



**SOBRE LAS
POSIBILIDADES DE LA
CRÍTICA: FOUCAULT Y
LA FLECHA APUNTADA
HACIA EL CORAZÓN
DE LA ACTUALIDAD**

Sebastián Botticelli

SOBRE LAS POSIBILIDADES DE LA CRÍTICA: FOUCAULT Y LA FLECHA APUNTADA HACIA EL CORAZÓN DE LA ACTUALIDAD*

Resumen: Dentro de nuestro presente en transición parece existir un consenso bastante difundido respecto de la necesidad de desarrollar formas de pensamiento crítico. Sin embargo, dicho consenso no se replica en lo referente a las características particulares que el ejercicio de esa forma de pensamiento pudiera llegar a revestir. Con el objetivo de trazar algunas coordenadas que permitan pensar las condiciones y posibilidades del pensamiento crítico hoy en día, el presente artículo revisará las consideraciones propuestas por Michel Foucault en torno al ejercicio de la crítica comprendida como una práctica histórico-filosófica que implica un compromiso con la actualidad. También se esbozarán algunas comparaciones puntuales con otras acepciones del ejercicio de la crítica en pos de sumar especificidad a dicha revisión. Finalmente, se propondrán algunas consideraciones epistémicas y ético-políticas respecto de la esquematización presentada.

Palabras clave: Pensamiento crítico, actualidad, práctica histórico-filosófica, *episteme*, política.

ON THE POSSIBILITIES OF CRITICISM: FOUCAULT AND THE ARROW AIMED TO THE HEART OF CURRENT TIME

Abstract: In our present of transition it seems to be a fairly widespread consensus on the need to develop ways of critical thinking. However, this consensus is not replicated with regard to the particular characteristics that the exercise of critical thinking could ever take. In order to outline some coordinates that will help us to think the conditions and possibilities of critical thinking nowadays, this article will review the considerations proposed by Michel Foucault on the exercise of criticism understood as a historical-philosophical practice that implies a commitment to current time. Also, this article will establish some specific comparisons with other meanings of the criticism in pursuit to add specificity to this review. Finally, we propose some epistemic and ethical-political considerations regarding the presented results.

Keywords: Critical thinking, current time, historical-philosophical practice, *episteme*, politics.

Fecha de recepción: noviembre 22 de 2013
Fecha de aceptación: abril 8 de 2013

Sebastián Botticelli: argentino. Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Doctorando en Ciencias Sociales por la Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Profesor Auxiliar en la cátedra de Filosofía Social de la misma Facultad. Investigador tesista del Instituto de Investigaciones Gino Germani.

Correo electrónico: sebastianbotticelli@gmail.com

* Artículo de reflexión.

SOBRE LAS POSIBILIDADES DE LA CRÍTICA: FOUCAULT Y LA FLECHA APUNTADA HACIA EL CORAZÓN DE LA ACTUALIDAD

Dentro de nuestra actualidad en transición parece existir un consenso bastante difundido respecto de la necesidad de desarrollar formas de pensamiento crítico. Semejante propósito suele aparecer formulado como uno de los principales objetivos de las instituciones que conforman nuestra vida social. Esto puede comprobarse con facilidad en el ámbito de la educación formal, en donde resulta habitual que se destaque la importancia de cultivar aptitudes relacionadas con el pensamiento crítico en pos de fortalecer la construcción de la ciudadanía democrática. También puede verificarse dentro del ámbito de la producción académica en ciencias sociales y humanidades, en donde proliferan investigaciones que apuntan a componer un tratamiento crítico de un tema en particular, a partir de la revisión de las implicaciones y consecuencias de algunas interpretaciones canonizadas.

Sin embargo, dicho consenso no se replica en lo referente a las características particulares que el ejercicio de esas formas de pensamiento crítico pudiera llegar a revestir. En una importante mayoría de casos, la labor de la crítica parece verse reducida a la función de descubrir errores (Williams, 2000). En otros ejemplos puede deslindarse una identificación de la crítica con la vituperación o la censura. Incluso pueden encontrarse escenarios en los que la acción de criticar equivale a insultar o denigrar. Esta vaguedad es el síntoma de una importante dificultad que muchas veces no es tenida en cuenta suficientemente: precisar la especificidad y las condiciones de posibilidad de la crítica no es una tarea sencilla. De allí que la necesidad de reflexionar en torno a esa dificultad adquiera un carácter relevante y urgente si lo que se pretende es consolidar un ejercicio del pensamiento crítico que alcance a ir más allá de una mera declaración de intenciones.

Echar mano de la tradición filosófica abordada en su generalidad resultará tan pertinente como problemático, pues si bien algunas posturas identifican la filosofía con una actitud crítica frente a lo dado, otras consideraciones procuran circunscribir el campo filosófico a las diferentes formas que puede adoptar la pregunta por el ser, excluyendo todo elemento coyuntural o aleatorio. Las relaciones que pueden plantearse entre filosofía y crítica configuran un tópico en torno al que podrían articularse muchas reflexiones, pero no será menester aquí entrar en ese terreno. Estas páginas se limitarán a intentar un ejercicio de revisión —una suerte de cartografía, siempre incompleta— con el fin de trazar algunas coordenadas que nos permitan pensar las condiciones y posibilidades del pensamiento crítico dentro de nuestro presente.

Para ello, se tomarán como punto de partida algunas consideraciones propuestas por Michel Foucault acerca del ejercicio de la crítica comprendida como una práctica histórico-filosófica que da cuenta de una actitud particular. Cabe destacar que, para que un intento semejante pudiera llegar a tener sentido, deberemos tener presente —tal como lo advierte el propio Foucault— que ningún desarrollo que sostenga una pretensión crítica puede ser transvasado de un contexto epocal y geográfico a otro, como si se tratase de un conjunto de pautas metodológicas independientes de sus condiciones de producción. Por eso, a lo largo de las páginas siguientes, la propuesta foucaultiana deberá funcionar a la vez como inspiración y como conjunto de ideas a revisar, deberá ocupar el lugar de un interpellador interpellado.

LA REFLEXIÓN CRÍTICA BAJO EL MODELO DE LA FLECHA APUNTADA HACIA EL CORAZÓN DEL PRESENTE

En mayo de 1978, Michel Foucault dicta una conferencia en la *Société Française de Philosophie* que tituló “Qu’est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)” (Foucault, 1995). Esta conferencia prepara el camino para la posterior elaboración del conocido ensayo “Qu’est-ce que les Lumières?” (Foucault, 1994), aparecido en 1983 en dos versiones diferentes: una publicada en Francia a partir de un fragmento del curso de ese año, *Le Gouvernement de soi et des autres*, donde se problematiza la “voluntad de revolución” de la época contemporánea; y otra publicada en Estados Unidos, donde la modernidad aparece caracterizada como un *ethos* crítico.

Estos trabajos confirman la influencia que la lectura de los textos kantianos tuvo en el desarrollo del pensamiento de Foucault. Pero al mismo tiempo muestran una transformación en los vectores e intereses que comienzan a orientar esas lecturas. Esa transformación permite diferenciar dos momentos dentro las aproximaciones foucaultianas a la obra de Kant.

El primer momento se extiende desde los últimos años de la década de 1950 hasta mediados de la década de 1970. Hacia 1959, Foucault presenta como tesis complementaria de su investigación doctoral la traducción al francés del texto kantiano *Die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* acompañada de un estudio titulado *Genèse et structure de l'anthropologie de Kant*, publicado parcialmente en 1964 (Foucault, 2009). La aproximación al pensamiento kantiano plasmada en ese texto funciona como la base desde la que Foucault se remite a Kant en muchos pasajes de su obra inmediatamente posterior: desde el "Préface à la transgression" de 1963 (Foucault, 1999a), hasta *L'ordre du discours* de 1970 (Foucault, 1999b), resonando particularmente en los capítulos finales de *Les mots et les choses* de 1966 (Foucault, 1968).

Durante este momento, el interés de Foucault por el pensamiento kantiano se articula en torno al problema de la aparición del hombre comprendido como el acontecimiento que pone fin a la *episteme* clásica y e inaugura la *episteme* moderna. Foucault interpreta al proyecto kantiano como una bisagra entre la ontología clásica que buscaba ordenar el empirismo, suponiendo que todos los modos del ser son dados a la representación y la ontología moderna, que hacia fines del siglo XVIII comienza a funcionar como una analítica del entendimiento que busca dar cuenta de la relación entre el ser y los límites de sus posibilidades de representación.

Desde la perspectiva desarrollada por Foucault durante este periodo, el pensamiento kantiano reviste el estatuto mixto de una antropología que al mismo tiempo se propone ser crítica. Dentro del proyecto de la antropología crítica, todo acontecimiento empírico que pueda concernir al hombre pasa a valer como posible objeto de reflexión filosófica. Esta forma de reflexión es, en última instancia, lo que Foucault señala como lo propio de la modernidad: aquella que busca descubrir tanto el fundamento del conocimiento como la definición de sus límites, es decir, las posibilidades humanas como condiciones de la verdad. El despliegue de esa forma reflexiva comienza en el momento en el cual el hombre deja de ser concebido como *homo natura* o como sujeto puro de libertad para pasar a ser considerado en las diversas síntesis que el propio sujeto establece para configurar su ligazón con el mundo (Foucault, 2009, p. 71).

La filosofía kantiana aparece así como una profunda reformulación del orden de la etapa clásica que logra introducir una nueva organización de lo real: ya no se trata de hacer primar el componente intelectual del conocimiento por sobre el sensible o viceversa, sino de trastocar las estructuras que dan sentido a ese planteamiento. Lo propio del pensamiento kantiano no será introducir una nueva cuestión sino componer una nueva forma de cuestionar. En este sentido, la obra de Kant funciona para Foucault como una bisagra entre la ética antigua que se articulaba con base en el reconocimiento del orden del mundo y la ética moderna que remite a la interioridad del pensamiento (Foucault, 1968). En última instancia,

se trata de “el origen de otra manera de filosofar” (Foucault, 1999b, p. 41) que funcionará como base de una nueva cultura.

Hasta mediados de la década de 1970, Foucault piensa en Kant como el iniciador de la época moderna, de la que aún no hemos salido (Foucault, 1968). Pero a partir de 1978, Foucault deja de remitirse a esa modernidad como una *episteme* determinada o una época cronológicamente diferenciable para pasar a considerarla como una “actitud” (Foucault, 1994). Ese desplazamiento acompaña a otros que, desde ese mismo año, marcan el inicio de una nueva etapa en su pensamiento: las ciencias humanas pasan a pensarse como la contrapartida de los dispositivos de seguridad que articulan la biopolítica moderna (Foucault, 2006; 2007) y la cuestión del hombre se desplaza hacia la cuestión del sujeto comprendido como el resultado de prácticas de subjetivación (Foucault, 1984a; 1984b). Esta serie de cambios marcan la salida del *impasse* teórico que Foucault debió atravesar para poder trabajar sobre una suerte de restauración de ciertos criterios como la verdad o la libertad en pos de articular una nueva perspectiva que le permitiera dar cuenta de las formas de resistencia que pueden aparecer en los dispositivos de dominación (Castro Gómez, 2010).

En la conferencia “Qu’est-ce que la critique?” y en el posterior ensayo “Qu’est-ce que les Lumières?”, Foucault desplaza su interés del Kant de las preguntas antropológicas hacia el Kant de la indagación sobre las características de la *Aufklärung*. Ese desplazamiento le permite distinguir entre dos formas de ejercer la filosofía crítica: aquella que se despliega como una analítica de la verdad y aquella que se manifiesta como una ontología de nosotros mismos.

La filosofía kantiana aparece ahora como una forma de pensar la relación del propio pensamiento con su coyuntura, lo que daría cuenta de un nuevo marco y un nuevo conjunto de dificultades para la labor intelectual. Distanciándose de las tradiciones que abordan su tiempo presente como parte de una cierta etapa histórica o buscan en él los signos de un acontecimiento por venir, el Kant de *Was ist Aufklärung?* propone una manera directa de lidiar con la actualidad que se expresa en la siguiente fórmula: indagar las diferencias que el hoy introduce respecto del ayer.

Esta impronta kantiana inaugura una forma de reflexión que se dirige en primera instancia hacia las particularidades del momento sobre el que se piensa y desde el que se piensa, configurándose como una actitud (*ethos*) antes que como un conjunto de técnicas. Dicha actitud da lugar a una manera de pensar, de sentir y de actuar que afirma la pertenencia a una temporalidad determinada para tratar de aprehender lo que en ella pudiera haber de “heroico”, es decir, de particular y único. Esa actitud no debe comprenderse como una suerte de juramento de

fidelidad con ciertos elementos doctrinarios del presente; antes bien, se trata de un particular ejercicio de la libertad en el que la realidad es confrontada para ser simultáneamente respetada y vulnerada.

A partir de 1978, Foucault reivindica a Kant como el primer filósofo que, además de buscar un fundamento universal para el uso de la razón, es consciente de que su reflexión se inscribe indefectiblemente dentro de su propia situación histórica. Por eso la incorporación de los condicionamientos propios de la contemporaneidad al campo de las indagaciones críticas debe comprenderse como un intento de superación de los límites que estos condicionamientos pudieran comportar. De allí que el *ethos* crítico pueda caracterizarse como una actitud-límite que busca escapar a la dicotomía afuera-adentro para colocarse en las fronteras (Foucault, 1994).

Foucault propone retomar esa forma de la crítica que en tiempos de Kant respondía a la necesidad de determinar —en el sentido de establecer— las fronteras necesarias dentro de las cuales debía mantenerse el desarrollo del conocimiento para dirigirla hacia un análisis de los límites impuestos a partir de experimentar con diversas posibilidades de rebasarlos. Así comprendida, la actitud crítica no se expresa en la generación de un cuerpo permanente de saberes acumulativos, sino en la apertura de nuevos dominios de indagaciones que servirán “tanto para aprehender los puntos en los que el cambio es posible y deseable como para determinar la forma precisa que haya que darles a esos cambios” (23). En otras palabras, aquel *ethos* crítico de fines del siglo XVIII que llevó a Kant a preguntarse por los límites del conocimiento debería plantearse ahora como un intento por transgredir esas limitaciones.

En última instancia, la crítica debe indagar qué lugar ocupa aquello que es singular, contingente y arbitrario en lo que se nos presenta como universal y necesario y obligatorio. Este ejercicio de rarefacción se opone a la habitualidad, despojándola de su presunta naturalidad y evidencia para convertirla en “un extraño y pequeño objeto ‘de época’, raro, estrafalario y nunca visto” (Veyne, 1984, p. 213), una construcción que opera definiendo objetos, reglas de acción y modos de relación desde una forma históricamente singular que ya no responde ni a regularidades cronológicas ni a condiciones antropológicas trascendentales.

Así, optar por otorgarle a la impronta de la *Aufklärung* un lugar central implica comprometerse con una cierta práctica histórico-filosófica que no se corresponderá ni con la filosofía de la historia ni con la historia de la filosofía, sino que se configurará como una “ontología de nosotros mismos” (Foucault, 1994, p. 26), un nuevo enfoque sobre el dominio de la experiencia que se desplazará desde los objetos históricos —habituales y familiares para los historiadores—

hacia el problema de las relaciones entre el saber y el poder que operan en la configuración de las subjetividades, así como también hacia las relaciones éticas que los propios sujetos alcanzan a mantener consigo mismos.

En ese sentido, el legado kantiano que Foucault reivindica a partir de 1978 puede ilustrarse con la figura del arquero que apunta su aguda flecha hacia el corazón de la actualidad:¹ la labor de la crítica ya no consistiría en buscar estructuras formales que detenten un valor universal; antes bien, el pensamiento crítico deberá procurar componer una indagación histórica de los eventos que han llevado a configurar nuestras subjetividades, es decir, nuestras formas de hacer, pensar y decir.

TENSANDO EL ARCO: LA PARTE DE LA HISTORIA Y LA PARTE ACTUAL

La intervención con la que Gilles Deleuze participó del encuentro internacional organizado por el Centre Michel Foucault en 1988 se articuló en torno a la posibilidad de comprender el pensamiento foucaultiano como una filosofía de los dispositivos. En su disertación, Deleuze sostuvo:

Pertenece a ciertos dispositivos y obramos en ellos. La novedad de unos dispositivos respecto de los anteriores es lo que llamamos su actualidad, nuestra actualidad. Lo nuevo es lo actual. Lo actual no es lo que somos sino que es más bien lo que vamos siendo, lo que llegamos a ser, es decir, lo otro, nuestra diferente evolución. En todo dispositivo hay que distinguir lo que somos (lo que ya no somos) y lo que estamos siendo: *la parte de la historia y la parte actual*. La historia es el archivo, la configuración de lo que somos y dejamos de ser, en tanto que lo actual es el esbozo de lo que vamos siendo. De modo que la historia o el archivo es lo que nos separa de nosotros mismos, en tanto que lo actual es eso otro con lo cual ya coincidimos (Deleuze, 1990, p. 160).

Esta apreciación condensa muchas de las implicaciones del ejercicio crítico que Foucault esboza en su interpretación del texto de Kant sobre la *Aufklärung*. En el fragmento citado, la historia —comprendida como archivo de un pasado identitario que sigue operando en el presente— aparece como un obstáculo que

¹ La expresión le corresponde a Jürgen Habermas: “Así Foucault ve en Kant el primer filósofo que, como un arquero, apunta su flecha hacia el corazón del tiempo presente, condensado y transformado en actualidad e inaugura el discurso de la modernidad. Kant deja detrás de sí el conflicto clásico sobre el carácter ejemplar de los antiguos y la igualdad en valor de los modernos para involucrar el pensamiento, transformado en diagnóstico, en el proceso sin reposo de la puesta a punto de la propia certeza, proceso que hasta hoy animó la modernidad en el horizonte de una nueva conciencia histórica” (Habermas, 1986, p. 783). Para titular este artículo se prefirió cambiar el término “tiempo presente” por el de “actualidad” por considerarlo más afín a la impronta foucaultiana.

el ejercicio del pensamiento crítico debe superar. Por oposición a esa historia, la novedad que se manifiesta en el acontecer esboza aquello que estamos siendo y que solo podrá pensarse si se distinguen operativamente la parte de la analítica y la parte del diagnóstico. Por eso, como sostiene Deleuze, el trabajo de la crítica no se propone el objetivo de predecir lo que vendrá sino que dirige su atención hacia “lo desconocido que llama a nuestra puerta” (159).

La caracterización deleuziana funciona como un énfasis que destaca la profunda imbricación entre la propuesta de Foucault y la dimensión temporal-histórica de nuestra existencia social: la revisión de dicha dimensión aparece entonces como uno de los aspectos insoslayables de la labor crítica.

LA FLECHA Y SUS TRAYECTORIAS: EPISTEME Y POLÍTICA

Dejando de lado la discusión sobre su pertinencia hermenéutica (o la falta de ella), los desarrollos que Foucault propone con base en su interpretación del texto de Kant —ampliado con las consideraciones de Deleuze referidas en el apartado anterior— permiten pensar algunas coordenadas respecto de las particularidades que un ejercicio del pensamiento crítico pudiera llegar a revestir. Sin embargo, todavía es necesario agregar algunas precisiones para poder señalar de qué manera podría articularse una investigación capaz de indagar nuestra actualidad dejando abierta la posibilidad de pensar lo que en ella pudiera resultar diferente y novedoso.

Ocurre que no son pocos los obstáculos que una tarea semejante debería enfrentar. Estos se manifestarían en el conjunto de las intervenciones que configuran nuestras relaciones sociales a nivel global, operando una férrea clausura de la reflexión —ya no solo mediante la prohibición y la coacción sino además desde la configuración de hábitos y costumbres—. También funcionarían como obstáculos los derroteros espiralados que las disciplinas académicas se empeñan en recorrer, quedando muchas veces presas de sus presupuestos y desconociendo la posibilidad de que, en su devenir, el mundo contemporáneo haya alcanzado a desplazarse más allá de las categorizaciones que hasta hace no mucho tiempo parecían dar cuenta de él.

Por eso el desafío de pensar la actualidad adoptaría en un primer momento un carácter eminentemente epistémico: la máxima de *sapere aude* que enarbola la impronta kantiana establece como prolegómeno a toda crítica futura la necesidad de “conocer el conocimiento” (Foucault, 1995, p. 8), e impulsa a explorar los límites de nuestras formas cognoscitivas. Esto implicaría poner a prueba la capacidad hermenéutica y la potencia propositiva de las categorías y los conceptos a los que estamos acostumbrados. Solo a partir de ese autorreconocimiento se pondría en juego la posibilidad de rebasar dichos límites para dar lugar a la contingencia de la novedad.

Pero la lista de potenciales dificultades no se agota allí, pues la tarea de abordar lo actual en su particularidad y diferencia también involucraría íntimamente nuestras propias formas de existencia: dirigido hacia nuestras herramientas conceptuales, este ejercicio de la crítica también abarcaría las costumbres, valoraciones y prácticas que nos identifican. En ese sentido, la implementación de la propuesta foucaultiana nos llevaría a reconocer los condicionamientos de nuestra pertenencia epocal y exigiría una particular forma de reflexión que nos obligaría a salir de nosotros mismos para volver a nosotros mismos desde la distancia del extrañamiento; solo así sería posible abrir un espacio para que la actualidad pueda operar su interpelación. Nos veríamos obligados a indagar hasta qué punto los paradigmas teóricos considerados válidos a la hora de explicar momentos anteriores mantienen abiertas las posibilidades de pensar el carácter novedoso que nuestra actualidad pudiera revestir o, por el contrario, las clausuran. Esa condición estaría directamente relacionada con las posibilidades de pensar nuevas formas de compromiso y de gestar nuevos campos de acción. De allí que el ejercicio de la crítica que aquí se va perfilando adquirirá además un carácter fuertemente político.

Sin embargo, no podemos pasar por alto que, abordada en su particularidad y diferencia, la actualidad se nos presentaría como algo incómodo y escurridizo, demasiado difícil de asir. Resultará complejo establecer una distancia reflexiva frente a los involucramientos en los que ella nos implica, pues quizás no haya nada que pueda resultarnos más propio y al mismo tiempo más extraño.

Cabe, entonces, insistir con los interrogantes: ¿Qué condiciones nos habilitarían a hacer uso de esta propuesta? Y aun suponiendo la factibilidad de este modelo, ¿qué implicaciones y consecuencias incluiría la intención de pensar la actualidad a partir de diferenciar *aquello que ya no somos* de *aquello que estamos siendo*? ¿Qué resultados podríamos esperar de un ejercicio tal? ¿Qué exigencias nos presentaría y a qué renuncias nos obligaría?

Para ampliar la cartografía del modelo de ejercicio de la crítica que Foucault esboza en su interpretación de la filosofía kantiana será necesario considerar otros elementos.

POR LA NEGATIVA: LA CRÍTICA EN MARX Y NIETZSCHE

Diferenciar la propuesta que Foucault comienza a elaborar a partir de 1978 de otras acepciones de la labor crítica ayudará a componer la cartografía que aquí se intenta configurar.

De entre una larga lista de autores a los que podrían apuntarse para llevar a cabo esta comparación, la elección de Marx y Nietzsche no resulta ni azarosa

ni antojadiza. No son pocas las interpretaciones en las que, coincidiendo con las apreciaciones de Paul Ricœur, estos autores son señalados como grandes “maestros de la sospecha” (Ricœur, 1999). El mismo Foucault suscribe esta clasificación adjudicándoles a Marx y a Nietzsche —junto con Freud— el mérito de haber operado el descentramiento de las formas tradicionales de comprender el mundo al correr al hombre de la posición de “sujeto originario” para sumergirlo en el devenir de la historia (Foucault, 1970).

Sin embargo, la reconstrucción esquemática de las pautas que se desprenden del trabajo intelectual desarrollado por ellos ofrece un modelo de ejercicio crítico que mantiene sensibles diferencias respecto del propuesto por Foucault.

En la obra de Marx se destaca la necesidad de distinguir la crítica de la mera especulación para poder comprender efectivamente cómo se gestaron las diferentes formas de organización social. De allí que resulte necesario desconfiar de los conocimientos surgidos de la intelectualidad alienada en pos de inscribir el ejercicio de la crítica en su dimensión histórica, buscando comprender las condiciones efectivas del surgimiento del ser social y de las diversas formas de pensamiento que lo acompañan. La actividad de la crítica deberá analizar las leyes que rigen la conformación histórica de las circunstancias de existencia y de las diversas prácticas sociales, al abordar toda configuración de lo real como un producto perecedero, pero sin pasar por alto los condicionamientos dados por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Por eso toda investigación que no busque abarcar el objeto estudiado desde su génesis y su situación histórica resultará vacía y fútil. En ese sentido, la crítica en Marx —al igual que en Foucault— muestra una impronta marcadamente política: como lo resume Karl Löwith, “la voluntad de transformar el mundo no significa para Marx una acción tan solo directa, sino al mismo tiempo una crítica a la interpretación del mundo hasta entonces vigente y una modificación del ser y de la conciencia” (Löwith, 2008, p. 134).

Textos como *Misère de la Philosophie* (Marx, 2004) pueden comprenderse como una diatriba contra toda perspectiva que se proponga desplegar diagnósticos sobre el presente basándose en descripciones atemporales. Marx destaca la necesidad de situar la crítica en un lugar y un momento precisos para poder detectar eventuales puntos de puntos de ruptura. Este ejercicio de la crítica marcará la necesidad de una revisión histórica del pasado en pos de vislumbrar posibles formas de superar las condiciones de la actualidad. Una revisión semejante resultará indispensable en tanto que solo a partir de ella se podrán desenmascarar errores, evitar falsas formas de conciencia y arribar a una cabal comprensión del presente. Pero si bien hasta aquí la propuesta de Marx parece cercana a la esbozada por Foucault en “Qu’est-ce que les Lumières?”, es necesario diferenciar la comprensión de la historia que subyace en cada una de ellas.

No es menester entrar aquí en las discusiones en torno a los presupuestos de la filosofía de la historiografía marxista. Alcanzará con mencionar que el ejercicio de la crítica que puede rastrearse en Marx parece implicar, entre otras cosas, la consideración de la forma en la que el momento presente se inserta en el despliegue histórico, ya se comprenda a esta historia en un sentido general —*historia como devenir*, en términos de Marielena Chaui (2006)—, ya se la comprenda como el despliegue sucesivo de diferentes modos de producción constituidos con base en la negación de la forma anterior —*historia como evolución*, en términos de Claude Lefort (1978)—.

La crítica marxista busca operar su acción transformadora con base en la revisión de la historia, atendiendo especialmente al desfase entre la significación vivida por los agentes históricos y el orden causal de los encadenamientos y las transformaciones acontecidas. Las particularidades que el presente pudiera contener son consideradas solo en tanto elementos de transformación de las condiciones pasadas. De allí que aún las discontinuidades y rupturas que pudieran darse dentro del tiempo actual sean interpretadas en un sentido evolutivo, lo que deja de lado en gran medida el carácter efectivamente novedoso que estas pudieran contener. Resultan más significativos los encadenamientos, las continuidades y las persistencias, pues permiten incluir al presente dentro de un esquema interpretativo que también podrá dar cuenta del pasado y establecer ciertas formas de previsión del futuro. En ese sentido, una *historia crítica del pasado* buscará explicar las leyes que operaron en la constitución y el funcionamiento de cada configuración social, una *historia crítica del futuro* deberá explicar cómo se vehicularán los ideales valorativos que harán a la realización del hombre en un sentido pleno, mientras que una *historia crítica del presente* versará sobre las condiciones de esa transición.

En este punto, la acepción de la noción de crítica que puede rastrearse dentro del pensamiento de Marx se distingue de la propuesta foucaultiana: en el marco de su rechazo al marxismo estructuralista, Foucault busca generar distintos tipos de estrategias para reivindicar el azar, la discontinuidad y la diferencia como emergencias discursivas, prácticas u ontológicas. Para ello apuesta por la posibilidad de atender a los acontecimientos desde su irreductible condición de contingencia, de eventos azarosos que solo pueden ser pensables en tanto novedades que, aunque acaben configurándose como parte de una continuidad histórica, no proceden de ella (Dreyfuss y Rabinow, 2001). Esta perspectiva de la “eventualización” (Foucault, 1995, p. 12) no apunta a cuestionar los modos históricos del conocer en pos de liberarlos de excesos o usos ilegítimos, pues comprende los contenidos de conocimiento y los efectos del poder de manera correlativa. Tampoco busca denunciar errores o ilusiones ni pretende separar lo cierto de lo falso, lo real de lo ficticio o lo científico de lo tecnológico. Antes bien, al procurar evitar tanto el camino de la filosofía de la historia como el de la historia

de la filosofía, se propone comprender las relaciones entre el polo del saber y el polo del poder en su carácter singular, eventual e inmanente. No hay en Foucault ni negatividad ni totalidad, sino —en todo caso— un proceso de totalización: la historia se retoma buscando dejar abierta la posibilidad de que emerja de ella alguna otra cosa. La totalización no es totalidad, pues busca incluir la novedad en las descripciones políticas. No es casual, entonces, que cuando Foucault piensa en instancias revolucionarias se remite a Kant y no a Marx, lo que resulta llamativo dentro del ámbito intelectual francés de la década de 1970.

La forma de la crítica que puede deslindarse del pensamiento de Friedrich Nietzsche quizás funcione como un modelo más aproximado al propuesto por Foucault a partir de 1978. Pero mantendrá todavía importantes diferencias.

Metaforizada en el momento del martillo, la crítica nietzscheana funciona como un ejercicio de desidentificación hecho *contra la historia*: oponiéndose a las concepciones ontológicas que se proyectan desde la lógica de lo invariable e idéntico, Nietzsche se preocupa por destacar las contingencias que se ocultan en el origen de los valores morales y de las ideas metafísicas. Al adoptar la forma de la genealogía, el ejercicio nietzscheano de la crítica puntualiza externalidades y accidentes para destacar las condiciones azarosas que permanecen encubiertas en esa “historia monumental” que la modernidad europea carga de sentidos trascendentes (Nietzsche, 2000). Todo puede ser puesto en entredicho y nada puede aceptarse como natural o inevitable. De allí que, desde la crítica nietzscheana, el presente sea un ámbito fértil para la disgregación de aquellas formas identitarias a las que el hombre de la cultura occidental es tan afecto.

Esas características hacen que, entre finales de la década de 1960 y comienzos de la década de 1970, Foucault encuentre en el pensamiento nietzscheano el modelo para sus propias indagaciones. Estas comienzan a apuntar al poder comprendido como una dimensión constituyente de lo real sobre una ontología que supone fuerzas que se entrecruzan, pugnan, se sosiegan o se imponen por fuera del alcance de las luces de la razón. La genealogía comprendida como el ejercicio de la sospecha sobre aquello que se presenta como cristalizado, como búsqueda del *Herkunft*, pasa a funcionar correlativamente con la arqueología en pos de conseguir el desenmascaramiento de todo aquello que se presente como una verdad necesaria (Botticelli, 2011). Por eso, Foucault lee a Nietzsche como el autor que supo mantener abierto el espacio de la impronta crítica inaugurado por Kant: el “fin de la filosofía” nietzscheano guarda para la posteridad la posibilidad de seguir filosofando.

Sin embargo, también puede encontrarse en Nietzsche una suerte de crítica de la “crítica”. Aún en los pasajes en los que este parece seguir un estilo argumental ilustrado, la crítica funciona únicamente como una herramienta de

desarticulación: pone en evidencia el carácter contingente que se oculta en aquello que se presenta como verdadero, universal y necesario, pero no genera ningún vínculo de adhesión al presente. La crítica nietzscheana no obliga a nada, ni siquiera compromete a quien la ejerce: luego de su utilización, esta herramienta puede ser perfectamente abandonada (Cragolini, 1996).

La crítica funciona para Nietzsche como una forma de apertura de nuevos horizontes. Pero estos horizontes serán habitados, en todo caso, por el hombre del mañana. Por eso —como él mismo se encarga de destacar—, su filosofía debe comprenderse como *intempestiva* o *inactual*: un pensamiento que surge fuera de tiempo y sazón, que entra en polémica con su propia época porque habla desde el presente pero para una instancia posterior.

El hombre de la crítica, el hombre inactual, no puede encontrar su patria en el aquí y ahora, sino que “su explicación y justificación ha de buscarse en otra parte” (Nietzsche, 1970); se vale de la historia para obrar contra el tiempo presente a favor de un tiempo futuro. Por eso la crítica define su actividad en contra de su tiempo y el objetivo del filósofo artista será gestar conceptos que no sean ni eternos ni históricos, sino intempestivos e inactuales, es decir, “conceptos del porvenir” (Deleuze, 1986, p. 62). Por eso para Nietzsche, pensar críticamente no implica un compromiso con la actualidad, sino “actuar de una forma inactual, o sea contra el tiempo, y a partir de ahí incluso sobre el tiempo, en favor —así lo espero— de un tiempo futuro” (Nietzsche, 1999, p. 32).

La propuesta foucaultiana esbozada en “Qu’est-ce que la critique?” y “Qu’est-ce que les Lumières?” se distingue de esta acepción, sobre todo en la condición política que fuera destacada más arriba: para Foucault, la tarea de desarticular paradigmas teóricos considerados válidos a la hora de explicar momentos anteriores no se agota en el horizonte de la deconstrucción, sino que incluye indefectiblemente una apuesta por la posibilidad de pensar el carácter novedoso que la actualidad pudiera revestir a favor de establecer nuevas formas de compromiso y de gestar nuevos campos de acción, desde el presente y por el presente. En ese sentido, la impronta crítica de la *Aufklärung* que Foucault reivindica también comporta un trabajo ético del sujeto para consigo mismo, un ejercicio inmanente de la libertad que se expresa tanto en el momento de la liberación (ruptura) como en el momento de la exploración de las posibilidades de construcción, desde y para la actualidad.

Este breve conjunto de referencias destacan la influencia de Nietzsche y Marx —aunque quizás en menor medida en el caso de este último— en el pensamiento foucaultiano desarrollado desde fines de la década de 1960 hasta 1978. También muestran cómo el desplazamiento en la perspectiva foucaultiana que comienza a configurarse a partir de ese año se articula en gran medida en torno a un cambio

en las concepciones del poder heredadas de aquellos: para que la resistencia encuentre su sentido se vuelve indispensable que la libertad esté presente —aunque no sea bajo la forma de la alteridad o rareza— en los dispositivos de conformación de la subjetividad. Foucault necesita insistir sobre la libertad de los sujetos, pues aquello a lo cual se aplica el poder son conductas libres. La libertad pasa a ser condición de la política y la crítica una forma de compromiso. Nietzsche y Marx son desplazados por Kant.

Este apartado ha procurado presentar esquemáticamente dos acepciones del ejercicio de la crítica desde su diferenciación respecto de los desarrollos de Foucault. La comparación no pretendió ponderar ningún modelo por sobre el otro —todos ellos muestran potencialidades, dificultades y problemas—; antes bien, buscó sumar especificidad a la cartografía de la propuesta foucaultiana que estas páginas pretenden configurar. Será menester a continuación agregar algunas apreciaciones que hagan hincapié en otro tipo de cuestiones, quizás pertenecientes a un orden más técnico.

POR LA POSITIVA: ARQUEOLOGÍA Y GENEALOGÍA CONTRA LA HISTORIOGRAFÍA HABITUAL

Hay en la obra de Foucault algunas pautas que podrían ayudar a responder cómo sería posible, en sus aspectos más técnicos, una labor crítica como la que él reivindica en su interpretación del ensayo kantiano:

Tal crítica no es trascendental, y no tiene como su fin hacer posible una metafísica: es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica —y no trascendental— en el sentido de que no buscará identificar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino que tratará a los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como eventos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos, aquello que nos sea imposible hacer o conocer, sino que desprenderá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no seguir siendo, pensando o haciendo lo que somos, hacemos o pensamos. (Foucault, 1994, p. 33).

Comprendidas como formas de reconstrucción del pasado que resultan diversas respecto de la historiografía habitual, la arqueología y la genealogía aparecen como modos de tratamiento afines a la impronta de la crítica que se desprende de la propuesta foucaultiana. Ni una ni otra se interesan por la verdad de la historia. Antes bien, se ocupan de la historia de las verdades apuntando a desenmascarar el carácter universal y necesario con el que suelen presentarse los resultados de la ciencia moderna.

Pensando en la arqueología y en la genealogía desde su mutua implicación, nociones foucaultianas como “*episteme*” o “dispositivo” ayudan a configurar esa otra historia posible a partir de la revisión de las dinámicas de producción de verdad que comienzan a funcionar desde el advenimiento de la modernidad: los procesos de disciplinamiento interno de la enunciación que reemplazan el criterio de la censura y la ortodoxia, que dictaminaban la aceptabilidad o inaceptabilidad de un enunciado con base en su correspondencia con un dogma determinado, por un control sobre los mecanismos de producción de los saberes.

Ese disciplinamiento interno que apunta al control de las posibilidades de enunciación funciona a partir de formas de selección, control, regulación y organización de las prácticas discursivas. Configuran el conjunto de reglas anónimas, positivas e históricas —en el sentido de determinadas espacial y temporalmente— que han definido las condiciones de ejercicio del discurso para una época y para un grupo social determinado. Estas reglas que permiten controlar la emergencia de la otredad se legitiman institucionalmente para dar sentido y significación a acciones de separación, control y exclusión social.

En tanto forma de “policía discursiva”, las disciplinas delimitan lo que se puede decir, lo que no se puede decir y cómo se debe decir lo que se dice. Definen un campo anónimo de proposiciones verdaderas: un juego de reglas y definiciones, técnicas e instrumentos que establecen las condiciones que debe cumplir una proposición para establecer su inclusión en el ámbito de lo verdadero (Foucault, 1999 b, p. 38).

Los procesos de disciplinamiento de las prácticas discursivas no responden a una razón neutral sino que tienen una historia plausible de ser recorrida sin apelar a su inserción en un despliegue universal. De allí que intentar una arqueología y una genealogía de las prácticas no significa para Foucault develar algo oculto: tras el velo de la “verdad” no hay nada para ver o escuchar, no hay nada reprimido o alienado que haya que restaurar. Las prácticas nunca son engañosas: son lo que son y no representan ninguna otra cosa.

Para componer una historia de determinadas prácticas se deberá tratar aquello que se dice tal como se dice y aquello que se hace tal como se hace, se deberá entender a las “cosas” como objetivaciones de las prácticas y no como entidades frente a las cuales las prácticas reaccionan. Lo que se hace y lo que se dice no puede ser aclarado a partir de lo hecho. Es por eso que el análisis histórico de las prácticas —y no de sus objetivaciones— es el propósito tanto de la arqueología como de la genealogía.

La historiografía habitual suele tomar las objetivaciones de las prácticas como objetos universales para poder luego trazar su historia. De ese modo, naturaliza referentes como la locura, la sexualidad o el Estado, tomándolos como objetos

existentes desde tiempos antiguos. Y a partir de ese proceso, busca interpretar las prácticas (médicas, institucionales, gubernamentales, etc.) como reacciones históricas suscitadas a partir de esas referencias objetivadas. Desde esta perspectiva, las prácticas no son otra cosa que diferentes respuestas aparecidas frente a objetos que se mantienen constantes.

El ejercicio histórico-filosófico que Foucault despliega a partir de su reivindicación de la impronta de la *Aufklärung* es contrario de aquel en muchos sentidos: afirma que la locura, la sexualidad o el Estado no son objetos sino campos de acción e intervención generados a partir de un conjunto heterogéneo de prácticas, de modo que la historia de la locura, de la sexualidad o de la gubernamentalidad tendrá que ser necesariamente una historia de las prácticas y no una historia de sus correlatos. Mantiene el propósito de generar modos de des-subjetivación interrogando la relación entre los contenidos históricos identitarios y las dinámicas de saber-poder para liberar a aquellos de las exigencias de la objetividad.

Ahora bien, las prácticas emergen en un momento específico y quedan inscritas en un entramado. No existen prácticas que sean independientes del conjunto de relaciones históricas en las cuales funcionan. Por eso, aunque las prácticas sean singulares y múltiples, deben ser estudiadas dentro del conjunto de relaciones (dispositivos, *epistemes*, disciplinas) que las articulan.

Estos “conjuntos prácticos” o “régimenes de prácticas” que estipulan determinadas normas, criterios, valoraciones, etc., y que no son inmediatamente conocidos por quienes ejecutan las prácticas, configuran una determinada *racionalidad*.

Con la noción de racionalidad, Foucault no se refiere a una constante antropológica ni a un proceso de expansión uniforme y teleológico asociado al despliegue de una suerte de “valor-razón” absoluto, de una “razón” universal como la postulada por la Ilustración. Una racionalidad determinada no aparece luego de un acto fundador o primigenio que la instaura de una vez y para siempre. Cada racionalidad se constituye y reconstituye en un proceso constante a partir de diferentes modos de instauraciones, diferentes modos de creación, diferentes dinámicas por las cuales unas racionalidades engendran otras, unas se oponen a otras, unas excluyen a otras.

Considerando estos elementos podemos ver cómo la impronta de la crítica se manifiesta en el pensamiento de Foucault —a partir de 1978, pero de alguna forma también a lo largo de sus indagaciones anteriores— bajo la forma de una aproximación temporal-histórica a la conformación y transformación de ciertas racionalidades, es decir, de las dinámicas de decibilidad y factibilidad que dependen de un sistema de reglas que no es directamente visible, pero que

siempre está presente cuando los sujetos dicen lo que dicen y hacen lo que hacen. Y en ese decir y ese hacer, los sujetos alcanzan a constituirse como tales.

REVISANDO LA PROPUESTA CARTOGRAFIADA

En vista del objetivo general de pensar un modelo concreto para la práctica del pensamiento crítico, los apartados anteriores ayudaron a perfilar algunas de las implicaciones particulares que se desprenden de la propuesta foucaultiana esbozada en la conferencia “Qu’est-ce que la critique?” y luego profundizada en el ensayo “Qu’est-ce que les Lumières?”. Será menester, a continuación, revisar en qué sentido la cartografía de dicha propuesta podrá servir a nuestra orientación.

Ya se señaló cómo este ejercicio de la crítica reivindicado por Foucault conjunta una dimensión política y una dimensión epistémica. Desde esa consideración, la propuesta foucaultiana puede resultarnos muy interesante e inspiradora, pues se configura como el movimiento por medio del cual los sujetos se arrojan el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus efectos de verdad. Si, siguiendo a Foucault, comprendemos la gubernamentalización como el movimiento por el cual las prácticas sociales de sujeción reclaman para sí la condición de verdad, la crítica histórico-filosófica será “el arte de la in-servidumbre voluntaria, el arte de la indocilidad reflexiva” (Foucault, 1995, p. 13): el momento en el que los sujetos afirman su voluntad de romper con las formas de gobierno que los han constituido como tales.

Desde su doble condición de una búsqueda de los límites del saber que se retroalimenta con una actitud de compromiso frente a los desafíos que dicha búsqueda supone, la crítica ilustrada redefine la práctica de la filosofía como una interrogación del proceso que nos lleva a comprender quiénes somos a partir de la consideración de aquello que ya no somos. La *Aufklärung* es caracterizada ya no como una época sino como una actitud que se manifiesta en una particular aproximación a la historia, aproximación que resulta complementaria respecto de aquellas que fueran planteadas por la arqueología y por la genealogía.

Esa actitud de la *Aufklärung* se configura como la declinación entre la diferencia y el devenir, como el franqueamiento de lo posible. En tanto forma de indagación crítica, no se dirige a la relación del pasado con el pasado ni a la relación del pasado con el presente. Antes bien, apunta a las posibles relaciones que el presente puede establecer consigo mismo, es decir, a ese ámbito en el que el presente se abre a las posibilidades de la actualidad.

Se trata, en última instancia, del ejercicio que luego aparecerá en los últimos libros y cursos de Foucault bajo el modelo de la *parrhesía* a la vieja usanza socrática: la remoción de las capas de la verdad como práctica de la verdad (Foucault,

2010). En ese último tramo de su obra, Foucault se propone localizar al sujeto en su dimensión de facticidad. La posibilidad de pensamiento por parte de los sujetos existe porque el *cogito* comprendido como el lugar de facticidad originaria está atravesado por el poder y también por la libertad. Para ello es necesario no abandonar la antropología sino convertirla en una antropología crítica que permita considerar al sujeto desde una ontología que no se agota ni en la historia ni en las formas de dominación ni en las relaciones de producción. Se trata, entonces, de intentar pensar las condiciones desde las que pensamos.

Pero este carácter estimulante que la propuesta foucaultiana encierra no la exime de dificultades. La caracterización de lo actual como lo desconocido que está llamando a nuestra puerta encierra nuevos problemas epistémicos y políticos, pues ¿de qué otra manera podría conocerse lo desconocido si no es a partir de volverlo cognoscible, es decir, a partir de transformarlo hasta quitarle su condición eminente?

Una exacerbación de este modelo expondría la labor intelectual al riesgo de perder de vista la influencia que el pasado ejerce sobre la experiencia actual. En tanto forma de condensar una aspiración futura, pretender dar cuenta de *lo que estamos siendo* puede redundar en una muy interesante lógica de compromiso. Pero tomado estrictamente como objeto de una indagación reflexiva —especialmente dentro de los condicionamientos que estipulan los cánones académicos—, resultará por demás dificultoso intentar asir ese momento efímero que está en constante transición desde un futuro potencial hacia un pretérito perfecto.

El ejercicio crítico que Foucault reivindica nos lleva a preguntarnos cuáles son las posibilidades de la irrupción de lo actual dentro de él. Pero para comprender en qué medida el hoy se diferencia del ayer, es decir, para que la diferencia pueda darse al pensamiento, se vuelve necesario encontrar una forma de comparación que atienda al rastro que deja *aquello que ya no somos* en *aquello que estamos siendo*, es decir, que posibilite indagar cuánto de lo anterior permanece en lo nuevo y hasta qué punto lo que se presenta como nuevo conserva o enmascara lo anterior.

En vista de esto, quizás debamos agregar al par *lo que ya no somos - lo que estamos siendo* una tercera instancia que permita considerar esa cuota residual en la que el pasado persiste y que, en mayor o menor grado, está incluida en nuestra forma de entender el mundo y de actuar en él. Esta consideración resultará fundamental si se tiene en cuenta que es justamente ese residuo lo que hace posible pensar la diferencia, pues la novedad solo puede referirse en relación con la permanencia, y viceversa.

Sumada a *la parte de la historia y la parte actual*, esta tercera instancia permitirá pensar aquello que somos *entre* lo que ya no somos y lo que estamos siendo. Ese *entre-tiempos* será, en definitiva, el horizonte de posibilidad de nuestras indagaciones críticas y, en tanto tal, operará en buena medida sobre nuestros marcos concretos de acción. Desde esta nueva idea, la pregunta por la actualidad deberá dirigir su atención a las formas de persistencia en las que el pasado opera en nuestros criterios identitarios. De allí que su revisión configure también una manera de interpelación.

Recuperando una vez más la fórmula deleuziana, pero ahora con el agregado de esa tercera instancia referida a nuestro *entre-tiempos*, cabe apostar por la posibilidad de que la revisión de la génesis y las transformaciones de nuestras características epocales pueda convertirse en una forma de entrever eso que solo puede pensarse de manera dinámica: aquello que somos *entre* lo que ya no somos y lo que estamos siendo, es decir, aquello que estamos siendo (y haciendo) *con* lo que también fuimos.

Como se señaló en los apartados anteriores, el desafío de pensar nuestra actualidad imbrica cuestiones epistémicas y políticas, pues implica poner en cuestión aquellas encrucijadas que por una parte postulan una oposición irreconciliable entre el sujeto cognoscente y el objeto por conocer, mientras que por otra obligan a optar entre la teoría o la práctica, el saber o el hacer, la investigación o la intervención. Esas formas de “clausura” (Castoriadis, 1998, p. 319) perduran entre nosotros como resonancias del viejo ideal que exige iluminar la *práctica* a través de la *teoría* para hacerla eficaz, conservando la tradicional jerarquía y consecuente subordinación de una a la otra: una gradación de valor descendente que se mueve desde *un pensar sin hacer*, en el extremo superior, hasta *un hacer sin pensar*, en el inferior. Para poder superar los condicionamientos epistémicos y políticos que implica esa vieja fórmula será necesario comprender las instancias *teóricas* y *prácticas* como aspectos indisociables dentro del horizonte de *producción* en el que se inscribe nuestra condición humana.

No se tratará, por lo tanto, de pensar *en* la actualidad, es decir, *en dirección hacia ella*, como si la actividad del pensamiento mantuviera una unidad metódica unívoca y anterior a su puesta en acto, plausible de ser dirigida hacia objetos diversos. Tampoco se tratará de pensar *desde dentro* o *desde fuera* de ella, como si esta fuese un territorio claramente delimitado donde pudiéramos entrar o salir desde y hacia territorialidades otras y diferentes. Antes bien, se tratará de reflexionar en torno a las posibilidades de nuestra actualidad —y a nosotros en relación con ellas— procurando componer una narración crítica capaz de articular nuestros saberes y nuestras acciones.

En última instancia, se intentará generar las condiciones para un ejercicio reflexivo que nos involucre en primera persona, buscando indagar los rasgos característicos de nuestro tiempo, no ya desde una lógica analítica sino como una forma de adhesión a él. En ese sentido, el ejercicio de la crítica no quedará limitado al cuestionamiento desnaturalizador, sino que implicará, además, la afirmación de una fuerte direccionalidad desde la cual orientar nuestras acciones.

Estas líneas han intentado expresar un afán. Y todo afán implica la búsqueda de un nuevo territorio tan deseado como desconocido, aunque quizás sea más propio señalar que ese territorio es deseado justamente por ser desconocido. Atendiendo a esa forma de incógnita que asume este deseo, casi todo lo referido hasta aquí en relación con nuestra actualidad sonará conjetural y provisorio.

Sin embargo, una condición general debe aquí ser afirmada: asistimos a un momento de fuerte disputa por los sentidos. Esta disputa reclama de nosotros una forma ético-política de pensar, de querer y de actuar que no puede quedar confinada a una mera función descriptiva. En pos de ello, el ejercicio foucaultiano de apuntar la flecha hacia el corazón de la actualidad habrá de recordarnos que pertenecemos a nuestro tiempo y que, con la misma irrevocabilidad, nuestro tiempo nos pertenece.

REFERENCIAS

Botticelli, S. (2011). "Prácticas discursivas. El abordaje del discurso en el pensamiento de Michel Foucault". *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*. Año XI (9). pp. 111-126.

Castoriadis, C. (1998). *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*. Buenos Aires: Eudeba.

Castro Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Chauí, M. (2006). "La historia en el pensamiento de Marx". En A. Borón, J. Amadeo, y S. González (comps.). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: Clacso.

Cragolini, M. (1996). "De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana". En M. Cragolini y G. Kaminsky. *Nietzsche actual e inactual. Volumen II*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC.

- Deleuze, G. (1986). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (1990). "¿Qué es un dispositivo?". En E. Balbier et al. *Michel Foucault. Filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Dreyfuss, H. y Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1970). *Marx, Freud, Nietzsche*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (1984a). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1984b). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1994). "¿Qué es la ilustración?". *Revista Actual*. (28). pp. 19-46.
- Foucault, M. (1995). "¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)". *Revista de Filosofía*. (8). pp. 5-25.
- Foucault, M. (1999a). "Prefacio a la transgresión". *Obras esenciales. Volumen II: Lenguaje y literatura*. Barcelona : Paidós.
- Foucault, M. (1999b). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *El nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009). *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en el sentido pragmático*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (1986). "Une flèche dans le cœur du temps présent". *Revista Critique*. (471-472). pp. 781-799.

Lefort, C. (1978). "Marx: d'une vision de l'histoire à l'autre". *Les formes de l'histoire*. París: Gallimard.

Löwith, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Buenos Aires: Katz.

Marx, K. (2004). *Miseria de la filosofía*. Madrid: Edaf.

Nietzsche, F. (1970). "Richard Wagner en Bayreuth". *Obras completas. Volumen I*. Buenos Aires: Prestigio.

Nietzsche, F. (1999). *Schopenhauer como educador*. Madrid: Valdemar.

Nietzsche, F. (2000). *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Madrid: Edaf.

Ricœur, P. (1999). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.

Veyne, P. (1984). *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Madrid: Alianza.

Williams, R. (2000). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.