

De regreso al taller.

Notas alrededor de la ontología del presente^{1*}

Óscar Orlado Espinel Bernal^{2**}
Corporación Universitaria Minuto de Dios

Necesariamente permanecemos extraños a nosotros mismos, no nos entendemos, tenemos que confundirnos con otros, en nosotros se cumple por siempre la frase que dice «cada uno es para sí mismo el más lejano», en lo que a nosotros se refiere no somos «los que conocemos» (Nietzsche, 2005a, § 1)

Los análisis que lleva a cabo Foucault en sus primeros cursos en el Collège de France así como en las investigaciones que realiza por dicha época alrededor de una analítica del poder, se encuadran en torno a dos dimensiones: el saber y el poder. El modelo bélico adoptado por Foucault, había mostrado que el poder no es sólo represivo, sino que también produce verdades y sujetos que las obedecen: el loco, el alumno, el

^{1*} Texto que presenta los resultados del componente teórico-conceptual del proyecto *Formas y expresiones metodológicas en el último Foucault: perspectivas para la educación y la pedagogía* financiado por la Dirección de investigaciones (DIN) de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia UPTC con código SGI 1949.

^{2**} Magister en Educación. Profesor del departamento de Filosofía de la Corporación Universidad Minuto de Dios-UNIMINUTO. Correo electrónico: oscar.espinel@yahoo.com. Investigador externo del proyecto.

preso, el soldado, el obrero, etc. La subjetividad aparecerá en escena como “línea de fuga” frente al poder y al saber. Una subjetividad que ya no es pensada en clave del cruce entre saber y poder como en el modelo disciplinario anterior, caracterizado por la individuación y docilización de los cuerpos en términos de moldeamiento, obediencia y potenciación para las actividades concretas asignadas, sino una subjetividad pensada relativamente independiente de las otras dos dimensiones en la medida que no es reducible ni al poder ni al saber, ni a la relación entre ellas dos. De esta manera transita desde el campo, podríamos decir epistemológico y político, al terreno de la ética. En este ámbito no prima la pregunta por las condiciones que posibilitan un saber, ni la pregunta por las relaciones de fuerzas en el ejercicio del poder, sino que, en el dominio de la formación de subjetividades, los interrogantes girarán en torno a la configuración de modos de ser, a la acción del sujeto sobre sí mismo para lograr formas de existencia específicas. Es lo que algunos autores, como Edgardo Castro, identifican como una cierta “torsión ética” en los últimos años de vida y de trabajo del pensador francés y que algunos otros, como Álvarez Yáguez, encuentran longitudinal, prolongado, siempre presente en sus trabajos. El debate está abierto, pero lo importante dentro del análisis que nos proponemos, es la centralidad de las inquietudes éticas dentro de los trabajos del denominado –por razones exclusivamente pragmáticas en este estudio–, “último Foucault”.

Esta centralidad ética, en tanto enfrentamiento y acción de sí sobre sí, parece “recentrar” la mirada en el sujeto, esto es, en los procesos por los que el individuo se descubre, reconoce, declara y constituye como tal. Este cambio de enfoque, como consecuencia, trae consigo otras formas de preguntar, otras problematizaciones y otras maneras de examinar, de abordar, de transitar. En síntesis, esta “torsión ética” en las investigaciones foucaultianas, entendida en el sentido de retornar sobre su mismo eje hacia un problema siempre presente, se caracteriza

fundamentalmente por la indagación de las artes de existencia y las prácticas de subjetivación. Un viraje que Foucault va a aproximar a las inquietudes kantianas inauguradas en su opúsculo sobre la Ilustración.

Con este cambio de mirada, parecen darse algunas pistas respecto a lo que podría ser una perspectiva metodológica disímil a las que venían orientando el trabajo investigativo de Foucault hasta entonces. Perspectiva que, hasta donde puede apreciarse en los últimos cursos y escritos del filósofo francés, quizás se encuentre en un estado embrionario dado su grado de elaboración y preparación. No obstante, desde este nivel de forjamiento, despliega una serie de nociones e inquietudes que parecen exigir un lugar propio dentro del taller de Foucault, a juzgar por la reorientación de las indagaciones emprendidas; pero, y esto es importante, no por ello olvido, abandono o desconexión de los ejes ya cimentados. Este desplazamiento metodológico que acusa Foucault en los cursos de 1979 a 1984 en lo que parece un tránsito desde Nietzsche a Kant, es el escenario que suscita los interrogantes que dan forma al presente trabajo. ¿En qué consiste dicho desplazamiento? ¿Un cambio de énfasis como el descrito, puede llegar a generar tales efectos en las coordenadas de las indagaciones hasta el punto de sustentar o producir un viraje metodológico como el que se intenta delinear en las reflexiones aquí contenidas? De ser así ¿Cuáles serían las posibles resonancias metodológicas de este desplazamiento en los trabajos de Foucault y en nuestro caso particular, dentro de la investigación en educación y pedagogía?

Pues bien, para intentar abordar estos interrogantes proponemos iniciar examinando, brevemente, el movimiento foucaultiano desde un vértice nietzscheano a otro kantiano dentro de la ontología del presente que se presenta como horizonte para el ejercicio filosófico. La tesis fundamental que guiará estas líneas es que, más allá de una ruptura dicotómica entre dos posturas teórico-metodológicas, lo que encontramos en los últimos trabajos de Foucault, es una relectura simbiótica

y cierta complementariedad entre las herramientas que ofrecen una genealogía nietzscheana y la crítica de rasgos kantianos. Se trata pues, de una tarea de reinención de sí en el mismo Foucault al interior del taller del que, en realidad, nunca salió. Ello es coherente con el trabajo foucaultiano en el que las nociones y conceptos son utensilios cuyo propósito fundamental es ser moldeados y empleados dentro de los proyectos investigativos trazados. Allí, dentro del campo de trabajo, adquieren sentido y su forma misma. Fuera del taller las herramientas no son más que adorno, curiosidades o reliquias.

Vértice nietzscheano: intempestividad y genealogía

Quizá sea necesario iniciar con una aclaración que aunque pueda parecer un asunto menor por tratarse de un aspecto formal, estimamos conveniente dentro de la propuesta de lectura que arriesgamos en estas páginas. El término “vértice” lo empleamos en una doble acepción. Usamos vértice en el sentido de extremidad o extremo, para señalar uno de los ejes o punta sobresaliente de la ontología del presente. Pero también, dada la complejidad y simultaneidad de la conjugación que implica la ontología del presente como forma de mirada, vértice se emplea como metáfora espacial y asume también el sentido geométrico del término, en tanto lugar en el que concurren los dos lados de un ángulo o polígono, o las aristas de un poliedro. Es decir, tanto escenario en el que se confluye, como parte que allí confluye. Triquiñuelas que aterrorizarían a la lógica del lenguaje por sus temidas contradicciones, pero que permiten acercarse a la complejidad misma de las cosas que intentan plasmarse en un sistema de lenguaje que, en su frustrado intento de coherencia y linealidad, de vez en cuando se ve obligado a mutilar lo inasible para lograr un “decir”. Como veremos, la forma de este bucle estará presente en algunas de las nociones y planteos del arsenal foucaultiano que intentamos husmear. A

la vez plano y elemento; objeto y agente; escenario y personaje; sujeción y subjetivación; sujeto.

Entre 1873 y 1874, el joven Nietzsche elabora una serie de cuatro ensayos en los que, de manera lúcida y decidida, emprende una crítica radical frente a lo que considera una decadencia cultural de la Alemania de entonces y por extensión, una crítica a la cultura moderna en general. Estos breves textos serán recogidos posteriormente y publicados en conjunto bajo el nombre de *Consideraciones Intempestivas*. En la segunda de tales consideraciones, escrita en 1874 y publicada en español con el título *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, el joven profesor de filología clásica levantaba su voz de incomodidad frente al excesivo historicismo que parecía inundar los círculos sociales de la Alemania de finales del siglo XIX. La más visible patología de la decadencia de su época se manifiesta, en su opinión, en un culto exacerbado al pasado. Exploremos los planteamientos que expone el joven filósofo, con el fin de perfilar la potencia metodológica y perspectivas de análisis que despliega esta mirada dentro del entramado de una ontología del presente, objeto de las notas del presente escrito.

En primer lugar, en la crítica a su época, Nietzsche se opone fundamentalmente a la propensión de considerar el pasado, la historia, como cierto destino perentorio y al presente como resultado inevitable de dicho decurso. “¡Imposible rebelarse contra ese pasado! ¡Imposible oponerse a la obra de los dioses!” (Nietzsche, 2002, p. 90). Desde esta óptica “el pasado es un peso que nos aplasta, un movimiento irresistible e ineluctable de los acontecimientos que exige de nosotros que nos pongamos de rodillas y adoremos el orden establecido” (Sánchez, 1989, p. 239).

Nietzsche reclama ante este culto generalizado de la historia –el cual identifica como una enfermedad cultural– cierta capacidad de olvido, un modo no-histórico de vivir y pensar el presente. El historicismo es una enfermedad derivada de la parálisis que parece invadir la atmósfera vital: es una enseñanza

que no estimula, una ciencia que inmoviliza y aún más — continúa en este mismo pasaje —, la historia se ha convertido en un artículo de lujo que refleja la superficialidad del conocimiento (Nietzsche, 2002, p. 18). De este modo, el hombre historiador es un coleccionista de datos y remembranzas que legitiman y respaldan el relato oficial del presente.

El olvido, entendido en estas coordenadas, es una manera de desatarse de la fuerza paralizante de la historia de los historiadores. Es necesario aprender a olvidar, desaprender el pasado divulgado y abismarse hacia él, para indagar el presente e intentar comprender lo que estamos siendo. En ello consiste la intempestividad reclamada por Nietzsche. Una intempestividad que vive en el presente y no atada al yugo de un pasado, con sus sentidos y significados impuestos a los individuos como un sino despiadado e implacable. Un pensamiento de carácter insubordinado, irreverente y blasfemo, que se caracteriza por su extemporaneidad pues se enfrenta a las verdades y valores generalizados de la sociedad con lo que, a su vez, como efecto rebote, se enfrenta a su propia época y en consecuencia a sí mismo.

La intempestividad del pensamiento combate así, la esterilidad de las certezas y la aparente impotencia de la acción humana frente a estas grandes verdades inconcusas y universales que ofrecen un presente inmodificable, producto de un decurso histórico inexorable. Ser siempre presente es el llamado como negativa rotunda frente a la ficción de un pasado único e irrefutable. Se trataría entonces, y esto intentaremos retomarlo hacia el final del escrito, de una filosofía asumida como utillaje para pensar problemas, problematizar el mundo, la realidad, el presente y por tanto, como ejercicio actual.

En suma, volviendo a los planteamientos nietzscheanos, objeto de este apartado, el historicismo erudito vive en el pasado. En él, el presente se relega para habitar el pasado con lo que de paso, se evade la existencia misma, la inquietud por la existencia. “Cuando hay un predominio excesivo de la historia, la vida se

desmorona y degenera y, en esta degeneración, arrastra también a la misma historia” (Nietzsche, 2002, p. 18). El historicismo ahoga la vida cuando se encierra en el pasado y se convierte en un coleccionista de sucesos. Cuando predomina la idolatría al pasado junto con su código de valores sobre la vitalidad del presente, la vida se asfixia, se inmoviliza, es momificada. El historicismo obliga a vivir en esa cadena de creencias y sucesos de un pasado que se proyecta hacia el porvenir.

Puede deducirse, en consecuencia, que el historiador erudito “no puede sino concebir el tiempo histórico como algo completamente “muerto”, esto es, separado de nosotros, definido en su estéril inmutabilidad” (Cano, 2000, p. 55). Pero lo que nos muestra el genealogista es que, muy al contrario de esta errada concepción, el pasado vive en el presente. “El hecho es algo viviente en la actualidad” (Cano, 2000, p. 55). Por esta razón, el sentido histórico ha de estar subordinado a la potencia creadora de lo no-histórico, de la intempestividad. Se hace necesario dar una mirada al pasado para hacer una historia del presente. Una ontología del presente para transformar los acontecimientos antiguos en historia presente.

En este sentido, un segundo elemento a resaltar es que esta vuelta al pasado intenta tomar distancia temporal para percibir de otra manera. Leer el hoy y lo que devenimos desde nuevas coordenadas. Problematizar el ahora para hacerlo objeto del pensamiento, hacerlo aparecer desde otros gestos, ropajes y ángulos y como efecto, dislocar nuestras formas de ser y conductas cotidianas. No es más que cuestionar el presente desde otras preguntas y problemas. Preguntar de otro modo. En definitiva, mirar desde las alturas tal como lo propone el joven Nietzsche en la primera de sus Consideraciones Intempestivas (Nietzsche, 1988).

¿Mirar desde las alturas? Bien, detengámonos un momento en esta idea. Nietzsche, que podemos llamar genealogista para nuestros propósitos, propone una “mirada desde las alturas” como metáfora para significar no una mirada desde la totalidad

cuanto una vuelta a la singularidad: “se trata de una mirada que rescataba aquello empequeñecido, desvalorizado por aquellos “grandes acontecimientos” y progresos con los que vibraba el mundo cultural alemán” (Cano, 2000, p. 74). Una mirada desde las alturas que permita tomar distancia sin perder la referencia, elevarse sin evadir la pregunta por el presente, explorar perspectivas y abrir las posibilidades de la mirada misma; todo ello para reivindicar lo olvidado, repasar lo superado, rescatar lo designado como inútil, anormal o excepcional; volver a mirar con otros ojos y relieves parajes descartados dentro de la “pintura” que intenta sustituir la infinita diversidad de paisajes, detalles, nichos y encuadres. Tal es el propósito de la genealogía en cuyo ejercicio se encuentra febril, la pregunta por el presente. Finalmente, emprender la lucha por el presente y los sentidos que lo constituyen y nos constituyen e intentar abrir nuevos horizontes y posibilidades:

¿Qué utilidad tiene, pues, una historia que no sirve para vivir? Una historia que, por el contrario, embota, obstaculiza, “destruye” la atmósfera vital. Entre otras cosas, para reforzar y legitimar el poder. La historia erudita del pasado es el medio perfecto por el que el Estado neutraliza la auténtica dimensión del pensamiento. Y cuando no es un servicio al Estado, el gremio de eruditos representa el prosaico elemento decorativo de una cultura “privada”, vitalmente enferma (Cano, 2000, p. 88).

Por ende, construir o ayudar a cimentar esta otra escala para posibilitar nuevos ángulos de análisis es la tarea de la genealogía lo que la acerca, como veremos a continuación, a los propósitos de una ontología del presente con una notable variante, a saber, la centralidad del sujeto en la constitución de sí.

Así, la ontología del presente foucaultiana de raíz nietzscheana consiste “no en ser capaz de ver algo nuevo sino en ver lo viejo y conocido hasta la saciedad por todos como nuevo” (Cano, 2000, p. 36). En ello consiste el ejercicio problematizador y es, a su vez, la tarea que comparte con la

genealogía. Se trata pues de una mirada a lo “viejo” para hallar allí lo “nuevo”. Ver lo viejo como algo nuevo rompiendo con las miradas deterministas, continuistas, teleológicas y lineales sustentadas en una pretendida causalidad y necesidad entre unos eventos y otros.

Ahora bien, Nietzsche es claro en afirmar que tanto lo histórico como lo a-histórico son necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y las culturas (Nietzsche, 2002, p. 22). La enfermedad cultural aparece cuando el peso del pasado confina la posibilidad creadora del presente. En ese momento se mina la potencialidad de la “fuerza plástica del hombre” (Nietzsche, 2002, p. 22), de crearse a sí mismo, de dar forma a su existencia. Niega la plasticidad del sujeto y de su acción. Plasticidad, nuevamente, en ese doble juego bucleano, de “fuerza plástica” en tanto acción creadora, irruptora por un lado y por otro, en su condición de plasticidad referida a la propiedad de ser maleable (maleabilidad); es decir, susceptible de ser afectado, de-formado, moldeado. La acción del sujeto sobre sí mismo, en el enfrentamiento consigo mismo, que implica la lucha con y por el presente, implica tanto la acción del sujeto como fuerza plástica, como la susceptibilidad de ser alterado en dicha acción. La plasticidad es condición sine qua non para la afirmación de la fuerza plástica. La vuelta foucaultiana, adelantándonos un poco, tendrá que ver precisamente, con esta doble condición por cuanto la acción del sujeto se dirige hacia sí mismo. La inquietud por la actualidad, por “lo que somos”, parece haber cambiado de estrategia para ubicarse en el campo del “sí mismo” y no en las afueras de éste, en sus exterioridades. Las fuerzas exteriores, podemos enfatizar, tienen efecto y lugar de acción en el terreno del sujeto y es hacia allí, precisamente, hacia donde se redirigen la analítica y la lucha. Este será, entonces, el elemento emergente en el acento ético y político de la ontología del presente.

A este tenor, aquello que se está emplazando en la posibilidad creadora de la intempestividad es, en definitiva, la lucha por el

presente. El hombre de acción, el hombre crítico y no-histórico. El hombre (el pensamiento) intempestivo, dirige su mirada hacia atrás para interrumpir el paso “inexorable” de la historia y vislumbrar nuevos horizontes, nuevas direcciones, nuevos sentidos, en definitiva, nuevas formas de ser. Crear sentidos insumisos, alternos, es parte de la lucha por el presente. “Huye de la resignación y utiliza la historia como remedio contra ella.” (Nietzsche, 2002, p. 29). En otras palabras, utiliza la historia para enfrentarse a ella. Utiliza el relato que se presenta como única historia, como única posibilidad para mostrar su contingencia, su arbitrariedad y su carácter convencional. “Se trata de hacer de la historia una contramemoria, -y, como consecuencia, desplegar en ella una forma completamente distinta del tiempo-”. (Foucault, 2004, p. 63). Sólo así será posible crear un nuevo presente.

Vértice kantiano: crítica del presente

Ahora bien, en esta misma dirección, la verdad no es algo que se impone desde afuera, de manera exógena. La verdad atraviesa fundamentalmente la existencia y la prefigura. Habita los modos de existir. Esto es algo que el mismo Foucault nos ha ayudado a dimensionar. En su curso del 1982, por ejemplo, le oímos decir:

Tener acceso a la verdad es tener acceso al ser mismo, un acceso que es tal que el ser al cual se accede será al mismo tiempo, y de rebote, el agente de transformación de quien tiene acceso a él. [...] Mientras que es muy evidente que el conocimiento de tipo cartesiano no podrá definirse como el acceso a la verdad: será el conocimiento de un dominio de objetos. En este caso, entonces, para decirlo de algún modo, la noción de conocimiento del objeto sustituye la noción de acceso a la verdad. Trato de situar allí la enorme transformación que creo es de todas maneras esencial para comprender qué es la filosofía, qué es la verdad y qué son las relaciones del sujeto con la verdad, enorme

transformación que intento estudiar, este año, según el eje de “filosofía y espiritualidad”, dejando de lado el problema del “conocimiento del objeto. (Foucault, 2009, p.191)

La verdad no permanece ajena, pues su potencia modeladora y su constitución misma como verdad, se derivan de esta convivencia con la existencia. Es así que se hace experiencia. Y es en este punto en el que la noción de crítica en el sentido que le imprime Kant, será muy útil para la nueva agenda foucaultiana de acento ético. Es el momento de explorar la lectura foucaultiana en su acercamiento al filósofo de Königsberg y sus reconfiguraciones en el diálogo con Nietzsche.

Foucault encuentra en el famoso texto kantiano ¿Qué es la Ilustración? publicado en 1784, la aparición de una inédita preocupación por el presente, por el hoy, por la actualidad. Una preocupación novedosa en los textos kantianos y que trazarán, desde la perspectiva foucaultiana, una agenda nueva al ejercicio filosófico de la cual parece hacer parte el mismo Nietzsche. “¿Qué es ese “ahora” dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto [desde el cual] escribo?” (Foucault, 2010, p. 29). Las formas de subjetivación, otra forma de ver la cuestión, tienen lugar en un aquí y en un ahora y podría añadir, con un “nosotros”; por tanto, la pregunta referida al presente desde esta perspectiva foucault-kantiana, está orientada desde esta inquietud por “la constitución de los modos de ser del sujeto a partir de las prácticas de sí” (Foucault, 2010, p. 29); por las tecnologías mediante las cuales el individuo actúa sobre sí para constituirse como sujeto.

De esta manera, en el texto kantiano, afirma Foucault, se ve surgir la “cuestión del presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que habla de él” (2010, p. 30). Es la dinámica de interrogar el presente, ya no desde cuestiones epistemológicas o teleológicas, sino desde preocupaciones ético-estéticas frente a la existencia. “¿Qué soy yo, entonces, yo que pertenezco a esta humanidad, quizás a este margen, a

este momento, a este instante de humanidad que está sujeto al poder de la verdad en general y de las verdades en particular?" (Foucault, 1995, p. 12).

En efecto, el filósofo interroga la misma filosofía y por tanto, su mismo actuar dentro del proceso de constitución de sí. Así las cosas, la filosofía se hace acontecimiento en esta manera de interrogar-se pues en la pregunta por el sentido, valor y singularidad filosófica de la actualidad tiene que hallar su propio sentido y singularidad. El eje de la pregunta filosófica, entonces, no consiste en preocuparse por la pertenencia a una escuela o sistema teórico sino en cuestionar su pertenencia a un presente, a un "nosotros". La filosofía, es decir, el filósofo mismo, se reconoce expresión del presente fuera del cual, no tiene posibilidad. Situación que "afirma la imposibilidad de que el filósofo eluda la interrogación de su pertenencia singular a ese nosotros" (Foucault, 2010, p. 31). La pregunta filosófica indaga por el sentido filosófico del presente desde el que se formula; lo cual conduce al filósofo a preguntarse por el sentido de su actuar entendido -dicho actuar- como "superficie de aparición de una actualidad" (Foucault, 2010, p. 31). Con todo, es la pregunta por el sentido filosófico del presente entrelazada con la pregunta por la "actualidad" de su ejercicio filosófico.

Avancemos un poco más en esta línea para dimensionar la lectura foucaultiana de Kant en sus últimas reflexiones. Kant, afirma Foucault, funda las dos grandes tradiciones críticas entre las cuales se dividió la filosofía moderna (Foucault, 1994a, p. 687). Una de ellas, se ha preocupado, desde el siglo XIX, por las condiciones que hacen posible un conocimiento verdadero. En sus tres críticas, pero principalmente, en la *Crítica de la Razón Pura* (publicada en 1781 y corregida en una segunda edición de 1787), Kant logra cimentar las bases de esta corriente de la filosofía moderna, correspondiente a la filosofía analítica anglosajona, la cual se concentra en una analítica de la verdad. Como es sabido, Foucault se resiste a inscribirse en esta tradición. La otra gran

cuestión que congrega la segunda tradición filosófica moderna en la interpretación foucaultiana, responde a la ya mencionada pregunta por la actualidad, la pregunta por el sentido filosófico del presente. “Es una tradición que pregunta: ¿qué es la actualidad?, ¿cuál es el campo actual de nuestras experiencias?, ¿cuál es el campo actual de las experiencias posibles?” (Foucault, 2010, p. 39). Esta otra forma de interrogación crítica surge, precisamente, con el tipo de interrogantes que inaugura el breve texto kantiano sobre la Ilustración y que el filósofo francés identifica con una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos. El mismo Foucault, tal como lo reconoce en la entrada “Foucault” del *Dictionnaire des philosophes* de Huisman, bajo el seudónimo de Maurice Florence, se sentirá más cercano a este segundo modo de preguntar y con ello, reflejará en su itinerario investigativo, cierta afinidad con esta crítica kantiana del presente (1994b, p. 631).

Pero ¿cómo entender esta crítica? Allí Foucault, nuevamente, nos arroja algunas pistas en la primera sesión del curso de 1983 en el Collège de France, *El gobierno de sí y de los otros*. Si bien la crítica consignada y sustentada en las tres grandes críticas consideradas por la academia como las obras fundamentales del filósofo alemán, se orienta a aclarar los límites de la razón, en estas reflexiones que se encuentran dentro de los denominados textos menores parece darse un giro hacia otro tipo de inquietudes. Giro que dirigirá a la crítica hacia nuevos roles y horizontes inquisitivos. Allí la crítica, en el movimiento que propicia la ontología del presente, se conjuga con la *Aufklärung* y desborda la analítica de la verdad para insertarse en la pregunta por los modos de constitución del presente. Se trata de una vuelta al sujeto y a los procesos de subjetivación en el entramado de la actualidad:

Y entonces podrán ver cómo van a completarse, atraerse y hacerse mutuamente necesarios la empresa crítica y el proceso de la *Aufklärung*. En efecto, ¿qué es la Crítica de la razón pura si no lo que nos enseña a dar a nuestro *Verstand* (a nuestro

entendimiento) el uso que es legítimo, es decir: dentro mismo de los límites de nuestra razón? (Foucault, 2010, p. 47).

Ahora bien, no basta con identificar los límites del entendimiento en una analítica de la razón, es necesario, además, dentro de ese llamado al *sapere aude*, a ese atreverse a pensar por sí mismo que se precisa para salir de la minoría de edad proclamada por la “era de la Ilustración”, hacer un uso autónomo del entendimiento sin resguardarse o abrigarse irreflexivamente en la opinión de otros, en el criterio de otros y en las formas de vida de otros. En otras palabras, hacer uso autónomo del entendimiento dentro de los límites legítimos de la razón. No hacerlo, exceder tales límites de manera precipitada, conduce inevitablemente a un estado de minoría de edad debido a la irremediable necesidad de tener que depender de una autoridad distinta cuando se sobrepasan los límites de las facultades del propio entendimiento. Ese desfase obligará al sujeto a conducirse bajo la tutela de otro, ante la ceguera e ignorancia propia en el inédito terreno que se ha abierto. En esas condiciones será imposible servirse del propio entendimiento:

Desbordar los límites críticos y ponerse bajo la autoridad de otro son las dos vertientes de aquello contra lo cual Kant se levanta en la *Crítica*, aquello de lo cual el proceso mismo de la *Aufklärung* debe liberarnos. De ese modo se designan, creo, al menos de manera velada, la reflexión crítica y el análisis de la *Aufklärung* o, mejor, la inserción de la crítica en el proceso histórico de la *Aufklärung*” (Foucault, 2010, p. 47).

Conocer los propios límites y dentro de ellos, actuar con legitimidad y autonomía, son los dos principios kantianos que orientan el recto uso de la razón para salir de la minoría de edad de la cual el propio hombre es responsable. En la conjugación de estas dos vertientes se vincula la crítica de corte kantiano con una ontología del presente, o, si se prefiere, una ontología de nosotros mismos que Foucault formula como objeto de sus últimas investigaciones y, en sintonía con ello, del ejercicio filosófico. La pregunta foucaultiana por la actualidad se nutre

del ejercicio crítico kantiano en el sentido de bordear los límites, para luego, en una vuelta a la intempestividad nietzscheana, franquearlos y posibilitar aquel pensar de otro modo e interrogar de otras formas. Volveremos a ello más adelante. Por ahora, me interesa resaltar que esta pregunta por los límites –vertiente crítica– que acompaña la pregunta por el presente –vertiente de la *Aufklärung*–, es una pregunta por las formas de subjetivación, por las formas en que los individuos se constituyen en sujetos para sí mismos y para los otros en su trasegar hacia una mayoría de edad.

Como ha de notarse, es una pregunta ética más que epistemológica, por cuanto se enfoca en la relación del sujeto de sí consigo en el proceso de constitución, afirmación y modulación de sí mismo por sí mismo en relación con los otros. La autonomía, la búsqueda de la autonomía, sería pues, retomando algunas nociones trabajadas por Foucault y Hadot, un ejercicio de cultivo de sí en tanto práctica ascética de sí sobre sí. “Salir de la minoría de edad y ejercer la actividad crítica son, a mi juicio [afirma Foucault], dos operaciones que están ligadas” (Foucault, 2010b, p. 48) y que marcarán la ruta de las investigaciones de cariz ético, emprendidas por el filósofo francés en el último tramo de su trabajo.

Veamos el asunto desde otro ángulo. Tanto la minoría de edad como la salida de ella que se procura, son producto de la relación con nosotros mismos. La una, el permanecer en la minoría de edad, es resultado de la pereza y la cobardía; la otra, el paso a la mayoría de edad, es efecto del coraje, del atreverse a pensar por sí mismo dentro de los límites de la propia razón. La autonomía kantiana es, en consecuencia, producto de la voluntad que requiere un trabajo sobre sí mismo, un atreverse y arrojarse, que nadie más podría realizar por nosotros; de lo contrario, tal como ha sido anotado unas líneas atrás, se corre el riesgo de caer nuevamente en otras formas de minoría de edad remplazando el yugo de unas “autoridades” por otras. En definitiva, la permanencia o salida de aquella minoría de edad

es un asunto de relación con nosotros mismos, de prácticas de sí sobre sí.

Ahora bien, es necesario aclarar que en este tránsito hacia la mayoría de edad es muy importante y necesario, el acompañamiento de los otros. Se trasluce allí la relación entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros que Foucault ha venido estableciendo desde sus anteriores cursos y que lo ha conducido hasta el estudio de los griegos. Así como no es posible gobernar a otros sin primero gobernarse a sí mismo, de igual manera, es imposible gobernar sin ser gobernado. En otros términos, el gobierno de sí requiere iniciar por un dejarse gobernar; este es el caso, por ejemplo, del discípulo o aprendiz; de hecho, el gobierno de sí solamente es posible a través del gobierno de los otros pues lo contrario conduciría a relaciones tiránicas, solipsistas y en extremo egoístas. La autonomía reside en “servirnos de nuestra propia razón y nuestra moral” (Foucault, 2010, p. 48) y no en desligarse o desentenderse de los límites que plantean las múltiples formas de relaciones con los otros, con lo otro y con nosotros mismos.

La crítica, entonces, permite identificar los límites del conocimiento en el tiempo presente. “Conocer el conocimiento” (Foucault, 1995, p. 9) atravesado por la temporalidad de la actualidad. Los límites del pensamiento y lo que es dado pensar hoy. Pero en esta incursión de la crítica en el terreno de la ontología del presente, la identificación de tales límites asume una doble tarea o actitud. Por un lado, es necesario rastrear tales límites para reconocer las posibilidades del pensar por sí mismo y actuar dentro de ellas. Esta forma que asume la noción de límite en la perspectiva ética foucaultiana, sintetizada en la ontología del presente, articula, de acuerdo a Álvarez Yágüez (2015), un carácter negativo en el sentido de “aquello que la razón no debiera rebasar”. Allí, se esboza una clara cercanía a la vertiente kantiana. “La crítica dirá, en suma, que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos,

con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites” (Foucault, 1995, p. 9). Desde esta perspectiva, insiste Foucault, el verdadero coraje de saber por sí mismo demandado por la *Aufklärung*, estriba en reconocer estos límites. De otra parte, situar, bordear, localizar tales límites adquiere, simultáneamente, un carácter positivo, creador pero a la vez, perturbador y dinamizador de raigambre nietzscheana. Estremece los cimientos. La crítica en este sentido y en consonancia con la ontología del presente, señala lo normalizado y naturalizado para minarlo, transgredirlo y crear las posibilidades para otras formas de ser.

Algunas pistas al respecto encontramos en la ya citada conferencia ofrecida por Foucault ante la Sociedad Francesa de Filosofía el 27 de mayo de 1978 por invitación de Henri Gounhier, bajo el título *¿Qué es la crítica?:*

pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. (Foucault, 1995, p. 8).

Es clara hasta aquí, en consecuencia, la vinculación de la crítica del presente con la intempestividad acusada por Nietzsche desde sus obras de juventud. La función de la crítica consistirá en la desujeción de lo que el mismo Foucault denomina, la política de la verdad (Foucault, 1995, p. 8). Desarraigarse de ella en el sentido del “olvido” proclamado por Nietzsche en la segunda de sus *Intempestivas*. Reconocer los límites de tales verdades, pero también su historicidad, su contingencia histórica, para lograr el “a-historicismo” reclamado por el joven filósofo. Podría, entonces, plantearse ante esta doble significación en el juego de los límites, cierto carácter nietzscheano-kantiano en la asunción de la crítica dentro de la ontología del presente foucaultiana.

Un nuevo eje: la experiencia

Continuando con el interés de trazar algunas otras conexiones, lo fundamental en este giro, es el hecho de centrar el estudio en los modos como el sujeto llega a reconocerse como tal. Nietzsche, en el prólogo de su autobiografía escrita en 1888, destaca que “toda conquista, todo paso adelante en el conocimiento es consecuencia del coraje, de la dureza consigo mismo, de la limpieza consigo mismo” (2005, p. 19). Lo que está en juego, por tanto, es una confrontación permanente consigo mismo. El escenario no es otro que el plano de la existencia, o si se prefiere, el de la subjetividad. Más que un asunto epistemológico, es ante todo, un ejercicio sobre sí mismo”.

El sujeto, ha enfatizado Foucault, se construye en un doble movimiento. Uno, de sujeción en tanto sujeto sujetado y el otro, de subjetivación entendido como productor de sí. El asunto estará en lograr equilibrio entre ambas fuerzas. Tal como me lo han hecho comprender algunas conversaciones con Silvio Gallo, allí se engrana el movimiento desde una analítica del poder a una analítica del sujeto y por supuesto, el distanciamiento rotundo de la tradición cartesiana. Ni un exceso en las formas de sujeción pues resultarían en ejercicios de dominación y sometimiento. Ni una exclusividad de los procesos de subjetivación, pues tal posibilidad recaería en formas solipsistas, individualistas y despóticas además de ingenuas. Esta tensión siempre presente, envuelve y da sentido a las indagaciones foucaultianas con respecto al gobierno de sí y el gobierno de los otros. Con ello se distancia radicalmente del “yo” cartesiano universal, autoconstituyente y metafísico para deambular por la polimorfa experiencia y sus devaneos. Experiencia que se hace tal en los huesos del sujeto, pero que a la vez, se hace sendero por el que transita en su constitución. Atmósfera que habita y que ofrece los medios para hilar el curso del transitar y el hacer-se. Plano de posibilidades y posibilidad actualizada. Quizás, retomando la distinción spinoziana, un juego continuo entre *potentia* y

potestas. Un reconocimiento de los límites de la acción posible como lo muestra la crítica kantiana, en asocio con la acción intempestiva nietzscheana que trasgrede las fronteras y forja horizontes im-pensados bajo la fuerza de la pregunta. Un allanar el plano de lo posible, para construir otros “posibles”. Un mirar desde las alturas, desde el distanciamiento de la historia y su tramas, para lograr el “a-historicismo” reclamado por el joven Nietzsche. Este es, en mi opinión, el potente escenario que atiza la ontología del presente. Presente, actualidad que se juega en la existencia, en el terreno del sujeto, en el campo de posibilidades de la experiencia.

Permítanme enfatizarlo de nuevo, no se trata, desde esta perspectiva, de analizar prácticas discursivas en la formación de los saberes, ni de analizar las relaciones de poder y sus tecnologías. En este nuevo horizonte de interpelación que abre Foucault en su trabajo, la “experiencia” funcionará como grilla de inteligibilidad que pondrá en el centro del análisis al sujeto y las formas de reconocerse como tal, como sujeto. Reconocimiento que es un proceso continuo de actualización y de modulación de la propia subjetividad, creencias, conductas y proyecciones. Es decir, un reconocimiento que afectará, como en el Edipo de Sófocles, el curso de su destino, de su existencia y que se reafirmará permanentemente dentro de la red de relaciones de verdad que atraviesan la cotidianidad. Se propone, afirma Foucault, dentro de la genealogía de la ética que proyecta desde la perspectiva de la experiencia,

analizar las prácticas por las que los individuos se vieron llevados a prestar atención a ellos mismos, a descubrirse, a recocerse y a declararse como sujetos de deseo, haciendo jugar entre unos y otros una determinada relación que les permita descubrir en el deseo la verdad de su ser, sea natural o caído (Foucault, 2003, p. 9).

Reconocerse a sí mismos en la verdad de su ser. Reconocer la verdad que entraña su carne y circunscribe su existencia. Descubrir la verdad que es como sujeto. Una verdad que se

hace verdad en los rumbos de la subjetivación y que a la vez, le da forma, sentido, significado a dicha subjetividad. La hace palabra audible. Signo visible. Imagen. Operación que, en otro lugar, Foucault denomina: “experiencia de sí mismo”. Así pues, el problema que siempre ha inquietado a Foucault en todos sus trabajos, una historia de la verdad; ahora centra su atención en los juegos de verdad a través de los cuales el sujeto se reconoce a sí mismo y se constituye históricamente como experiencia. No es que la verdad sea el mismo sujeto, pues el sujeto es uno de los efectos de ella, pero si es allí, en el sujeto concreto, singular, de carne y hueso, enfrentado a su existencia, donde se cristaliza, se actualiza, actúa con toda su fuerza, se sostiene y posterga; se hace verdad.

Presenciamos entonces, un nuevo giro con respecto a la tradición moderna cartesiana. La experiencia, desde esta perspectiva, no pasa por el sujeto, por un “yo” para hacerse experiencia; por el contrario, es el sujeto quien enfrenta las tramas de la experiencia para “hacer” y “hacer-se” sujeto, un “sí mismo”. Más que la experiencia del sujeto de carácter fenomenológico, será más acertado indagar las formas como el sujeto se hace experiencia, “experiencia de sí mismo”. Las formas como el campo de experiencia posible constituye determinados tipos de sujetos desde la relaciones con la verdad, con los sistemas normativos y consigo mismo en una pragmática de sí. Por esta razón, lo que interesará a Foucault serán los focos de experiencia y no un sujeto objetivo, trascendental, absoluto.

Hay otra nota algo enigmática pero que valdría la pena revisar por los aportes que nos puede brindar en la comprensión de la noción de experiencia y su funcionamiento en el entramado metodológico o si se quiere, para emplear términos más enfáticos, como grilla de inteligibilidad. La experiencia como “poderse y deberse ser pensado” (Foucault, 2003, p. 10). Experiencia entendida como posibilidad para ser pensado; como espectro que posibilita el pensamiento pero también, senda precisa para hacerse sujeto. La experiencia, entonces, se asocia o requiere

para ser tal: un acto de pensamiento, un reconocerse aletúrgico. Allí, un enorme interrogante frente a la compleja noción de pensamiento en curso. Pues parece ser que en este contexto el pensamiento se emplea como geografía, lienzo, trama, a partir del cual es posible declararse dentro de un orden de verdad y circunscribir a ella la existencia misma. Condición de posibilidad, marco de constitución, matriz de sentido. Algo muy diferente, al menos a primera vista, de la concepción de pensar extraída de Nietzsche, en la cual pensar, como ejercicio, se hace interpelante, detonador, subvierte el orden, es imprudente, desobediente, enfermo, insano. Lo que si es cierto, es que a través de esta acción de pensamiento, en este cruce entre el “poderse” y el “deberse”, el sujeto sigue siendo responsable y, hasta cierto punto, rector de su existencia, pues es a partir de ese reconocimiento de sí mismo, que le es posible modular su existencia a través de una serie de ejercicios sobre sí mismo.

Ensayo y extravíos finales

En fin, volviendo a este ejercicio del pensamiento y trayendo a colación la inquietud nodal referida a las resonancias de estos reacomodamientos en las investigaciones y preocupaciones foucaultianas, afirma Foucault, dentro del balance de su trabajo que realiza en la introducción del segundo volumen de *Historia de la sexualidad* luego de varios años de pausa, que la empresa investigativa que vale la pena es aquella conducida por la curiosidad que “permite alejarse de uno mismo”. Extrañarse y extraviarse como sujeto que conoce. Alejarse de lo ya conocido para conocer de otro modo. Distanciarse de lo resuelto y replicado para preguntar desde otros horizontes, con interrogantes nuevos, extraños. Observar desde otros lugares y con herramientas nuevas que permiten intervenciones distintas sobre los objetos de trabajo. Operación ésta que posibilita descubrir cualidades y ensamblajes distintos. Se trata así, conectando con el doble juego del concepto de “límite”

ampliado en un apartado anterior, de explorar los límites para, en un doble movimiento, reconocer de una parte, la fragilidad y provisionalidad de tales linderos y de otra, saberse fijando la mirada allende en el horizonte como primer momento de la ampliación de las fronteras.

De esta manera, el cambio de perspectiva, el cambio en la manera de preguntar no sólo implica una afectación en el entramado metodológico o en los instrumentos conceptuales; implica, sobre todo, una afectación del sujeto que conoce. Con la alteración de las preguntas que formula también se “altera” a sí mismo en cuanto sujeto. En la investigación, en el acto de preguntar, ocurre un efecto de modulación de la subjetividad. Esta es la investigación, insiste Foucault, “que vale la pena practicar con cierta obstinación” (Foucault, 2003, p. 12). No la que se dirige a acomodar los descubrimientos a lo ya aceptado como verdadero. Tampoco la que tiene como finalidad corroborar teorías, contribuir a la tarea –urgente para algunos– de acumular conocimientos y verdades o plegar las preguntas a las preguntas validadas como pertinentes, adecuadas, correctas. La investigación que vale la pena emprender es aquella que en coincidencia con el acto de pensar, interpela las verdades difundidas y permite alejarse de sí mismo, de lo difundido como verdadero y establecido como normal o correcto. Un pensar que conduce a extraviarse, subvertir las fronteras, explorar tierras inhóspitas. Es así, un pensar que afecta la existencia pues se trata de una confrontación permanente, valiente y sin ambages con la propia existencia. Enfrentamiento descarnado consigo mismo como acto de volver la atención sobre sí, como ejercicio de sí sobre sí, y cuya resultante seguramente, serán nuevas formas de ser y de preguntar. Un ejercicio siempre inacabado, como la misma existencia que resulta de dicho ejercicio.

El mismo acto de investigar se asume como experiencia, con su juego de verdades, relaciones de poder y formas de asumirse como sujeto. Y si empleamos el mismo cariz para comprender la filosofía y la investigación, encontraremos que en cuanto acto de pensar son, en sí mismas, experiencia. Experienciación que

modula el sujeto conduciéndolo a reconocerse de cierta manera y actuar sobre sí mismo.

Dentro de la perspectiva de la ontología del presente a la que nos hemos intentado acercar en este ejercicio, se aprecia entonces, un triple desplazamiento. La preocupación por el saber transita a la pregunta por la verdad. ¿Qué es esa verdad que nos gobierna y que nos hace ser lo que somos? ¿Qué es esa verdad, esos juegos de verdad, que en un extraño malabar, nos lleva a reconocernos en ella y a actuar en coherencia con tal reconocimiento? ¿Cómo opera esa poderosa verdad en las maneras como hemos llegado a ser lo que somos? ¿Cuál es esa verdad y cómo opera? ¿Qué relación o relaciones es posible establecer con ella? Un segundo desplazamiento, esta vez, en el ámbito de las relaciones de poder. El gobierno será ahora la preocupación fundamental desde esta perspectiva, en una tentativa de reformular o construir un nuevo lugar para analizar las relaciones de poder y las maneras como opera. En este sentido, Foucault opta por la noción de gobierno en lugar de la de poder. Así, la analítica del poder trazada en términos del modelo bélico, de lucha y represión, transita hacia la comprensión de las formas de gobierno en el entrecruzamiento entre gobierno de sí y gobierno de los otros. Una noción de gobierno en la que serán fundamentales las prácticas de autorregulación y el ejercicio mismo de la voluntad. La voluntad realza su lugar y opera como instancia definitoria en la constitución de los sujetos y el seguimiento de los códigos y sistemas normalizadores. Serán entonces otras las estrategias a examinar y por tanto, otros los interrogantes a formular; otras las aristas a examinar; otras las formas de preguntar.

Y finalmente, las formas de asumirse como sujeto. Allí está la preponderancia de la inquietud ética. Es claro que no se desliga de las demás preocupaciones, pero la mirada hacia las formas como el sujeto llega a constituirse como tal, asume el timón. El cambio en el norte, el cambio en el punto de mira, implica no sólo un cambio de mirada sino incluso, un cambio

de rumbo dentro de nuevos parajes y geografías. El cambio de énfasis en la investigación en el sentido de resituar la mirada en el sujeto, no es sólo un asunto nominal y mucho menos superficial. Implica de hecho, un cambio en el utillaje necesario para las indagaciones iniciadas. Aunque se trata de eso, de un recentramiento en uno de los elementos y preocupaciones siempre presentes, implica, desde luego, nuevas maneras de preguntar y por tanto, nuevas maneras de investigar, de estudiar, de observar, abordar, taladrar, entrañar y comprender. Una nueva caja de herramientas deriva, entonces, en una perspectiva de trabajo distinta. En síntesis, tres tránsitos y un sólo vértice en tanto escenario de convergencia y posibilidad: la experiencia.

La vuelta al texto de juventud de Nietzsche y al breve opúsculo kantiano, han tenido por objeto el ayudarnos en esta tarea de intentar entender la ontología del presente, en su doble dimensión de comprensión y transgresión. Ambos autores comparten en sus textos la preocupación por la actualidad, su actualidad, su época, ellos mismos como parte de dicha época. Y con sus trabajos e inquietudes, trazan la tarea de diagnosticar el presente con el firme propósito de intervenir en él. Y con dicha acción, como efecto rebote, resulta un actuar sobre sí mismo. Este es el carácter que prevén para la filosofía y que Foucault presenta para el ejercicio investigativo que bien podría señalarse bajo la nominación de una ontología del presente de carácter nietzscheano-kantiano. La pregunta por la actualidad, en estos términos, no tiene como finalidad reafirmar los órdenes establecidos, los principios normalizados sino, por el contrario, el incomodar, el alterar, el problematizar y con ello, crear. Crearse, en el juego que hemos venido circundando.

Una última nota, a propósito del título inicial dado a este texto, que no ha tenido otra intención que el provocar. Creo, después de estos devaneos, que Foucault nunca salió del taller al que el título provisional –como provisional es el “ensayo” aquí emprendido– quiere hacer regresar. Podríamos decir,

incluso, que en realidad, él mismo –el investigador y pensador– es el taller. Siempre actuante en sí mismo. Siempre enfrentando nuevos problemas. Sus problemas, que de una u otra forma siempre se ataron a sus preocupaciones existenciales. Aún mejor, la empresa emprendida y reiniciada con frecuencia es, en últimas, su propia esfera existencial. Al bajarse el telón, al final del local, encontramos que la obra es la existencia pero extrañamente, en un paradójico juego, ella misma es el lugar de trabajo. Escenario y obra. Como un cincel forjándose a sí mismo.

Referencias

- Álvarez, J. (2015). Introducción. Una ética del pensamiento. En M. Foucault, *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 11-75.
- Cano, G. (2000). *Como un ángel frío. Nietzsche y el cuidado de la libertad*. Valencia: Pretextos.
- Foucault, M. (1994a). Qu'est-ce que les Lumières?. En: *Dits et écrits*, (679-688). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). Foucault. En: *Dits et écrits*, (631-636). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung. En: *Revista Daimon*, 11, 5-25.
- Foucault, M. (2003). *Historia de la sexualidad. Del uso de los placeres*. Tomo II. Traducido por Martí Soler. México: Siglo XXI.
- Foucault M. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia* (5ª ed.). Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, M. (2009). *Hermenéutica del sujeto*. Traducido por: Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010). *El gobierno de sí y de los otros*. Traducido por Horacio Pons. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, F. (1988). *Consideraciones intempestivas I: David Strauss, el confesor y el escritor y Fragmentos póstumos*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2002). *De la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida. En Consideraciones Intempestivas 1873 - 1876*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Buenos Aires: Alianza.

Nietzsche, F. (2005a). *La genealogía de la moral*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.

Nietzsche, F. (2005b). *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza.