

Fernando Betancourt Martínez

*Historia y lenguaje.*

*El dispositivo analítico de Michel Foucault*

México

Universidad Nacional Autónoma de México,  
Instituto de Investigaciones Históricas/  
Instituto Nacional de Antropología e Historia

2006

152 p.

ISBN 968-36-9919-7

Formato: PDF

Publicado en línea: 11 de diciembre 2014

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/lenguaje/foucault.html>



INSTITUTO  
DE INVESTIGACIONES  
HISTÓRICAS

DR © 2015, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, D. F.

## LA MODERNIDAD COMO CUESTIÓN: HISTORICIDAD Y FILOSOFÍA

Desde *Historia de la Locura* hasta *El orden del discurso*, una problemática común atraviesa las investigaciones y reflexiones foucaultianas: la cuestión del saber. ¿Qué es lo que se encuentra en entredicho en tal empresa? ¿Qué es aquello que puede generar una atención crítica tan meticulosa por parte de un “intelectual”? ¿Hacia dónde puede llevarnos una lectura, es decir, la actualización de un trabajo que pone en cuestión ni más ni menos que al sistema supremo que nuestra cultura, la cultura occidental, nos ofrece como forma de autocomprensión? Pensar en el saber, ¿no involucra el preguntarse por el pensar mismo? Foucault alguna vez aventuró una caracterización de sus investigaciones bajo el rubro de una historia del pensamiento o de los sistemas de pensamiento<sup>1</sup> y con ello delimitó un cierto territorio que, en todo caso, no deja de ser movedizo. Respecto a un texto de Borges en el que éste cita una enciclopedia china que clasifica los animales y con el cual da inicio a su libro, *Las palabras y las cosas*, hecho que no deja de ser indicativo de sus preocupaciones, Foucault escribió: “En el asombro de esta taxonomía, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar esto. Así pues, ¿qué es imposible pensar y de qué imposibilidad se trata?”<sup>2</sup>

El límite de nuestro pensamiento, nos dice Foucault, señala la frontera que separa nuestra cultura profana de eso que es su *Otro*, eso que se resiste a ser pensado. Ahora bien, el pensar pareciera que de manera *natural* nos obliga a incluir en el problema al sujeto que piensa, aquel que ejercita una cierta capacidad reflexiva, en otras palabras, a postular el sentido de una subjetividad que de principio se presenta a sí misma como racional.<sup>3</sup> En los escritos de Foucault se encuentra la renuncia expresa a remitirse a una conciencia fundadora sobre la cual

<sup>1</sup> Michel Foucault, *El orden del discurso*, p. 49.

<sup>2</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 1.

<sup>3</sup> Para un análisis de la forma en la que Hegel, al postular la necesidad de la filosofía como forma de enfrentar teóricamente el problema de la modernidad, liga la reflexión, es decir, la razón, con el principio de subjetividad, *cfr.* Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 28-52.

hacer descansar la explicación respecto a la constitución de nuestros saberes. Entonces, si el pensar nos remite al límite de nuestro pensamiento y no podemos recurrir a ninguna solución que haga valer la fuerza de una racionalidad soberana, ¿qué es aquello que es imposible pensar? En efecto, ¿de dónde surge su imposibilidad?, ¿del espacio de lo incongruente, de lo fantástico, de lo desorbitado?

Lo imposible no es la vecindad de las cosas, es el sitio mismo en el que podrían ser vecinas. Los animales, “i] que se agitan como locos, j] innumerables, k] dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello”, ¿en qué lugar podrían encontrarse, a no ser en la página que los transcribe? ¿Dónde podrían yuxtaponerse a no ser en el no-lugar del lenguaje? Pero éste, al desplegarlos, no abre nunca sino un espacio impensable.<sup>4</sup>

De nuestra tradición filosófica se desprende el supuesto que señala el movimiento de un logos trascendente que eleva las cosas hasta el concepto, supuesto que comienza a tambalearse ya bien entrado el siglo XX; en esta elevación que conduce hacia el objeto pensado se manifiestan las posibilidades de desplegar la racionalidad del mundo. Es el paso del caos aparente al orden que se revela. Orden, es decir, vecindad, poner en juego las armas y la fortaleza de una voluntad que introduce concierto, que aparta las singularidades de una masa informe y las coloca aparte, las recorta, las clasifica, las une, las somete. Para esta tradición, lo impensado es aquello que se escapa y se diluye frente a la tarea de ese logos que, por eso mismo, resulta no ser tan poderoso. Cuando Hegel afirma que lo real no es real, en el sentido de que es finito, descubre, por un lado, la fuerza unificante de la razón, pero al mismo tiempo descubre también su límite, su *umbral*. Elevarse por sobre la existencia, por sobre lo contingente, vencer al fin lo azaroso y alzar el pabellón de la victoria: conquistar el reino del or-

<sup>4</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 2. Más adelante, en el mismo libro, apunta: “Las utopías consuelan: pues si no tienen lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas, jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aun si su acceso es quimérico. Las heterotopías inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la ‘sintaxis’ y no sólo la que construye las frases, aquella menos evidente que hace ‘mantenerse juntas’ (unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y las cosas. Por ello, las utopías permiten las fábulas y los discursos: se encuentran en el filo recto del lenguaje, en la dimensión fundamental de la fábula; las heterotopías (como las que con tanta frecuencia se encuentran en Borges) secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de las frases”, *ibidem*, p. 3. En cierta forma la escritura que Foucault despliega en el espacio de la página se encuentra a medio camino, en el límite más bien impreciso donde se confunden las utopías y las heterotopías.

den y abrir, con ello, el espacio donde quepa todo lo que legítimamente pueda ser materia para la razón.

Hegel, con su concepto enfático de realidad como unidad de la esencia y la existencia, habría marginado precisamente aquello que más tenía que importar a la modernidad: lo transitorio del instante preñado de significado, en que los problemas del futuro que en cada caso nos apremian se traban en un nudo. Precisamente la actualidad histórica de la que se supone brota la necesidad de filosofía, el viejo Hegel la había apartado de la construcción del acontecer esencial o racional como lo meramente empírico, como la existencia contingente, “fugaz”, “insignificante”, “pasajera”, y “marchita” de una “infinitud mala”.<sup>5</sup>

Con este gesto de apartar aquello que no entra en el proyecto de construir un pensamiento racional, encontramos el momento en el que se configura el nacimiento de nuestros saberes modernos y, por tanto, de las ciencias positivas, momento que Foucault considera como no glorioso. Y éstas se presentan, ante todo, como elaboraciones que, precisamente al excluir algo, afirman un espacio sobre el que expanden su dominio. ¿Qué es aquello que intentan excluir? La sin-razón, el inconsciente, las pulsiones. ¿Cómo vencer la muerte si no es apostándolo todo a la voluntad de trascendencia? La voluntad de verdad es voluntad que promueve la necesidad de trascender el límite mismo del pensamiento, es decir, la muerte. Pero, paradójicamente, en el corazón mismo de esta fuerza encuentra morada y refugio la intensidad del deseo. De tal suerte que lo pensable sólo puede afirmarse no a partir de sí mismo sino, por una extraña operación de duplicación, recorriéndose en la medida de aquello que siempre se le evade. La forma de esta reflexión, a contrapelo de la voluntad de verdad, no puede iluminar de manera absoluta el objeto de su deseo, pues encuentra su acomodo en una articulación incesante con esa existencia muda.

Foucault parte de una constatación: aquella que supone que la forma de nuestro pensamiento no puede seguir anclada en una problemática ontológica tradicional para la cual el trabajo de la reflexión conduce, necesariamente, a dilucidar el problema del ser en general

<sup>5</sup> Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 71-72. Este autor señala que los jóvenes hegelianos reaccionan frente a su maestro reclamando “el peso de la existencia”, problemática que será desarrollada de diferentes maneras, pero que nos permiten encontrar los ecos de una línea que continuará con la fenomenología hasta el existencialismo. Foucault escribió de Hegel lo siguiente: “Pero escapar realmente de Hegel supone apreciar lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizá, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel.” Michel Foucault, *El orden del discurso*, p. 58.

en tanto forma trascendente. Antes bien, es necesario encarar una transformación tal que posibilite un planteamiento diferente y que, de entrada, inaugure una serie de nuevas interrogantes.

Para Descartes se trataba de sacar a luz el pensamiento como forma más general de todos estos pensamientos que son el error o la ilusión, de manera que se conjurara su peligro, con el riesgo de volverlos a encontrar, al fin de su camino, de explicarlos y dar, pues, el método para prevenirse de ellos. En el cogito moderno, se trata, por el contrario, de dejar valer, según su dimensión mayor, la distancia que a la vez separa y liga el pensamiento presente a sí mismo y aquello que, perteneciente al pensamiento, está enraizado en el no-pensado [...] En esta forma el *cogito* no será pues el súbito descubrimiento iluminador de que todo pensamiento es pensado, sino la interrogación siempre replanteada para saber cómo habita el pensamiento fuera de aquí y, sin embargo, muy cerca de sí mismo, cómo puede *ser* bajo las especies de lo no-pensante. Pero no remite todo el ser de las cosas al pensamiento sin ramificar el ser del pensamiento justo hasta la nervadura inerte de aquello que no se piensa.<sup>6</sup>

Es, pues, la necesidad de replantear el análisis de nuestra modernidad lo que se encuentra en la perspectiva de Foucault y ello en dos sentidos: primero, como forma general que le permite delinear el problema del saber; y segundo, como necesidad de desplegar una historia en el sentido de una crítica a la modernidad, esto es, transformar la modernidad en cuestión, lo que involucra, a su vez, la obligación de distanciarse de la forma abstracta, universal y totalizante que adquiere la razón a partir del siglo XVIII. Historia de los sistemas de pensamiento es, entonces, un tipo de estudio que permite mostrar la forma en la que se concretan y se despliegan los saberes modernos en términos de un esfuerzo crítico. Y en este proyecto aparece, además, otra cuestión central, aquella que tiene que ver con la relación que se establece, necesariamente, entre historia y razón. El sentido de este proyecto como crítica está dado, precisamente, en el desplazamiento del territorio de la reflexión filosófica hacia el espacio de la historicidad.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 315.

<sup>7</sup> Para un análisis del sentido que toma la relación razón e historia en Foucault, *cfr.* Mauricio Jalón, *El laboratorio de Foucault: descifrar y ordenar*, p. 31-100, y Francisco Vázquez García, *Foucault: la historia como crítica de la razón*. En este último texto (p. 19), señala el autor: "La crítica foucaultiana [...] no consiste en refutar, en mostrar la falsedad de las evidencias hasta ahora asumidas indicando su carácter autocontradictorio o su falta de correspondencia con la realidad. La crítica no se identifica con una falsificación; pone al descubierto las condiciones que hacen aceptables las creencias y valores sobre los que nos movemos. Éstos dejan de parecer incondicionados, obvios, al hacerse manifiestos los límites restrictivos y contingentes dentro de los cuales pueden funcionar."

Razón e historia, o más bien, racionalidad e historia. Aquí se descubre un movimiento que va desalojando el sentido de una ontología general hacia un cuerpo problemático que retoma la cuestión misma que plantea la modernidad con urgencia, el problema de la actualidad; de tal suerte que la vía de esta transformación conduce hacia una ontología histórica, hacia una historia del presente; es éste entonces, un desplazamiento radical. Foucault sostiene que la fuente de esta transformación se encuentra en Kant. A partir de él se desarrollan dos tradiciones enfrentadas que toman la forma, por un lado, de una “analítica de la verdad”, la cual intenta responder por las condiciones que permiten construir un conocimiento verdadero y, por otro, de una interrogación crítica respecto al procedimiento por medio del cual la modernidad, como cuestión, perfila los contornos de nuestra actualidad.

esta otra tradición crítica se plantea: ¿en qué consiste nuestra actualidad?, ¿cuál es el campo hoy de experiencias posibles? No se trata ya de una analítica de la verdad sino de lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos. Y me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos enfrentados actualmente es la siguiente: bien optar por un pensamiento crítico que aparecerá como una filosofía analítica de la verdad en general, bien optar por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad; esa forma de filosofía que, desde Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar.<sup>8</sup>

La relación racionalidad e historia, que permite a Foucault enfrentar sus estudios sobre el saber, parte primera de su proyecto de una historia crítica del pensamiento, alude a una consideración que me parece central pues tiene que ver con la forma en la que la modernidad hizo posible el desarrollo de una concepción profana de la historia o, más precisamente, de una nueva conciencia histórica. Esta nueva conciencia, preñada de temporalidad, el problema con el que se encuentra es el siguiente: ¿cómo dotar de significación algo que de entrada no tenía sentido por sí mismo antes del siglo XVIII, es decir, el momento histórico, lo puramente transitorio, lo que no permanece, el pasado del futuro? ¿Cómo establecer la posibilidad misma de la autocomprensión de la modernidad, cuestión que después de Hegel no puede ser pensada por la filosofía en términos de pura trascendencia, con la fuerza de lo que siempre se desvanece? En otras palabras,

<sup>8</sup> Michel Foucault, “¿Qué es la ilustración?”, en *Saber y verdad*, p. 207.

¿cómo convertir lo puramente “relativo” en espacio de “relevancia absoluta”?<sup>9</sup> Me parece que intentar construir un espacio de sentido por medio de un trabajo particular y a partir de una nueva capa de “empiricidades”, para usar una noción foucaultiana, es lo que da pie a la emergencia de la historia como disciplina, como un conjunto de prácticas postuladas sobre la pretensión de construir conocimientos verdaderos. Y aquí lo que aparece es una tensión. En *Las palabras y las cosas*, al comprometerse en la dilucidación de la “analítica de la finitud”, Foucault descubre una lógica que funciona a partir de instancias dobles: lo empírico y lo trascendental, el cogito y lo impensado, el retroceso y el retorno al origen. Particularmente en el primero de estos dobles resuena como un eco esa tensión en la que se ve involucrada la historia a partir de su fundación moderna. Esta situación la trataré más adelante;<sup>10</sup> aquí sólo quisiera señalar lo siguiente: la tensión a la que me refiero, propia de las ciencias humanas, se produce al introducir en su marco normativo la pretensión de objetividad, es decir, de verdad; y está dada, por un lado, en aquello que se refiere a la verdad instaurada en el reino del objeto, lo empírico y, por el otro, en la necesidad de establecer un conocimiento por medio de un discurso verdadero. Discurso verdadero y verdad del objeto; y es, precisamente, el duplicado empírico-trascendental lo que se encuentra como problema en el centro de la relación historia y racionalidad. ¿De qué manera, entonces, volver significativa la propia historicidad? Para Foucault se han intentado tres tipos de respuesta que, en todo caso, han mostrado su inconveniencia: la de la “verdad reducida”, la de la “verdad prometida” y “el análisis de lo vivido”.<sup>11</sup>

El proyectar la problemática de la modernidad como cuestión implícita, obligatoriamente, tal y como hemos visto hasta aquí, plantear la pregunta por la historia misma. Y, en ese sentido, lo que realiza Foucault es una apuesta: aquella que consiste en intentar salirse tanto de los marcos establecidos por la tensión señalada, como del ámbito de toda filosofía de la historia, al enfocar sus estudios respecto al saber a partir de la relación problemática que se instaura entre la filosofía y la historia. Tal relación está marcada por una serie de posturas

<sup>9</sup> Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 27. La referencia de la historia a la razón es el camino que, según Habermas, siguieron los jóvenes hegelianos para distanciarse de la noción de absoluto, retomando el sentido crítico de la modernidad, es decir, el problema de la actualidad que Hegel fue marginando de su sistema filosófico. Apunta este autor más adelante (p. 73, nota 4): “el discurso filosófico de la modernidad [...] introduce la razón en un ámbito que tanto la ontología griega como la filosofía del sujeto consideraron absolutamente carente de sentido y no susceptible de teoría”.

<sup>10</sup> *Vid. infra*, c. “Antropología e historicidad: el campo de la finitud”.

<sup>11</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, p. 310-313.

generales. Primera, la filosofía de la que se trata no puede ser ya aquella que se postulaba como un sistema general a partir del cual extraer los fundamentos sobre los cuales hacer descansar saberes subordinados. La filosofía como pensamiento que se aboca a delimitar los fundamentos del ser en general o los fundamentos del conocimiento en general, establecida como “tribunal de la razón pura, que confirma o rechaza las pretensiones del resto de la cultura”,<sup>12</sup> no puede ser ya sostenida: lo que está en entredicho es la posibilidad misma de la fundamentación.

Ha habido la gran época de la filosofía contemporánea, la de Sartre, de Merleau-Ponty, en la que un texto filosófico, un texto teórico, debía finalmente decir qué era la libertad, qué era preciso hacer en la vida política, cómo comportarse con el prójimo, etcétera. Tengo la impresión de que esta especie de filosofía no tiene cabida en la actualidad, que, si usted quiere, la filosofía si no se ha volatizado se ha, al menos, dispersado, que hoy el trabajo teórico en cierto modo se conjuga en plural. La teoría, la actividad filosófica, se produce en diferentes terrenos que están como separados unos de otros. Existe una actividad filosófica que se genera en el campo de las matemáticas, una actividad teórica que se manifiesta en el dominio de la lingüística o en el de la mitología, en el terreno de la historia de las religiones, o, simplemente, en el de la historia. Y precisamente en esta pluralidad del trabajo teórico, desemboca una filosofía que aún no ha encontrado su pensador único ni su discurso unitario.<sup>13</sup>

Segunda, la filosofía sólo puede entenderse hoy como actividad crítica siempre y cuando se encuentre anclada en el mundo, sea ella misma forma de acción de tal manera que pueda ser superada la dicotomía entre filosofía académica y filosofía mundana. Filosofía como forma de acción, como forma de vida “donde el trabajo conceptual —la escritura— es sólo un aspecto más, sin ningún privilegio, un ejercicio que debe ser continuamente contrastado con el resto de la vida filosófica, con las elecciones políticas y éticas que se realizan”.<sup>14</sup> Es en este sentido que la afirmación de Foucault acerca de que la filosofía

<sup>12</sup> Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, p. 14. Más adelante escribió: “Son imágenes más que proposiciones y metáforas más que afirmaciones, lo que determina la mayor parte de nuestras convicciones filosóficas. La imagen que mantiene cautiva a la filosofía tradicional es la de la mente como un gran espejo, que contiene representaciones diversas [...] y [que] se pueden estudiar con métodos puros, no empíricos”, *ibid.*, p. 20. Sin esta idea no se hubiera desarrollado la noción de conocimiento como representación exacta. En todo caso, este tipo de filosofía es un intento por escapar de la historicidad.

<sup>13</sup> Michel Foucault, “Foucault responde a Sartre”, en *Saber y verdad*, p. 39-40.

<sup>14</sup> Francisco Vázquez García, *op. cit.*, p. 12.

debe ser pensamiento de nuestra actualidad y por tanto tiene como objetivo el ayudar a configurar un diagnóstico del presente, de lo que somos hoy en nuestro momento histórico, cobra un significado central en sus investigaciones; no es, por ello, una afirmación marginal, pues de ahí se desprende una serie de consecuencias las que articulan sus investigaciones concretas con un horizonte problemático de carácter filosófico.<sup>15</sup> Y, en esta pregunta por la forma en la que pensamos lo que pensamos, la filosofía desemboca en el problema de la acción: “en él se ventila saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y permitirle pensar de otro modo”.<sup>16</sup> Pensar de otro modo es postular la manera de ser de otro modo, configurar las determinaciones que nos permitan saber lo que hay que hacer; en definitiva, “hacer de la libertad un problema estratégico” es crear el espacio donde sea posible liberarnos de nosotros mismos.<sup>17</sup>

Tercera, la filosofía entendida como crítica supone, antes que otra cosa, romper con una de las tradiciones críticas propias del kantismo, de tal suerte que no se trata ya de llevar a cabo una investigación de los contenidos de la conciencia planteada en términos de introspección, trabajo en el cual reina la soberanía de la trascendencia. Ahora lo que se proyecta, más bien, es establecer una “investigación sociohistórica” en otros términos, es decir, apuntar hacia la exterioridad de la conciencia individual de tal manera que sea posible realizar una crítica de la razón en términos de prácticas “socioculturales”.<sup>18</sup> En la perspectiva de los trabajos de Foucault esto significa la necesidad de trasladar el enfoque hacia el estudio de las condiciones de posibilidad de aquello que es analizado: la locura, la mirada y el discurso de la medicina clínica, el trabajo, la vida, etcétera. Correlativamente, el conocimiento no puede ya ser referido a la actividad de un sujeto autónomo

<sup>15</sup> En una entrevista publicada en 1969, Foucault dice lo siguiente: “Es muy posible que lo que yo hago concierna a la filosofía, teniendo en cuenta que desde Nietzsche la filosofía tiene la misión de diagnosticar, y ya no se dedica solamente a proclamar verdades que puedan valer para todos y para siempre. Yo también intento diagnosticar y diagnosticar el presente; decir lo que hoy somos, lo que significa decir lo que decimos. Esta labor de excavación bajo nuestros propios pies caracteriza al pensamiento contemporáneo desde Nietzsche y en ese sentido puedo declararme filósofo.” Paolo Caruso, *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, p. 73-74.

<sup>16</sup> Michel Foucault, *El uso de los placeres*, p. 14.

<sup>17</sup> Miguel Morey, “Introducción”, en Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, p. 44.

<sup>18</sup> Thomas McCarthy, *Ideales e ilusiones*, p. 52. Este autor analiza las coincidencias y divergencias entre Foucault y la Escuela de Frankfurt, sobre todo en relación a Horkheimer y Adorno. Particularmente McCarthy destaca el desplazamiento que se produce en el pensamiento contemporáneo y que lleva de la noción de razón fundamentalista y trascendental, hacia el uso de categorías propias de un análisis socio-histórico.

y racional (autónomo respecto de la historia), sino que tiene que estar en relación con el entramado de prácticas de las cuales el conocimiento y el sujeto mismo son un producto. Así, la ruptura mencionada asume que toda teoría del conocimiento es, fundamentalmente, parte de una “teoría social”.<sup>19</sup>

En suma, retomando la cuestión de la relación entre historia y racionalidad, lo que puede encontrarse en Foucault, más que una referencia crítica a la razón en general que, en todo caso, seguiría prisionera de la noción de filosofía que él rechaza, es una propuesta de análisis de las prácticas de racionalidad, las cuales no pueden ser entendidas de manera independiente de los contextos socio-históricos en los que surgen. Por eso la historia de los sistemas de pensamiento no señala el camino por el que atraviesa la conciencia racional victoriosa frente a la ignorancia y el oscurantismo; es historia de las prácticas, de las relaciones que permiten pensar aquello que pensamos, es historia de nuestros procesos de racionalidad. Por ello toda crítica de la razón moderna sólo puede establecerse desde el horizonte de la historia, pues la razón es siempre histórica, es decir, está situada en el ámbito de la historicidad. No hay, pues, razón soberana que goza de privilegios absolutos. Doble camino el de Foucault, histórico y reflexivo, y cuyos términos se implican a cada paso, camino que señala una transformación más general de la filosofía contemporánea: la superación de la metafísica, pues no es otra cosa lo que se encuentra detrás de la noción de razón históricamente situada.<sup>20</sup>

Para Nietzsche, referencia fundamental en los análisis de Foucault, la metafísica no puede ser una postura filosófica ni una corriente determinada; por tanto la crítica a la metafísica no es aquella dirigida contra una disciplina adyacente al edificio filosófico ni una cierta perspectiva enfrentada a otra. La metafísica es la figura misma de la filosofía, es lo que distingue a todo el proyecto de pensamiento que define nuestra cultura. Lo que caracteriza a este pensamiento es el privilegio de la fundamentación, postura que alude, por tanto, al establecimiento de una dualidad determinada por una instancia trascendental que

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>20</sup> Para un análisis de las implicaciones de esta noción, *cf.* Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 50-54. En este texto se estudia la forma en la que se produce tal superación de la metafísica, superación que permitiría hablar propiamente de una ruptura respecto de la tradición filosófica occidental. Habermas señala al respecto: “Pero lo específicamente moderno, que se ha apoderado de todos los movimientos de pensamiento, radica no tanto en el método como en los motivos de ese mismo pensamiento. Cuatro motivos caracterizan la ruptura con la tradición. Los rótulos son los siguientes: pensamiento postmetafísico, giro lingüístico, carácter situado de la razón e inversión del primado de la teoría sobre la praxis —o superación del logocentrismo.”, p. 16.

constituye el “ser verdadero”. Aquí la noción de *verdad* es tomada en el sentido de representación de un mundo verdadero existente en sí, es decir, como presencia sin límites y con una “extensión absoluta en el tiempo”. Es una búsqueda de las esencias, de un fundamento que lo explique todo por medio de una garantía veritativa, ya sea dios, el sujeto o la realidad en sí.<sup>21</sup> El problema del fundamento implica someterse a los términos de una reducción: la metafísica trata de restringir el todo a lo uno, de someter lo múltiple a la lógica de una forma condensada que lo explique; en ese sentido es una operación que conlleva una violencia reduccionista. Asumir, por el contrario, que el ser y la razón están traspasados por la historicidad implica, inevitablemente, poner en entredicho no sólo las pretensiones adscritas a la racionalidad cartesiana, sino a la filosofía misma como sistema general de interpretación del mundo, de la naturaleza y del hombre.

La filosofía no puede ya asegurarse un terreno propio por encima de los saberes o las ciencias, ni suponerse como movimiento reflexivo global que defina contenidos normativos para otros campos problemáticos, incluyendo la sociedad, el arte, la moral, etcétera. Si estamos en una situación en la que ya no es posible una filosofía sistemática general, quiere decir que su papel —es dable entenderlo así— se establece en los términos de un pensamiento crítico; y aunque lo anterior esté a debate, se percibe que uno de los problemas más acuciantes para definir sus contenidos críticos está centrado en la cuestión del lenguaje. En todo caso, distanciarse de la metafísica obliga a aventurarse por otros senderos con todos los peligros que esto encierra. Si la metafísica mira hacia lo lejano y hacia lo alto, como nos enseñó Nietzsche, ahora hay que dirigir la mirada, establecer una perspectiva, hacia lo bajo y lo próximo.

<sup>21</sup> Cfr. Juan Luis Vernal, *La crítica de la metafísica en Nietzsche*.