos Aires, Teseo, 2021, pp. 107-128.
- , “Lo singular y lo universal: supuestos e implicancias de la moral antiestratégica foucaultiana”, en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n° 6, junio 2019, pp. 81-107.
- , “Sobre las posibilidades de la crítica: Foucault y la flecha apuntada hacia el corazón de la actualidad”, en *Revista de Filosofía UIS*, Vol. 13, n° 1, 2014, pp. 97-120.
- , “La filosofía de Arturo Roig como respuesta a la desconfianza foucaultiana en torno a la liberación”, en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Vol. 25, 2022, pp. 1-12.
- Cabanchik, Samuel, *El abandono del mundo*, Buenos Aires, Grama, 2006.
- Cassin, Bárbara, *Elogio de la traducción. Complicar el universal*, trad. I. Agoff, Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2019.
- Dalmau, Iván Gabriel. “Michel Foucault y el problema del método: reflexiones en torno a la arqueogenealogía” en *Escritos*, Vol. 29, n° 62, 2021, pp. 84-100.
- De Carolis, Massimo, *La paradoja antropológica. Nichos, micromundos, disociación psíquica*, trad. N. Zuccalá, Buenos Aires, Quadrata, 2017.
- Derrida, Jacques, “Los fines del hombre”, en Derrida, Jacques, *Márgenes de la Filosofía*, trad. C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1994, pp. 147-174.
- Díaz Marsá, Marco, *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2016.

- Dreyfus, Hubert L. y Rabinow, Paul, *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, trad. R. Paredes, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001.
- Faubion, James. *Ethics, Subjectivity, and Truth: Essential Works of Foucault, 1954-1984*, Nueva York, The New Press, 1997.
- Fimiani, Mariapaola, *Foucault y Kant. Crítica, Clínica, Ética*, trad. C. Cuéllar, Buenos Aires, Herramienta, 2005.
- Foucault, Michel, “¿Es inútil sublevarse?”, en Foucault, Michel, *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, trad. A. Gabilondo, Barcelona, Paidós, 1999, 206-207.
- , “¿Qué es usted, profesor Foucault?”, en Foucault, Michel, *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, pp. 81-104.
- , “L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, en Foucault, Michel, *Dits et Écrits IV 1980-1988*, París, Gallimard, 1994, pp. 708-729.
- , “Nietzsche, la généalogie, l'histoire”, en Bachelard, Gaston, *et. al., Hommage à Jean Hyppolite*, París, Presses Universitaires de France, 1971, pp. 145-172.
- , “Polémique, politique et problématisations”, en Foucault, Michel, *Dits et Écrits IV 1980-1988*, París, Gallimard, 1994, pp. 591-598.
- , “Verdad, individuo y poder”, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. M. Allendesalazar, Barcelona, Paidós, 1990, pp. 141-150.
- , “What is Enlightenment?”, en Rabinow, Paul, (ed.), *The Foucault Reader*, Nueva York, Pantheon Books, 1984, pp. 32-50.
- , *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- , *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- , *La arqueología del Saber*, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 1970 [1969].
- , *Una lectura de Kant. Introducción a La antropología en el sentido pragmático*, trad. A. Dillon, Villa Ballester, Siglo XXI, 2009.
- , *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, trad. A. Garzón del Camino, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002 [1975].
- , “¿Ha muerto el hombre?” en Foucault, Michel, *¿Qué es usted, profesor Foucault?*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, pp. 185-192.
- , “Foucault répond à Sartre (entretien avec J. P. Elkabbach)”, en Foucault, Michel, *Dits et Écrits I 1954-1969*, París, Gallimard, 1994, pp. 663-664.

- , *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, trad. E. C. Frost, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968.
- Han, Beatrice, *Foucault's Critical Project: Between the Transcendental and the Historical*, Stanford, Stanford University Press, 2002.
- Heler, Mario, *Individuos. Persistencias de una idea moderna*, Buenos Aires, Biblos, 2000.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Práctica*, trad. D. M. Granja Castro, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005 [1788].
- , *El conflicto de las facultades*, trad. E. Tabering, Buenos Aires, Losada, 2004 [1798].
- Proust, Françoise, *Kant, le ton de l'histoire*, París, Payot, 1991.
- Raffin, Marcelo, “La noción de política en la filosofía de Michel Foucault”, en *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, nº 29, 2018, pp. 29-59.
- Sferco, Senda y Botticelli, Sebastián, “Foucault, Kant y el carácter anfibólico de la libertad”, en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº 11, 2021, pp. 61-88.
- Simmel, Georg, *La ley individual y otros escritos*, trad. A. Sanjuán, Barcelona, Paidós, 2003 [1909-1918].
- Sloterdijk, Peter, *Normas para el parque humano. Una respuesta a Carta sobre el humanismo de Heidegger*, trad. T. Rocha Barco, Madrid, Siruela, 2000.
- Valls Plana, Ramón, *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, PPU, 1971.
- Veyne, Paul, *Foucault revoluciona la historia*, trad. J. Aguilar, Madrid, Alianza, 1984.