



LA INQUIETUD POR LA FILOSOFÍA

ENSAYOS SOBRE CANON, HISTORIA Y CRÍTICA

Editorxs

**Facundo José Moine
María Carla Galfione**

La inquietud por la filosofía

*Ensayos sobre canon,
historia y crítica*

Facundo José Moine
María Carla Galfione
(Eds.)

••
Área de

Publicaciones

ffyh

Facultad de Filosofía
y Humanidades UNC



Universidad
Nacional
de Córdoba

La inquietud por la filosofía. Ensayos sobre canon, historia y crítica / Carla Galfione...[et al.]; editado por María Carla Galfione; Facundo José Moine.- 1a ed.- Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2023.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1774-7

1. Filosofía Política. I. Galfione, María Carla, ed. II. Moine, Facundo José, ed.
CDD 199.82



Área de

Publicaciones

Diseño de portadas: María Bella

Diagramación y diseño de interiores: María Bella y Luis Sánchez Zárate.

2023



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

La inquietud por la filosofía

*Ensayos sobre canon,
historia y crítica*

Autoridades de la FFyH - UNC

DECANA

Lic. Flavia Andrea DEZZUTTO

VICEDECANO

Dr. Andrés Sebastián MUÑOZ

SECRETARÍA ACADÉMICA

Secretario: Esp. Gustavo Alberto GIMÉNEZ

Subsecretaria: Lic. María Luisa GONZÁLEZ

SECRETARÍA DE COORDINACIÓN

GENERAL

Secretario: Prof. Leandro Hernán

INCHAUSPE

SECRETARÍA DE ADMINISTRACIÓN

Secretaria: Cra. Graciela del Carmen

DURAND PAULI

Coordinador técnico-administrativo: Cr.

Oscar Ángel DONATI

SECRETARÍA DE EXTENSIÓN

Secretario: Dr. César Diego MARCHESINO

Subsecretaria: Prof. Flavia

ROMERO

SECRETARÍA DE POSGRADO

Secretaria: Dra. Miriam Raquel

ABATE DAGA

Subsecretaria: Dra. María Laura ORTIZ

SECRETARÍA DE INVESTIGACIÓN, CIENCIA Y TÉCNICA

Secretaria: Dra. Cecilia Angelina PACELLA

SECRETARÍA DE ASUNTOS

ESTUDIANTILES

Secretaria: Corr. Lit. Candelaria Inés

HERRERA

Subsecretaria: Lic. Rocío María MOLAR

PROSECRETARÍA DE RELACIONES

INTERNACIONALES E

INTERINSTITUCIONALES

Prosecretaria: Dra. Brenda Carolina RUSCA

OFICINA DE GRADUADOS

Coordinadora: Julieta ALMADA

PROGRAMA UNIVERSITARIO EN LA CÁRCEL (PUC)

Coordinadora: Dra. María Luisa

DOMÍNGUEZ

PROGRAMA DE DERECHOS HUMANOS

Directora: Victoria Anahí CHABRANDO

PROGRAMA GÉNERO, SEXUALIDADES Y EDUCACIÓN SEXUAL INTEGRAL

Coordinador: Lic. Carlos Javier LÓPEZ

ÁREA DE PUBLICACIONES

Coordinadora: Dra. Mariana TELLO WEISS

Índice

13 | Presentación

23 | Por una historia austera de la filosofía

Por María Carla Galfione

43 | Escribir historias, componer dispositivos: sobre ópticas y relatos

Por Facundo José Moine

73 | En busca del relato perdido: positivismo de la ficción y microhistoria

Por Andrés Carbel

99 | Foucault en la frontera de las disciplinas. Alcances metodológicos de la práctica histórico-filosófica

Por Juan Pablo Padovani

117 | Atrévete a enseñar filosofía. Nueva visita a ¿Qué es la Ilustración?

Por Alicia Loforte

133 | Enseñanza de la filosofía, crítica, utilidad y canon

Por Paulo Martínez Da Ros

159 | Encuesta a invitadxs: la inquietud por la filosofía

161 | Respuesta de Verónica Galfione

166 | Respuesta de Eugenia Gay

170 | Respuesta de Esteban Juárez

175 | Respuesta de Carlos Longhini

178 | Respuesta de Silvia Manzo

182 | Respuesta de Julia Monge

186 | Respuesta de Edgar Rufinetti

190 | Respuesta de Dolores Santamarina



Presentación

Uno de los textos que forman parte de este libro recuerda palabras de Jacques Revel ante la propuesta de Carlo Ginzburg. Dice allí: “ejerce la fascinación de los conceptos que se desearía poder utilizar si se supiera definirlo con exactitud”. Ahí, como aquí, resulta una excelente descripción de lo que sentimos ante la obra de Michel Foucault, fascina su mirada, su razonamiento, su lógica, fascina la posibilidad de reproducir preguntas al infinito. Y toda fascinación supone una tensión, ¿cuánto allí opera como hipnosis que, tomando distancia, se desvanece?, ¿cuánto de deslumbramiento que luego dificulta mirar hacia otro lado y cuánto de inspiración? Sin resolver las dudas, aunque confiando más en la inspiración que en las otras posibles respuestas, avanzamos en este libro, multiplicando las preguntas sobre un asunto, el de la filosofía; mejor dicho, el de aquello que en nuestras academias y medios de difusión y reproducción entendemos, hacemos y enseñamos como “filosofía”. Y Foucault, si no logra servirnos estrictamente de modelo, por esa ignorancia de su exactitud, es, sin duda, una invitación a mirar este saber con otros ojos, que quizás sean los nuestros.

Desde un tiempo y un lugar, preocupados por un presente y por lo que el saber al que decidimos dedicarle parte de nuestra vida pueda ayudarnos a pensar sobre éste, pusimos las cosas del revés. Que eso que llamamos filosofía nos dé algunas claves para pensar

el presente depende, aquí, de que podamos preguntarnos por ella misma. Aunque la vacilación persista, las respuestas que ensayamos en lo que sigue confían en que la crítica permitirá construir algunos enunciados, como reparos temporales, hasta que arrecie de nuevo la tormenta.

La actitud que buscamos instalar es una que asume la necesidad de preguntarse por el pasado, por los muertos de la filosofía, esos que, sin embargo, mantenemos a menudo vivos y volvemos contemporáneos: ¿qué hacemos con esa diversa condición y con esa distancia que nos separa de aquellos? Asumirla, decimos, asumirla como historia y con Foucault. Mirar al pasado, no como reconciliación, tampoco intentando reconocer a los culpables. Mirar la filosofía escrita en el pasado y multiplicar las preguntas que cada término convoca: “filosofía”, “escrita”, “pasado”. ¿Cómo se hizo aquello? ¿Qué mundo se habitaba al hacerlo? ¿Desde dónde se miraba y con qué herramientas? Porque si podemos preguntar sobre esto, es probable que podamos interrogarnos por nosotros mismos y nuestro presente; por nuestro cómo, nuestro mundo, nuestras herramientas. Preguntar sobre el pasado como un ejercicio de mirar el tiempo y nuestro modo de construirlo.

Y si nos interesa esa pregunta por el pasado es porque antes de formularla tenemos un diagnóstico sobre la práctica filosófica académica, que nos resulta incómodo: en su gran mayoría se alimenta, positiva o negativamente, como elogio o como culpa, de ese pasado. Sin embargo, la pregunta no es usual, el devenir de un convulsionado siglo XX ha ido dejando sus sedimentos en nuestro saber, que prefiere no visitar algunos sitios. Eliminarlos de su vista parece ser el modo de hacerlos desaparecer. La filosofía, desde hace un tiempo, decidió cerrar un proceso de larga data; decidió interrumpir la pregunta por el tiempo, por el tiempo como tiempo vivido y vivido por otros, decidió volverse otra respecto de ese tiempo, *destemporalizarse*, podríamos decir, si asumimos que el tiempo convoca la variedad y el vínculo, y ambas cosas a la vez.

Ir a Foucault, como lo hacemos aquí, buscando pistas, nos da la posibilidad de mirar otra vez allí, desde este presente, para construir otro relato, el nuestro. Nos permite reencontrarnos con esa historia desde un ángulo nuevo, quizás el de esa práctica histórico-filosó-

fica, quizás como un modo de volver a historizar la filosofía de un modo tan crítico que, paradójicamente, nos devuelva una historia. Recorrer, recolectar, unir, pero también separar, distinguir y descartar, pueden ser parte de esa práctica potente que termine por decirnos algo del presente. Si la mirada se posó y se posa aquí en el saber filosófico, la aproximación lo excede. Quizás el mayor desafío de este proyecto haya tenido que ver con devolver porosidad a los márgenes de lo que conocemos como filosofía: un horizonte disciplinar acotado, estrictamente delimitado, que resiste tanto al diálogo con otros saberes, como a volver la mirada sobre sí misma, algo que, probablemente, ese diálogo suponga. Aquí, la historia fue la disciplina con la que más nos animamos a conversar, seguramente por una familiaridad aprendida y adoptada en estos años. Pero este ensayo y, sobre todo, la guía del autor que seguimos, es un convite para avanzar tanto en el reconocimiento de la existencia de los variados márgenes que atraviesan las disciplinas universitarias, que no son ni fijos ni necesarios, aunque sí institucionalizados, cuanto en lo que la posibilidad de esos diálogos aporta al saber sobre lo que hacemos y sabemos.

Lo que sigue es resultado de una investigación colectiva que venimos desarrollando desde hace un tiempo. Comenzamos nuestra propia historia por los caminos de la historia intelectual –de ahí esa familiaridad que invocamos–, reconociendo allí aportes sustanciales para renovar la historia de las ideas, en la mayoría de los casos poniendo como objeto de esa historia a la filosofía argentina y latinoamericana. Ese recorrido exploratorio nos fue conduciendo hasta Foucault, en quien encontramos claves específicas para nuestros abordajes. Desde hace algún tiempo, concentramos nuestro diálogo en torno a sus aportes, atendiendo desde allí a los modos singulares y locales en que se ha comprendido la filosofía, especialmente en sus vínculos con la historia y la política. Con el anhelo de profundizar en nuestras indagaciones y difundir algunos resultados, así fueran provisorios, promovimos entre los años 2021 y 2022 instancias de seminario en la Facultad de Filosofía de la UNC, con eje en la lectura de Foucault, y bajo la premisa de recuperar los distintos elementos que intervienen en la producción de la historia de la filosofía, así como su incidencia en la configuración y legitimación del quehacer filosófico

en general. De allí surge la motivación inicial por embarcarnos en el proyecto de este libro, como un modo de dejar plasmadas algunas ideas y debates, al tiempo que alcanzar nuevos interlocutores que enriquezcan nuestras perspectivas.

Este libro convoca diferentes entradas que, de manera ensayística y con mucha libertad en el modo de movernos en torno a Foucault –insistimos en eso– buscan algunas respuestas. Ninguna sola parece ofrecer lo que queda elaborado por el conjunto. Pasando rápida revista, a modo de invitación a su lectura, cabe notar el esfuerzo en cada uno de los textos que reunimos aquí por extraer o elaborar alguna partícula de aquella exactitud tan preciada, puesta al servicio de los interrogantes grupales.

Precisando aquel diagnóstico que hacemos sobre el quehacer filosófico, en el primer texto Carla Galfione reconoce que esa des-temporalización se manifiesta tanto en la historia filosófica de la filosofía como en las lecturas anacrónicas, que no son sino el reverso de aquella, puesto que ambas descansan en el supuesto de la continuidad. Frente a ello, invita a explorar un modo alternativo de hacer esa historia, el cual, partiendo de la noción de discontinuidad, deja de apoyarse en el canon filosófico para considerar la filosofía en su doble dimensión de saber y práctica cultural. De esta manera, Carla articula un análisis que reconoce la dispersión como condición inicial, que interroga las formas en que esta dispersión se ordena dando lugar a eso que llamamos “filosofía” y que examina los contornos, exclusivos y excluyentes, de ese orden. Si la filosofía se ha erigido en un saber englobador, que establece y fija los límites de la verdad, aquí baja del pedestal. Lejos de desconocer esa función que históricamente ha asumido, se trata de inscribirla en un escenario de fuerzas en conflicto. Poniendo la cuestión del poder en el centro, Carla promueve una historización a la que denomina “austera”, capaz de advertir las limitaciones epistémicas del discurso filosófico, al mismo tiempo que sus potencialidades políticas.

Si la filosofía puede ser considerada casi sin inconveniente como sostén de la lógica a través de la cual se articulan de hecho los saberes con las experiencias del mundo, pensarla implicada en éstas ya no es tan fácil. Y esto es lo que ensaya Facundo Moine al poner el foco en el concepto de “dispositivo”. Lo que entonces hacemos es

convocar a escena a otros personajes, sin que haya jerarquías en la distribución de roles y fuerzas. Algo que parece exceder a la filosofía que, abandonando su lugar de garante de mundo, es sumergida en la complejidad que éste alberga, para hacerla partícipe del juego de los poderes y las condiciones que toda imagen del mundo supone. La filosofía y su historia (o sus historias) aparecen como prácticas culturales, incapaces de escapar a la coacción política, de la que es artífice y súbdita a la vez. Pensar el vínculo entre “dispositivo” y filosofía es aquí reducir las pretensiones que ha tenido la filosofía occidental casi hasta nuestros días, para atender a los presentes de ese saber, al juego de las variadas tensiones en que aparece su singularidad. A través de dos ejemplos, Facundo instala la pregunta: ¿qué hacemos cuando recogemos y ordenamos nombres de “filósofos”? ¿Qué luchas disputamos y cómo lo hacemos?

Por su parte, el trabajo de Andrés Carbel termina por asumir más directamente aquella preocupación que atraviesa todo el libro. Andrés reconoce los aportes de Foucault frente a la condición posmoderna, frente a la fragmentación del tiempo, al panorama devastado por la imposibilidad de la experiencia sostenida y transmitida. Y en parte señala una genealogía para ese diagnóstico, que nos remonta a los comienzos de la Escuela de los Annales y a la tematización del tiempo y la segmentación de sus dimensiones. Andrés se desplaza hacia el territorio de la historia para desde allí arengar a la filosofía. Valiéndose de la expresión foucaultiana “positivismo de la ficción”, recupera en Foucault al historiador para darle carnadura a la mirada crítica, hasta reconocer en la arqueología una opción para esa historia, no como reconciliación con el tiempo lineal de la conservación, pero evadiendo en el mismo movimiento el caos de una temporalidad dispersa.

Muy próximo a Andrés, Juan Pablo Padovani toma el guante de la política y subraya la necesidad de introducirse de lleno en la reflexión filosófica de ese objeto siempre tan ausente, el poder. Y Foucault es una preciosa oportunidad y excusa para eso. Juan nos sitúa de frente a la “práctica histórico-filosófica” a que convoca aquel autor y lo hace en gesto tensionante, sino destructivo, respecto de la tradición filosófica. De nuevo, nos preocupa el presente y es por eso que la mirada inquisidora se anima a escarbar en las certezas y

reconocer que lo que las hizo posible en la historia de la filosofía no es sino lo mismo que permitió el sostenimiento de tantas otras verdades; el discurso filosófico se encuentra con su singularidad. Sólo esa mirada atenta a lo singular podría ofrecer, finalmente, la comprensión de sus posibilidades de sentido. La filosofía, entonces, esa que quiso subsumir todo lo excedente, convertida en historia, queda a disposición de una mirada que atiende a los “datos” y es forzada a reconocer su sumisión.

Finalmente, Alicia Loforte y Paulo Martínez Da Ros se enfrentan a un escenario más específico, el de la enseñanza de la filosofía. Si muchas reflexiones en torno a la pedagogía y la enseñanza han recuperado los aportes de Foucault, en estudios y formulaciones ligadas fundamentalmente a la disciplina escolar, lo que aquí se hace busca otras vías. Alicia señala un gran problema: habiendo supuesto desde los comienzos de la enseñanza formal su vínculo con los principios y aportes de la ilustración, el desvanecimiento de éstos no puede sino afectar a la escuela y el sentido que tiene para nosotros, condicionando nuestras prácticas. Quizás Foucault nos ayude a construir nuevos sentidos, al menos nuevas vías de exploración. Porque, aunque seamos ya muy conscientes del vínculo entre escuela y disciplinamiento, rara vez nos animamos a extraer todas las consecuencias que esa verdad tiene para con los saberes que enseñamos. De alguna manera, la enseñanza de la filosofía y su historia, con estos aportes, puede aparecer, ya no como *comentario*, sino como novedad, y una novedad que habla de nosotros.

La propuesta de Paulo Martínez Da Ros, también se las ve con una zona difícil, porque incluso va más allá del escollo que significa, desde la modernidad, para los filósofos, pensar la enseñanza de su disciplina. Él inscribe ese problema en el marco que también cierta modernidad –recurrente en este libro– intentó asumir: la enseñanza supone un marco institucional, estatal, que impone algunas condiciones. Y desde allí, Paulo avanza aún más para preguntarse sobre la escena democrática. En última instancia, se trata de pensar el vínculo actual que en nuestro medio se establece entre filosofía y democracia –y dudamos aquí si convendría usar comillas o cursivas al nombrar estos objetos–. Porque esa mirada incisiva, con dejos de ironía, reconstruye los discursos oficiales en relación a la enseñanza

de la filosofía en las escuelas, sus fines y objetivos, para ensayar una crítica punzante. Paulo atiende de ese modo a la manera en que, a 40 años, hacemos, pensamos y enseñamos democracia. Se trata de la relación entre el canon y la crítica, animándose a pensar que quizás sea tiempo de que el canon ponga en tensión a la crítica. Qué crítica, qué canon, cómo, hay que plantearlo.

Con todo, una y otras intervenciones, aparecen reunidas en una mirada que se revuelve en un presente porque quiere entenderlo. Y, si vuelve al pasado, es porque en esa distancia alcanza a comprender la operatividad de eso que Foucault llamó “regímenes de verdad”. Si la filosofía participa en su construcción –quizás protagonicamente– su historia trasluce las capas de esa edificación.

La segunda parte de este libro que presentamos contiene varias respuestas que profesores e investigadores próximos compartieron con nosotros ante la manifestación de esto que nos inquieta. Es estimulante reconocer los encuentros, que son muchos más que las diferencias, y que pueden ser reconstruidos con detenimiento por quien se enfrente a esa variedad de respuestas, pero más estimulante aún es reconocer que estas formulaciones redoblan la provocación inicial y dejan abierta la discusión. Un elemento queremos subrayar: en todas esas respuestas, más o menos explícitamente y por diversas vías, se afirma que el ejercicio de historización instala a la filosofía en su terreno más propicio. Historizar es desnaturalizar. La “historia de la filosofía” no es, como acá se la define, la inscripción de este saber en una continuidad histórica, y no nos cansamos de subrayarlo. Es otra cosa, aunque no necesariamente su contrario. Es algo más próximo a la asunción del límite que impone todo presente, es algo que sólo puede hacerse sobre el suelo del presente. Entonces, las preguntas se multiplican: qué, cómo. ¿Qué es el pasado de la filosofía, qué es su presente? ¿Cómo y cuánto conocemos esos tiempos?, ¿cómo los distinguimos, cómo los reunimos? Y allí aparece el canon: ¿cuánto nos animamos a señalarlo y cómo? ¿Cuánto del canon nos habla del presente y cuánto del pasado? ¿Qué valor tiene éste y qué función cumple si habla de un pasado que aún no podemos diferenciar de un presente?

En ese marco, lo que llega a salvarnos, o, quizás, a terminar de condenarnos, es la crítica; antes que cualquier otra cosa, ausculta-

ción del presente y de nuestra propia práctica filosófica. La crítica guiando la pregunta por el presente y su distancia con el pasado, la crítica midiendo entre el canon y la tradición. Y allí, uno de los principales desafíos, si queremos asumir algunas de las implicancias, que cuesta todavía reconocer, nos señala el lugar de la enseñanza de la filosofía, de su transmisión.

Si la verdad toma los visos de la materialidad, de la contingencia, del poder y su voluntad, y si hacemos de nuestra práctica filosófica, su historización y su enseñanza, de nuestro trabajo e investigación con autores, obras ideas, algo sujeto coherentemente a esa condición, es probable que entonces la filosofía pierda buena parte de su viejo estatus. Quizás no rescatemos de este modo a la filosofía, sustantivada y en singular, pero sí puede que hayamos encontrado un modo de hablar sobre nuestro presente.

Agradecimientos

Este libro es resultado de la investigación llevada adelante en el marco del proyecto “Discurso filosófico y político en la Argentina del siglo XX. Herramientas para su abordaje: conceptos, lenguajes, saberes”, bajo la dirección de Carla Galfione e Ignacio Barbeito. Dicho proyecto se desarrolló en el marco institucional ofrecido por el Centro de Investigaciones María Saleme de Burnichón, de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, y fue subsidiado por la Secretaría de Ciencia y Técnica de esta casa. Es por ello que agradecemos aquí a esas instituciones y a quienes trabajando en ellas lo hicieron posible.

En buena medida, lo que sigue es resultado de un largo y fluido diálogo con un gran equipo de investigación y trabajo que compartimos con investigadores e investigadoras de otras disciplinas, que incansablemente renuevan nuestros horizontes de interrogantes y nuestra voluntad de ampliar los márgenes disciplinares. A este equipo, el que conforma el Programa de Historia y Antropología de la Cultura, radicado en el IDACOR, le agradecemos especialmente eso, el espacio para el diálogo, la escucha, el intercambio y el aprendizaje.

Por último, y dado que la motivación inicial de la escritura de lo que sigue se aloja en un seminario dictado por el equipo en la Escue-

la de Filosofía en 2021 y 2022, recordamos también aquí a ese espacio y a los que se sumaron. Quienes participaron de esos encuentros, no sólo aportaron la escucha, que siempre es importante para revisar las propias convicciones, sino también nuevas preguntas, dudas e interpelaciones. Esas experiencias nos sugirieron la importancia de encarar el proyecto de este libro colectivo, un libro, por ello, hecho de diálogos que todavía están abiertos.



Por una historia austera de la filosofía

Por María Carla Galfione*

*Trato de historizar al máximo para dejar
el menor lugar posible a lo trascendental*

M. F.

A menudo, al estudiar o investigar en torno a unx filósofx y al contar lo que hacemos o comunicar los resultados, solemos inscribirx en la gran tradición de la filosofía occidental. Parece que no lx conocemos lo suficiente si no sabemos en qué año escribió –y se asoma aquí la condición de la escritura como primer criterio de selección–, a quién leyó, qué aportes tomó de quién, con quién discutíó. Si inicialmente creemos que podemos comprenderlx a través de la lectura de sus textos, como han sugerido no pocos eruditos, rápidamente nos damos cuenta que no estuvieron completamente solxs en el mundo de la especulación y empezamos a querer trazar algunos de esos vínculos. En este punto nos encontramos con el primer gran problema. Las relaciones que establecemos con lxs autorxs supone, no sólo un conjunto de criterios de selección, sino también un modo de referirnos, precisamente, a esas relaciones. Me propongo decir que entonces, al hacerlo, optamos por un modo de historización que, de paso, puede diluir la categoría de autor. La inscripción en un contexto intelectual, asumiendo lo difuso y acotado que resulta el concepto, convoca inmediatamente la necesidad de pensar cómo se vinculan nuestrxs autorxs con ese universo. Aunque cabe, también, reconocer una opción de este tipo cuando las indagaciones se concentren en un edificio conceptual, sin referencia alguna a un contexto. Allí también optamos por un modo de historizar.

* CIFYH, FFyH, UNC. IDH-CONICET. carlagalfione@yahoo.com.ar

No obstante, esa necesidad no siempre se siente y menos aún se atiende, aunque no por ello se renuncie a presentar de algún modo esa inscripción contextual. Quiero decir, es usual que algún tipo de afiliación se suponga, aunque no se expliciten las razones y variantes en juego. Como sea, e intentando evitar el riesgo de caer en rápidas y poco fiables generalizaciones, lo que me interesa notar es, simplemente, que en muchos casos no asumimos que lo que hacemos tiene supuestos e implicancias historiográficas (uso este término a falta de uno mejor, pero, en última instancia sólo está significando supuestos acerca de lo que creemos que es la historia y de lo que implica estudiarla). Qué y cómo se establecen relaciones entre autorxs comporta algunos criterios que conviene explicitar, aunque simplemente sea por el hecho de que asumimos que quienes escribieron lo que leemos no estaban ante el mismo escenario que nosotrxs, ni afectadx por las mismas preocupaciones. Algo que supone, de paso, todo un presupuesto en relación con la permeabilidad del pensamiento que se dice filosófico. Problemas cotidianos, incluso triviales de la filosofía, pero cuya tematización no abunda. Y creo que Michel Foucault puede ayudarnos a pensar esas cuestiones.

Él se refería, a fines de la década de 1960, a cierto hábito que resultaba un escollo difícil de superar para pensar de otro modo la historia de las ideas: el de suponer continuidad. Términos como “tradición”, “influencia”, “desarrollo”, “evolución”, o, incluso, los de “espíritu de época” o “mentalidad”, reúnen de antemano; son, dice “síntesis prefabricadas”, “lazos cuya validez se acepta desde el inicio” (Foucault, 2013, p. 230), que dejan de lado el hecho de que lo que tenemos ante nosotros son sólo y tanto como acontecimientos dispersos. Entonces la pregunta es cómo historizar, o vincular a lxs autorxs que investigamos, reconociendo la dispersión inicial y, en consecuencia, evitando conducirnos como si el mapa de las relaciones y regularidades ya estuviera hecho. Pero incluso, si llegara a estar hecho, eso hablaría más del hecho de que alguien (o algo) lo hizo, que de un devenir natural, y nos pondría en una nueva vía de trabajo.

A partir de la pregunta por la historia de la filosofía, o más específicamente por lo que llamaría “historia *filosófica* de la filosofía”, por su posibilidad, viabilidad y conveniencia, me interesa pensar aquella idea que Foucault le atribuye a Nietzsche, según la cual es necesario

pensar la historia de la verdad sin apoyarse en la verdad. Dejando de lado la discusión respecto de la pertinencia de la lectura de Foucault en relación con Nietzsche, me gustaría desplegar en lo que sigue diversos aspectos que, condensados en esa formulación, son sugerentes a la hora de atender a lo que conocemos como historia de la filosofía, que no es sino una historia definida en el lenguaje y con los criterios de eso que occidente ha definido, sobre todo más estrictamente hasta inicios del siglo XX, como el canon de la filosofía. Esta revisión, permitiría valorar ciertos elementos y perspectivas de trabajo desde donde ensayar una historia de la filosofía no *apoyada* en ese canon. Para esto me concentro en los aportes que ofrece *El orden del discurso* y las *Lecciones sobre la voluntad de saber*, aunque tengamos que volver sobre algunas definiciones básicas en torno a la arqueología.

Digamos por el momento que la principal dificultad que presenta un ejercicio de este tipo surge de la paradoja que implica, en el marco de la filosofía occidental, una indagación de tipo teórica que pretenda desplazar las condiciones mismas que impone el saber filosófico. ¿Cómo hacer la historia de la filosofía sin apoyarse en la filosofía, una historia de la filosofía *desde fuera*?, ¿puede hablarse de “filosofía” sin valerse del lenguaje del canon, sin estar inmerso en su propio esquema?

Lo que sigue pretende buscar eso: rastrear las implicancias, condiciones y posibilidades de un ejercicio de este tipo, recogiendo entonces los aportes de Foucault. Creo que ayuda, inicialmente, pensarlo tematizando los dos sentidos posibles para el genitivo implicado en la formulación: historia de la filosofía, como una historia contada por la misma filosofía, esa historia que es propiedad de la filosofía. O historia de la filosofía en donde filosofía es un objeto a revisar, historia de aquello que llamamos “filosofía”, que fue definiendo sus contornos para que fuera posible erigirse como disciplina. Esa distinción simple, o simplificadora, permite reconocer la vía por la que me interesa andar, que es, precisamente, esta última.

En ese marco, y yendo un poco más allá, se hace factible pensar el discurso filosófico como saber, sin partir de sus presupuestos, pero también pensarlo como práctica, introduciendo con esto la posibilidad de revisar, a propósito de la filosofía, la relación saber-poder. Lo

que se dice que es la filosofía, eso que organiza una serie de enunciados, no sólo es un conjunto de rasgos comunes, sino también la posibilidad de darse en un tiempo y un espacio como configuración de ese tiempo y espacio. Lo que quiero pensar es que el modo cómo se defina la filosofía, no sólo estará entonces inscripto en un contexto, sino que será parte configuradora de éste, una *práctica cultural*. Una definición, como un equilibrio singular, producto de una determinada ordenación de los elementos, una forma precisa de orden, pero nunca la única.

El *afuera* se da entonces de dos modos: por un lado, la pregunta por la manera cómo se construye la verdad, cuáles son los elementos recurrentes que permiten configurar un discurso de verdad. Algo que vemos sólo en tanto atendemos a la regularidad, que, creo, sólo puede notarse tomando cierta distancia. Y, por otro lado, la consideración acerca de cómo esos elementos diseñan un escenario para la distribución de fuerzas de una determinada sociedad. Cómo ese aparato, al construirse, propone un equilibrio.

De ahí la necesidad de pensar en torno a la historia de la filosofía como una práctica que, hablando sobre el pasado, habla sobre el presente; refiriéndose al pasado, establece un juego de fuerzas para el presente. La historia de la filosofía, como acontecimiento, en tanto hay allí una operación de legitimación, delimitación y exclusión.

El orden

Tal como la presenta Foucault en *La arqueología del saber*, se trata de asumir algo que, en el tiempo en que escribe, se observa como usual comportamiento en la historiografía y en la historia de las ideas o del pensamiento: paradójicamente, conviven en ese escenario la multiplicación de los niveles de análisis que intenta delimitar estructuras medianamente estables, por un lado, y la consideración de los fenómenos de ruptura y la discontinuidad, por otro. Si esto puede sugerir que el mismo Foucault, al mencionarlo, inscribe su propuesta en una práctica que lo sobrepasa con creces, reconociéndose parte de ese tiempo, esa alusión también deja ver que la legitimidad de su planteo parece venir, para él, de la posibilidad de explorar reflexivamente sobre esas prácticas. Al hacerlo, llega a una formulación en que

aquella paradoja se revela como aparente. Las “series” son ese recurso historiográfico en donde se reúne la dispersión y la continuidad. Son un agrupamiento, pero montado historiográficamente sobre la condición de la dispersión inicial. La posibilidad de constituir series está atada al reconocimiento de los elementos en su singularidad y, al mismo tiempo, a la posibilidad de descubrir algunos puntos de relación entre ellos. Es ese ordenamiento el que permite hablar de “historia” en algún sentido, porque ata los acontecimientos. Aunque en el mismo movimiento lo que aparezcan sean las diferencias y, con ella, prime la resistencia a articular a partir de la necesidad y la unidad. De algún modo, las series son posibles gracias a esa dispersión, o, de otra manera, las series son el recurso ante la dispersión.

Al referirse a esto, Foucault advierte que una de las consecuencias de este planteo, evidente ya en este punto, es que la “historia global” deja de ser confiable. Los presupuestos son otros, y esto parece lógico. Pero lo que me interesa resaltar de esto es que, al caracterizar esa historia que ya va borrándose, señala que las grandes unidades que supone ese modelo se asientan en el supuesto de que comparten un mismo principio de cohesión. A propósito de esto, a modo de ejemplo, se me ocurre que estamos ante una buena descripción de lo que suponemos cuando decimos “filosofía antigua”, “medieval”, “moderna” o “contemporánea”, o cuando organizamos épocas-escuelas/corrientes. De ahí la actualidad que reviste, para lo que nos interesa, la crítica foucaultiana. La posibilidad de esos agrupamientos está dada por el señalamiento de un centro que da cohesión, a veces un “problema” o cuestión, a veces algún principio o supuesto, a veces, incluso, la negación de una formulación previa, aunque también podría ser el primado de un autor o sistema; en sus múltiples formatos, todo lo dicho remite a ese centro intrínsecamente definido.

Pero que abandonemos esa idea de historia global o de unidad y continuidad de la historia, no significa que renunciemos a la posibilidad de hacer o pensar en historias, o que resignemos la posibilidad de ver, en épocas que percibimos como diferentes a la nuestra –aunque dicha percepción suponga, probablemente, estar en condiciones de elaborar algunas series–, singularidades que se encuentran diciendo algo. Y con esto, en verdad, quiero precaverme de aquellas lecturas en las que, el rechazo a la filosofía de la historia, por la con-

tinuidad que supone en el marco de la tradición, conduce a la negación radical de toda posibilidad de historización. Puede que haya más de dos opciones.

Entiendo que las críticas a la continuidad histórica, no sólo no socavan toda posibilidad de historización, sino que, al contrario, la hacen posible, precisamente, contra la deshistorización que suponía aquel gran esquema. De lo que se trata es de reconocer cómo se organizan los agrupamientos. Y si, en los primeros trabajos de Foucault, cuesta reconocer la lógica de esos agrupamientos como algo diferente a una cualidad intrínseca a los discursos que se analizan, inmediatamente vemos cómo esto se complejiza poniendo en primer plano las condiciones del escenario que enmarca esos discursos. La oscilación es constante, no hay suelo dado que sirva de referencia o núcleo de unión, pero no por ello flotamos en el espacio de la ausencia radical de tiempo, que identifica y aplana. Se trata de una temporalidad que sólo puede ser señalada allí donde la variedad es el prisma o condición de la mirada del arqueólogo, capaz de reconocer, no obstante, algunos elementos que operan de ordenadores o, incluso, temporalizadores.

Y de eso se trata: del orden. O, de otro modo, de lo dicho que sólo cobra su sentido en relación a la variedad de lo dicho. Y aquí encuentro uno de los elementos más relevantes de esta línea de trabajo cuando de pensar la filosofía se trata. No estamos sino ante una variedad de enunciados que, agrupados de algún modo, nos permiten sugerir que nos encontramos frente a lo que llamamos “filosofía”. Se trata de reconocer una vez más cómo se da ese agrupamiento, cómo lo producimos, qué variedad reúne y cómo la reúne. Por qué la reúne, aunque el porqué no deba entenderse acá como la búsqueda de alguna razón o explicación que se sostiene más allá de esa reunión-variedad, sino como un porqué que se pregunta por el equilibrio de los elementos.

Es recurrente en Foucault, y en las lecturas que se hacen de su propuesta, la mención de la necesidad de trasladar la mirada del *documento* al *monumento*. Todo en el marco del reconocimiento de que lo que en última instancia está en juego es, precisamente, qué entendemos como documento, objeto de nuestro trabajo. De esa advertencia rescato ahora la idea central: no se trata de hurgar en busca

de un sentido que se espera hallar en el documento y que la mirada del especialista puede develar, sino de reconocer la contundencia del documento como superficie, en un plano, que se eleva ante nuestra mirada. Con una arquitectura y estética quizás particular, el monumento dice en esa imagen que muestra. Y aquí inmediatamente nos encontramos con el hecho de que el monumento alberga una variedad.

Esto, mirado desde otro ángulo, no nos lleva sino al camino que veníamos recorriendo. Porque la propuesta de atender a lo dicho es también la de reconocer la multiplicidad de lo dicho, contra la unidad de la referencia. Así, no se trata de negar la dispersión de los objetos para encontrar aquel núcleo, sino de la relación que aparece en la superficialidad misma que muestra y hace posible esa dispersión. De ese modo, al reconocer lo que los autores dicen, es distinto afirmar que “todos hablan de eso” a decir que “todos hablan así”. Es el “así”, el cómo en la repetición constante, el que habilita el agrupamiento. Como dice Foucault, es la *ley de la dispersión* la que da unidad a la dispersión. La emergencia de la recurrencia es la posibilidad de reconocer un límite. Las marcas diversas, pero factibles de ser emparentadas, permiten contornear un agrupamiento que dejará afuera otras singularidades. Una regla general o regularidad que da cuenta de la posibilidad de convivencia entre los enunciados.

Entonces, no se trata de forzar sentidos ocultos, que son también los que se suponen cuando leemos a partir de esquemas presupuestos, que nos obligan a pasar por alto innumerable cantidad de superficiales y en apariencia prescindibles detalles; no se trata, dice nuestro autor, de un interpretar que permita sacar a la luz lo que no se ve, sino del análisis de la coexistencia de los enunciados, “su sucesión, su funcionamiento mutuo, su determinación recíproca, su transformación independiente o correlativa” (Foucault, 2013, p. 238). Se trata de reconocer las reglas de aparición de los enunciados: cómo es que eso pudo ser dicho. Cómo es que el edificio se sostiene en equilibrio y con esos materiales combinados de tal forma.

Haciendo un paralelismo con lo que muestra Foucault para el caso de la medicina clínica, lo que da unidad a la variedad de enunciados que se reúnen en torno a la “filosofía” es el conjunto de formas enunciativas que alberga. Al igual que con la medicina, el discurso

filosófico ocupa un lugar privilegiado de enunciación en el campo de los saberes occidentales con más o menos prioridad en diversas épocas. Pero ese privilegio no se debe al discurso mismo. Eso sería anteponer el todo. Ni al objeto que ésta estudia, esto sería anteponer la parte –aunque sabemos que a la hora de definir objetos ya opera el saber–. Lo que le da ese lugar es el conjunto de reglas de su formación, reglas sintácticas, semánticas y operatorias que hacen posible el despliegue y reunión de los enunciados.

Foucault establece, no muy esquemáticamente, algunos criterios que sirven para reconocer unidades discursivas y que funcionan articuladamente. La condición más general tiene que ver con la dispersión misma. Un discurso no se reconoce como tal porque todos los enunciados se refieran a un mismo objeto, haciendo de éste un punto de referencia. Porque eso sería suponer el objeto dado, lo mismo vale para cualquier otro principio unificador que sea externo a los enunciados mismos. Si puede ser que estemos ante una coincidencia en la alusión, su condición es la elución. Con esto, lo que hay ante nosotros son formas recurrentes de aparición y transformación de objetos. En la medida en que la dispersión es la regla, se trata de descubrir en cada caso la particularidad de la ley que rige, habilitando y limitando la proliferación de enunciados reunidos. Pero junto con esto cabe un lugar todavía para los sentidos, una red teórica o esquemas de sentido que hacen posible la formación conceptual. Los términos de los enunciados cobran sentidos que pasan a ser recurrentes, aunque en verdad lo que importa no son los sentidos mismos y cierta coherencia entre ellos, sino la posibilidad de que aparezcan simultánea o sucesivamente, de que aparezcan juntos. Todos estos elementos operan de suelo de disponibilidad. No todo enunciado debe decir lo mismo para suponer que nos hallamos ante un sistema discursivo, sólo es preciso que los enunciados se muevan en un esquema acotado de posibilidades.

Tenemos entonces una dispersión inicial, pero también una determinada convivencia y simultaneidad de enunciados, un espacio común a éstos y cierta articulación, que puede ser revisada en esa coincidencia para extraer de allí el régimen de positividad que la hace posible. No diseccionar los modos singulares, sino reconocer esa singularidad en el diálogo que se establece sobre un escenario

común. ¿Cómo todas son partes de una misma obra? O, en el monumento, ¿cómo todos son bloques de una misma torre? En el despliegue de esos criterios, con los que Foucault no quiere ser exhaustivo ni preciso, aparece una variedad de puntos de reunión del caos de los enunciados. Un orden que se extrae de las posibilidades del decir, que señalan puntos posibles de reunión. Un orden, de paso, que secciona y temporaliza, que resulta, en definitiva, la única posibilidad de hablar de historia.

Con esto, preguntar cómo fue posible decir así y no de otro modo es, precisamente, lo que exploramos aquí como un modo de hacer historia.

Excursus

Vuelvo aquí sobre mis pasos, para agregar un argumento más contra el desplazamiento de toda historización. En particular, en relación a los parecidos que terminan presentando aquellos opuestos, el de la gran historia de la filosofía y el del rechazo radical de toda historización del saber. Esa ausencia de transformación que suponía el gran relato de la historia, termina siendo también un riesgo de los planteos contemporáneos que, buscando destronar la “temporalidad moderna y occidental” que opera como base de cierta, dominante, comprensión del mundo, desplaza todo parámetro de medición o comparación, cualquier *epocalización*, prefiriendo el anacronismo. En algunas de estas posiciones –me permito aquí un rápido repaso para explicitar mi lectura y lo que me inquieta– el rechazo de la historia de la filosofía, por el logocentrismo que encarna, se compensa con una opción en la que la lectura de autorxs del pasado debe regirse por el vínculo entre pensar filosófico y devenir, que, con ello, desplaza toda estructura u ordenamiento temporal fijo. Como dos partes de una misma expresión, se niega la diferencia temporal entre autorxs, diferencia solo factible a condición de un esquema histórico que habilite ciertos conceptos, enajenando otros, al tiempo que se reconoce posible la comunicación entre autorxs o entre autor-lector/autor, con independencia de todo marco cronológico. El hacer *causa común* con ciertos autorxs del pasado –y subrayo la reducción que invoco con el “ciertos”, porque la regla hermenéutica no parece

valer para todos–, autorxs menores, no canónicxs, marginales, opera como respuesta liberadora frente al logocentrismo o historia de la filosofía. Un diálogo transtemporal, que permite vincular un pasado, que ya no es pasado, con sus interlocutores del presente, a condición de negar, precisamente, toda condición. Así, aunque sigamos hablando de “filosofía” –algo que resulta todavía una condición no tan advertida, a nuestro juicio–, podremos sentirnos redimidos de los marcos que imponía un modelo de racionalidad que buscaba universalizarse. Hemos negado su gran historia.

Ahora bien, al margen de otros problemas que presenta esta posición –y que, creo, en parte son presentados por “En busca del relato perdido: positivismo de la ficción y microhistoria”, de Andrés Carbel en este libro– no puedo no observar que termina conduciendo a consecuencias historiográficas que son comunes con las de aquella historia de la filosofía que impugna. Al rechazar la posibilidad de agrupamientos o series, al asumir sólo la presencia de singularidades sueltas, anulando toda articulación sincrónica y diferenciación diacrónica, nos reencontramos nuevamente con una gran historia –y un sólo lenguaje– que puede ser homogénea y extenderse ilimitada e indiferenciadamente. La filosofía, en ese esquema, encuentra su condición de posibilidad en el rechazo, precisamente, de sus condiciones de producción, aunque también, por defecto, de las de recepción. Si este saber logra allí, por fin, su estatus, a condición de negar toda filiación y referencia con otros discursos y, con ello, paradójicamente, toda singularidad.

Lo que me inquieta, lo subrayo, es que, al mirar al pasado, en este esquema, sacudimos los hallazgos para borrar todo rastro de algo más, aun cuando ese algo más pueda dar cuentas de por qué sobrevivió esto y no más bien otra cosa, de por qué sobrevivió así y no de otro modo. Aislando el tesoro, olvidamos que esto cobra valor, o sentido, en vecindad con otros objetos. Desconocemos que lo dicho está rodeado de otros decires y al hacerlo ignoramos condiciones que abarcan desde la lengua en que fue dicho –es dicho– y lo decible en ella, hasta, sin distancia, una determinada lógica que ordenaba –ordena– el mundo y sus partes.

Los límites

El orden tiene un límite en un doble sentido: límite porque define contornos precisos, que no pueden ser excedidos, sino a condición de hacer peligrar ese orden. Pero límite también porque es precario, no se sostiene pese a todo.

El discurso filosófico es uno de los grandes sistemas de exclusión de occidente, tal vez, el de mayor alcance. Establece y fija la diferencia entre lo verdadero y lo falso, puede jugar con las asignaciones de verdad, manejar las opciones y legislar sobre éstas. Y aunque Foucault nos remita a la Grecia clásica, a Platón y Aristóteles para advertir esto, es sabido que su contundencia es más reciente y nos habla de lo que conocemos como filosofía moderna. Porque fue entonces cuando, por fin, el hombre devino garante de la verdad, a sabiendas que al hacerlo legislaba un mundo en el que su única posibilidad de ser dependía de aquel valor. En el desarrollo mismo de lo que entendemos por filosofía en el mundo occidental, filosofía y verdad se reenvían mutuamente una a otro, como una pareja clausurada, hermética, capaz de señalar lo más propiamente humano. Y esto es lo que ocupa parte de las lecciones que Foucault ofrece en el College de France a fines de 1970 y comienzos de 1971.

Allí, en un trabajo detenido sobre algunos pasajes de la obra de Aristóteles –que, si puede recibir críticas exegéticas y eruditas, no por ello pierde su potencia–, muestra cómo –eso a partir de lo cual se elabora una definición de la filosofía que recorrerá luego los siglos– es la elisión de su propia condición. A partir de allí, Foucault puede ver cómo esa elaboración se pone al servicio de lo que elide, aunque ocultar esa operación sea uno de los objetivos de sus cultores.

Al explicar Aristóteles aquella idea según la cual la filosofía responde al *natural deseo de los hombres* de conocer, no haría otra cosa más que desplazar el valor del deseo para desalojar con ello cualquier posibilidad de la sofística. La identificación entre filosofía y deseo de saber, “amor a la sabiduría” solemos decir, se hace circunscribiendo el sentido de “deseo”. Luego de reconocer el vínculo entre las sensaciones y el placer y de destacar que la sensación más placentera es la de la vista, el filósofo griego termina por identificar el deseo con eso

que produce placer, la consecuencia por la causa, podríamos decir. Y en ese marco, se destaca un tipo de placer que se deriva de la sensación de haber cumplido con una obligación.

Foucault revisa los sentidos de los términos utilizados por Aristóteles para mostrar cómo “conocer” es significado como “contemplar”, poniendo desde un comienzo a operar la lógica de la correspondencia como condición, porque allí, en ese conocimiento que es contemplación, lo que importa es el arreglo entre lo que se ve y lo que es. Del mismo modo, muestra cómo, al hablar de placer, regresa sobre una definición del ser humano, en su pretendida diferencia con los animales, según la cual su signo específico radicará en el conocimiento. De tal modo que, al contemplar, el hombre se encontrará con eso que le corresponde, con lo que es su propia naturaleza, se encontrará con lo que debe hacer. Con la coherencia, dice Foucault en la clase del 9 de diciembre del 70, el deseo se transforma en un “apenas perceptible temblor del sujeto de conocimiento en torno a lo que conoce” (Foucault, 2012, p. 34). Se ha fijado un marco de sentido en el que los términos se mueven dentro de límites precisos reenviándose unos a otros. Sentidos, dijimos antes, que aparecen simultánea o sucesivamente ordenados formando una gramática específica. Así, entre conocimiento y verdad hay un ida y vuelta, quizás una correspondencia supuesta. Al hablar de conocimiento, se parte de la afirmación de su objeto como verdadero, se parte de la afirmación de la verdad como necesidad interna de su propia posibilidad y, sin embargo, ¿cómo nombrar esa verdad si no es por medio del conocimiento?, dice Foucault. El sistema se cierra sobre sí en el momento en que se proclama él mismo, al decir la verdad, el sentido de todo lo demás, suturando la dispersión.

Esos límites excluyen, sin duda, otros sentidos. Pero no la multiplicidad casi infinita de sentidos que podríamos pensar, sino otros sentidos que también ocupaban el escenario de lo enunciado entonces y pueden reconocerse con cierta facilidad. No todos decían “deseo” de ese modo, no todos hablaban de la misma “verdad”. Y aquí rápidamente Foucault recuerda a los sofistas, aunque algo similar puede decirse de los autores trágicos también considerados en esas lecciones. El hecho de que la verdad entre los sofistas cobre forma de la mano de su manifestación, en un tiempo y lugar preciso, y haya

sido dicha por alguien, quedando atada a ese quien, constituye para Aristóteles la primera y gran falta a la verdad, que, en cambio, debe ser definida en función del verdadero razonamiento. Un conjunto de reglas de buen razonamiento garantiza la aparición de la verdad, la posibilidad de *ser algo*. El razonamiento es tal, no en tanto es dicho, sino cuando es lo dicho de un modo. Y ese modo reúne tanto un conjunto acotado de reglas, cuanto el estatus mismo que se presupone para la verdad; es lógico, sintáctico y semántico. En el discurso sofístico, al decir verdad no se piensa sino en lo dicho y en la persistencia del hablante, dice Foucault, al decir lo que dice. Aristóteles, en cambio, expresión condensada del discurso apofántico, subrayará el vínculo entre un modo de decir y la posibilidad de decir aquello que es, pero entendiendo que ese modo es uno y sólo uno, el único que conduce a la significación ideal-verdadera.

Las consecuencias son varias, pero resalto dos, evidentes: en ese movimiento puntual, Aristóteles vuelve a los enunciados sofistas para denunciar en ellos la ausencia total de razonamiento; desde ahí, los sofistas son desplazados como interlocutores válidos, lo que ellos digan no entra dentro de lo que se llama “filosofía”, no es una opción posible. Pero lo que se hace entonces, de manera más general, es sentar las bases para sostener la escisión de la verdad con el acontecimiento y la materialidad del decir. De este modo, la filosofía se mueve en un terreno específico y queda a salvo de cuestiones relativas al poder. Lo que hay para la filosofía no es otra cosa más que una estructura argumentativa y la autorización de una serie de reglas que eliden la voluntad de poder que todo enunciado supone. La filosofía no tiene que ver con el aquí, el ahora, el quién.

Entonces, a partir de lo que podemos leer como un ejemplo de la filosofía occidental, recuperamos un ejercicio que no parece tan complejo: si queremos reconocer cuáles son las reglas de la verdad/filosofía sin apoyarnos en ella, “salir” puede significar notar qué otros discursos excluye este que nos convoca. Algo similar, entiendo, decía Foucault en 1976, en otras lecciones. Me refiero a las lecciones reunidas en *Defender la sociedad*, en donde, ya habiendo avanzado sobre la indagación genealógica, ofrece algunas pistas que completan nuestro panorama. Tal como él afirma, eliminando la primacía de los saberes englobadores se llega por fin al saber histórico de las luchas.

No se trata de oponer la abstracción al contenido empírico, para ocuparse de este último en función de esa oposición. Se trata, en cambio, de reconocer lo dicho como tal, todo lo dicho, y allí “poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos” (Foucault, 2021, p. 22). La mirada se amplía y reconoce el escenario: “saberes locales”, “saberes sometidos”, dice; lo excluido. ¿Excluido de qué?, tenemos derecho de preguntar. Del gran discurso occidental, sin duda, aunque en cada caso la exclusión es precisa, reconocible y, de paso, probablemente convoque una variedad de elementos que excede aquel discurso dominante, y que pueden ser reconocidos en su singularidad.

De este modo, las reglas del discurso filosófico a las que accedemos por la mirada arqueológica, regresan aquí en función de su operatividad para excluir, aunque sólo en tanto hemos podido partir del reconocimiento de la singularidad enunciativa. Son éstas las que hacen pensable la delimitación de ese territorio que deja cosas afuera. La cuestión está en cuánto confiemos en su necesidad, o, de otro modo, en cuánto estemos dispuestos a reconocer la elisión que supone su afirmación de la verdad, en cuánto estemos dispuestos a reconocer el punto exacto en que estas reglas se constituyen como la opción exclusiva y excluyente, para llegar entonces a descubrir qué está en juego. Si al comienzo hablábamos de la discontinuidad como concepto operatorio, parece que podemos decir también que esa discontinuidad no es otra cosa más que la diversidad que supone, siempre, enfrentamiento. Si se trata de revisar la historia de la filosofía a partir de la discontinuidad, es preciso advertir el conflicto.

A fin de cuentas, mirado así, no es difícil reconocer que el amor a la sabiduría, o el deseo de saber, se dice aquí “voluntad de verdad”.

La historia

En última instancia, es claro que la idea de la correspondencia que se despliega con la filosofía clásica conduce a una comprensión del trabajo filosófico según la cual éste atraviesa la palabra para encontrar lo que subyace y permanece. Desde ahí hay un solo paso para llegar, en el marco de la historia del pensamiento o de las ideas, a hacer

de la lectura e interpretación aquello que nos conduce a un origen. La valoración, selección y recuperación de los autores se hace en función de la verdad que entrevistaron, no de lo que efectivamente dijeron, ni de cómo lo decían, ni de lo que excluían al decirlo. Esa verdad nos ubica en el centro negándonos: es la verdad que está allí, en lo dicho, pero que reconocemos quienes historiamos, al parecer, a causa de alguna perspectiva interpretativa específica.

Contra esto, no se trata aquí de hacer del ejercicio de lectura una práctica más de tipo sociológica, que nos posibilite dar cuenta de un contexto y diluir la especificidad en él, de manera tal que no habría en definitiva algo así como un saber filosófico, sino en tanto epifenómeno de ese universo material en que se movieron los filósofos del pasado. Se trata, en cambio, de reconocer que, en ese modo de decir la verdad, hay una selección y construcción que supone articulación con una serie de prácticas teóricas históricas, y que es esa articulación la que posibilita el sentido y no lo que pretende proclamarse como objeto del sentido mismo. Ninguna novedad, sin duda, pero algo que usualmente queda olvidado durante la lectura e intento de comprensión de la filosofía que nos antecede. Leyendo de otro modo, que es el de aquella “historia *filosófica* de la filosofía” que pusimos desde el inicio en el banquillo, nos encontraríamos ante un círculo cerrado entre sentido-verdad y filosofía, por el cual uno de los términos reenvía al otro y viceversa. El filósofo es, en ese esquema, el proclamador de la verdad, porque sólo él puede decir autorizadamente cuándo y dónde se encuentra. La excavación que supone atravesar lo dicho para reconocer el “qué”, lo vuelve el dador de sentido, pero en ese mismo acto se niega la historicidad y materialidad del mundo.

Cuando Foucault hablaba de “episteme” reconocía allí la confluencia discursiva. Hay episteme, decía, ahí donde encontramos la confluencia de diversos discursos. Esa reunión es la posibilidad de señalar el hilo que en un determinado momento ata lo que se dice, siendo su condición de posibilidad. Se reduce con ello la infinitud de la verdad, y el discurso filosófico es uno más, sin privilegios, aunque no por ello sin alguna función específica. Sólo desde aquí concebimos la posibilidad de recuperar la filosofía y el sentido filosófico de su historización. Su distinción es esa, funcional, y sólo puede reco-

nocerse lo dicho en esa articulación epistémica; sólo *aquí*, sólo *de esta forma*. Y, aunque prefiera pensarse que la noción de “episteme” haya sido superada por el derrotero posterior de la propuesta foucaultiana, creo que no hay que perder de vista su potencia como punto de reunión que hace posible hablar de un tiempo.

Desde ahí cabe pensar la importancia de esta historia de la filosofía *sin apoyarse en la filosofía*, en buena medida porque si buscamos una especificidad disciplinar es aquí donde la encontramos. El discurso filosófico oficia siendo parte de esa episteme, atrapado en ella, pero debiendo volverla “verdad”; pasarla en limpio, objetivarla, vigilar su cumplimiento; opera como juez y garante de esa verdad.

Y subrayo la necesidad de no perder de vista este aporte porque entiendo que hace posible liberarnos del lastre y la exigencia que, en pos de algo, se implantó sobre la filosofía. Me refiero al hecho de que, de la mano de aquel discurso de la verdad, viene también el discurso de la libertad. Porque la filosofía, sólo atada así a la verdad, puede pretender escindirse de su relación con el poder.

Sin detenerme en esto, que es objeto del texto de Juan Pablo Pardo, en este libro, señalo aquí que, aunque nuestro autor rescate de Kant las posibilidades de la crítica, creo que termina por abismarse de aquel planteo que dejaba recortado el mundo de lo que podemos conocer, condicionando las posibilidades de pensar el vínculo entre filosofía y poder. La tensión atraviesa la crítica kantiana en la lectura de Foucault, porque en función de la restricción que pesa sobre el conocimiento termina instalándose una limitación de orden histórico y político que explica que los seres racionales deban, sin embargo, *obedecer*. La promesa de libertad, que queda atada a la filosofía, enmascara la posición de poder que este saber adquiere. Si aquella promesa persiste es porque en ella resuena la promesa de verdad. Y es frente a esto que vale rescatar y repensar la historia de la filosofía como “práctica histórico-filosófica”: intervención en un tiempo, respecto de un objeto que también posee un tiempo.

Ante esta nueva complejidad que se asoma, creo que se abren dos vías de trabajo que podrían complementarse y potenciarse. Por una parte, reconociendo que arriba hablamos de autorización, de juez, de garante, no parece menor reparar en el hecho de que, casi exclusivamente, al hablar de “filosofía” o “filósofos”, nos movemos

inscribiendo nuestro objeto en instituciones y, de alguna manera, es esa inscripción uno de los principales condicionantes de la selección que hagamos. Y esto nos instala necesariamente ante la cuestión del poder, ante una variedad de factores que exceden lo que queremos llamar “filosófico”, pero que son su condición de posibilidad. ¿No resulta acaso relevante el hecho de que lo dicho se diga en un determinado espacio, cuando éste simboliza el lugar por excelencia de la autorización del saber y construcción del canon? ¿No es un elemento que habla de su posibilidad, el hecho de que lo dicho sea dicho desde un estrado, en una conferencia, por un enunciador que ocupa algún cargo de gobierno institucional y quizás sea una voz que disputa institucionalmente con otras? ¿No importa que las ideas se materialicen en escritos que lleven el sello de una publicación universitaria o de un gran sello editorial? Por nombrar simplemente algunos elementos que abren el panorama y pueden inquietarnos.

La otra vía tiene que ver con el reconocimiento de las exclusiones. Que, sin duda, se articula íntimamente con la anterior. Aquí el estudio se concentra en unidades reducidas, en las que aparece la tensión rápidamente. La pregunta que condensa esta cuestión es bastante simple y puede multiplicarse: ¿qué se decía entonces y qué no?, ¿quién decía y cómo lo hacía?, ¿desde dónde o en dónde podía decirse lo que decía? El conjunto de elementos que nos hacen particularizar lo dicho, situarlo, reconocerlo, rodeado. Ese estar rodeado supone otras cosas, también dichas, aunque no formen parte del discurso, y supone también un rodeo, un tornarse del discurso que prima, por el cual recorre sin decirlo sus propios límites para asegurar que todo quede bajo llave. Para mí, esos contactos con el exterior interesan mucho más que el núcleo, lo vuelven más fértil.

Contra una Historia de la Filosofía, así con mayúsculas, pero también contra el anacronismo como práctica asumida o simplemente supuesta –que, dijimos, ronda muy de cerca el peligro de la continuidad al no reparar en quiebres, cambios o diferencias–, creo que puede pensarse una *historia austera*, una *micro-historia de la filosofía* que pueda advertir la potencia misma de su propio discurso, pero también sus limitaciones, eso que la filosofía se esforzó tanto por negar respecto de sí misma. Un juego de focos y enfoques que va y viene, reconociendo las diferencias en común y el diverso alcance

de eso que es común. Una historia austera de la filosofía podría pensarse en dos sentidos: austera porque no requiere de grandes relatos históricos, sino todo lo contrario, porque puede mirar con precisión un escenario y los juegos que se despliegan en él, pero también porque no es la historia de la verdad sino de las verdades, de esas verdades que se configuraron como tales en esos escenarios. Austera porque renuncia a las pretensiones de la filosofía de decir cómo es y debe ser el mundo y la vida de los hombres, a ese saber que recorrer la historia buscando verdades, más o menos hegemónicas, para atender, en cambio, a la revisión de eso que hizo posible que ciertos modelos de mundo se impusieran en determinados contextos atravesados por tensiones políticas contundentes.

Si asumimos que el discurso filosófico genera verdades situadas institucionalmente y que esas verdades excluyen otras, queda bastante claro que la filosofía se enmarca en un juego de tensiones entre individuos o grupos que persiguen el poder y disputan por él. La filosofía y lxs filósofxs actuando y desplegándose en un campo de batalla, en la que los vencedores han tenido como principal táctica la negación de ese suelo sobre el que cobran su poder. Con ello ya diríamos mucho: queriendo mantenerse al margen del poder, habiendo desplegado buena cantidad de esfuerzos para mostrarse desinteresada, la filosofía se muestra ahora como un número más en el juego de las disputas.

Pero si hemos avanzado mucho, puede que no haya sido lo suficiente. Entiendo que aquella identificación entre mundo y verdad está a la base del gran problema del saber filosófico. Éste, diciendo la verdad, es el principal aparato de sostén, como elaboración y reproducción, del prisma a través del cual organizamos el mundo, el sistema de exclusión de lo verdadero y lo falso, dijimos al comenzar. De este modo, la filosofía no es más que un elemento de práctica cultural, es parte constitutiva de nuestra cultura, aunque cueste todavía definir los límites precisos de este escenario. La filosofía es un elemento más, nada despreciable ni menor, de ese territorio común a partir del cual comprendemos y actuamos en el mundo.

En la misma operación parece que, al reconocerle a la filosofía el poder de modelar nuestro mundo de lo verdadero y lo falso, le quitamos por ello todo el poder que pretendió tener al ensayar enuncia-

dos en que se libraba, precisamente, del poder. Como si debiéramos optar entre una u otra potencia, cuando en verdad una es condición de la otra. En ese marco, frente a las pretensiones de hacer de la práctica filosófica un modo de buscar y dirimir entre lo verdadero y lo falso, de describir esa verdad-mundo-realidad y, por qué no, de decir lo que debe ser, me inclino hacia el estudio de esas descripciones y a indagar las opciones que allí se abren. Si es que la distinción entre la reflexión filosófica y el estudio de su historia no se desvanece antes de terminar este párrafo, mostrándonos que se trata también de hacer filosofía, entiendo que la historia de la filosofía no puede hacerse sino a partir del prisma del poder y del reconocimiento del hecho de que las ideas se mueven en un campo de batalla. De otro modo, la historia de la filosofía, como historia de la verdad, resulta un círculo vicioso que no hace sino negar la potencialidad de la historia porque la pone en peligro.

Se trata, incluso, de explorar si, al decir “desde fuera”, no sólo lo decimos porque reconocemos las reglas, antes de jugarlas, ni sólo porque vemos qué excluye un determinado discurso que deja enunciados por fuera de las alternativas, sino quizás porque también sea interesante partir desde otro ángulo y reconocer primero un escenario de fuerzas político-sociales en disputa y, desde ahí –que no es propiamente afuera– preguntarse si y cómo la filosofía, con toda su especificidad, no es un discurso que elabora el orden de la representación en relación con ellas, que ya no se trata de verdad sino de posiciones.

Bibliografía

Foucault, Michel (2013), “Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al Círculo de Epistemología”. En *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2005), *El orden del Discurso*. Barcelona: Tusquets.

Foucault, Michel (2012), *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michel (2021), *Defender la sociedad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Selección: Clase del 25 de febrero de 1976.

Paltrinieri, Luca (2013), “L’histoire de la philosophie saisie par son dehors”. En: Boquet, Dufal y Labey (dir.), *Une histoire au présent. Les historiens et Michel Foucault*, París: CNRS éditions.



Escribir historias, componer dispositivos.

Sobre ópticas y relatos

*Facundo José Moine**

Las historias de la filosofía como problema

Durante siglos se han escrito múltiples y diversas historias de la filosofía. Aunque el comienzo preciso de esta práctica historiográfica todavía sigue siendo motivo de debate, se reconoce la centralidad que ella ha tenido en el quehacer filosófico académico a lo largo de los últimos doscientos años. Sin embargo, se han suscitado una serie de controversias sobre su relevancia para el filosofar, con opiniones divididas al respecto. De cualquier manera, como sugiere Carla Galfione en el artículo incluido en este libro, es innegable que regularmente se trabaja con textos de autores del pasado, con la particularidad de que rara vez se problematiza el modo de historizar. Esta falta de reflexión puede tener consecuencias significativas para la actividad filosófica, ya que la manera en que se aborda ese pasado está estrechamente ligada a un presente que establece los límites de lo específicamente filosófico. En otras palabras, el modo de definir el contenido y estructura de tales relatos, revela, a la vez que afecta, cómo se piensa y se hace la propia filosofía.

Resulta pertinente preguntarnos por las formas, estatus y sentidos que ha asumido esa práctica historiográfica en el ámbito académico. Es importante destacar que nuestra perspectiva difiere de otras investigaciones similares, que se han centrado en la legitimidad filosófica de las historias de la filosofía efectivamente producidas. Nuestra atención, más bien, se dirige hacia las razones y efectos de sus enunciaciones en un momento y en una cultura dada. De este modo, mantenemos distancia con respecto al componente

* CIFFyH, FFyH, UNC. IDH-CONICET. fjmoine@mi.unc.edu.ar

valorativo presente en aquellos estudios. Nuestra preocupación no radica tanto en si son o no son filosóficamente verdaderas, sino en cómo pueden ser consideradas como tales y qué implicancias tiene esa consideración. En definitiva, más allá de la controversia sobre el valor epistemológico de las historias de la filosofía, nos interesa examinar cómo se escribieron y enseñaron en el contexto académico y para qué se hicieron así.

Michel Foucault puede brindarnos algunas herramientas teóricas y metodológicas para abordar estos interrogantes. Sus reflexiones en torno a la materialidad y singularidad del discurso introducen una escisión en la temporalidad que lo organiza, revelando formas contingentes de agrupación y proporcionando, a su vez, recursos para analizar las condiciones históricas de esas formaciones. En este ensayo, entonces, exploramos el enfoque foucaultiano como una opción significativa para tratar con las historias de la filosofía que se han escrito de hecho. Nos interesa especialmente revisar la pertinencia y el potencial analítico de su concepto de dispositivo, ya que creemos que en él convergen su enfoque arqueológico y genealógico.

En lo que sigue, a partir de algunos escritos de Foucault y de las contribuciones de sus más atentos lectores, trazaremos una serie de formulaciones teóricas sobre el concepto de dispositivo y su relevancia para abordar las historias de la filosofía. Luego, nos acercaremos a ciertos relatos producidos en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires a finales del siglo XIX, período en el que se inició la institucionalización de la filosofía en Argentina. De este modo, ensayaremos una forma, entre otras posibles, de encarar el análisis de historias concretas de la filosofía, y al mismo tiempo, examinaremos las tesis sobre la centralidad que ha tenido esta práctica historiográfica para la labor filosófica en el espacio académico argentino, así como su participación en la definición de sus límites disciplinares.

Precisiones en torno al dispositivo

De sustituciones y generalizaciones

Trabajar con Foucault no es tarea sencilla. En parte, por la complejidad y extensión de sus investigaciones. Pero, fundamentalmente, porque, como él mismo advierte en distintas ocasiones, tanto sus instrumentos como sus objetos fueron forjados y modificados a partir de análisis empíricos concretos, lo que le da a su trabajo un aspecto fragmentario y titubeante. Foucault, entonces, no ofrece ni un conjunto de técnicas que permitan iluminar dominios aún no explorados, ni una explicación global sobre un conjunto de fenómenos que pueda ser revalidada. En todo caso, lo que es posible obtener de sus numerosos libros, artículos, cursos, conferencias y entrevistas es una forma de dirigir la mirada que, quizá de modo polémico, podría caracterizarse de filosófica. En definitiva, trabajar con Foucault no quiere decir aquí aplicarlo, sino explorar y poner a prueba ciertas herramientas de análisis.

Una de estas herramientas es la categoría de dispositivo. Foucault la empleó de manera operativa a mediados de los años setenta, cuando avanzó con mayor énfasis sobre su perspectiva genealógica en el intento de articular las relaciones que, en sus investigaciones arqueológicas, se alcanzaban a entrever entre el plano de lo discursivo y de lo no-discursivo. Aunque en alguna de sus entrevistas esbozó una definición sobre ella, nunca llegó a ser objeto de un tratamiento teórico exhaustivo y riguroso de su parte. Esto ha sembrado importantes inquietudes en torno a su sentido y alcance. Mucha tinta ha corrido desde entonces intentando, con y contra Foucault, definir sus contornos.

Algunos de sus lectores han rastreado la procedencia del término y lo han señalado como un sustituto de conceptos utilizados en sus trabajos arqueológicos. Giorgio Agamben, por ejemplo, lo ha vinculado con la noción de positividad, mientras que Sandro Chignola, siguiendo a Judith Revel y al propio Foucault, lo ha considerado un reemplazo, o mejor aún, una generalización de la noción de epis-teme. De modo tal que un breve y rápido repaso por estas últimas

nociones permitirá arrojar luz sobre las características teóricas y las implicancias metodológicas de esta categoría.

Durante la década de 1960, como es sabido, Foucault emprendió un análisis histórico-crítico de los discursos científicos con un enfoque que recusa los conceptos, métodos y temas desplegados tradicionalmente por la historia de la ciencia y de las ideas. Presentaba su arqueología como una “tentativa para hacer una historia distinta de lo que los hombres han dicho” (2018, p. 181). La principal diferencia radica en que esta se orienta hacia lo que él llama, precisamente, la positividad del discurso y que lo conduce, por eso mismo, a autodenominarse positivista.

Este término –fuertemente esquivo, como lo es quizá todo el vocabulario foucaultiano– refiere al campo histórico de los discursos. Se distingue de aquel fondo empírico o juego de pensamientos, experiencias y representaciones que preceden, rodean y recorren las cosas dichas, y que la historia de las ideas se encargaría de interpretar, mientras que la historia de la ciencia, de formalizar. Por el contrario, la positividad remite al plano concreto de su existencia. Más específicamente, designa a la multiplicidad de enunciados efectivos, singulares y dispersos, que emergen disruptivamente en medio de otros enunciados con posiciones, funciones y estatutos diversos, y en virtud de lo cual los signos pueden ser algo más que una serie de trazos.

En este sentido, Foucault, como arqueólogo, no busca restituir el origen oculto, silenciado y olvidado de los discursos; no busca captar su esencia o identidad primera; no busca acechar el instante secreto e inefable en que no estaban aún comprometidos con ninguna materialidad externa y accidental. No intenta tampoco develar las transiciones lentas, insensibles y necesarias que los convierten en lo que son, ni pretende seguir los desarrollos, permanencias, migraciones, recomposiciones y retornos de sus problemas, nociones y temas. No se esfuerza por restituir la interioridad o la conciencia, empírica o trascendental, que desde afuera se anticipa a las palabras, las saca de su inercia y les imprime la huella de su libertad. No aspira, finalmente, a encontrar un principio o un centro secreto que organice la totalidad de las cosas dichas. En definitiva, no procura rastrear génesis ni trazar continuidades ni organizar totalidades.

Muy por el contrario, le interesan las formas específicas de acumulación, exterioridad y rareza de los enunciados. Analiza así sus formas de agruparse, conservarse y distribuirse sucesiva y simultáneamente; sus irrupciones en lugares y momentos determinados; las diversas transformaciones que los han constituido; y los modos locales en que se reparten, circulan, recortan y excluyen.

La mirada foucaultiana se posa sobre la superficie de los discursos, pero no como si esta fuera un puro efecto de traducción, para remontarse desde allí hacia algún plano preconstitutivo. Se ubica sobre ella, más bien, con el propósito de explorar sus fronteras, recorrer sus límites, costear sus bordes. De esta manera, Foucault procura describir acontecimientos enunciativos en la instancia que le es propia a cada uno y en el juego de sus relaciones, para trazar así sistemas discursivos históricamente definidos: fijar sus umbrales, delinear sus condiciones de existencia, destacar sus vínculos con otras unidades discursivas e indicar el papel que ejercen al interior de la sociedad o en el contexto de otras prácticas no-discursivas.

La positividad, según Foucault, desempeña el papel de un *a priori* histórico, e incluso de un archivo. Con este término hace referencia a las condiciones históricas de aparición, correlación, transformación y funcionamiento de los discursos. En otras palabras, remite al conjunto de reglas autóctonas y modificables que ligan entre sí a las cosas dichas y les asignan modalidades particulares de existencia, como acontecimientos regulares y como cosas ofrecidas al tratamiento y la manipulación. Es lo que permite, en última instancia, que se vinculen con dominios de objetos, modalidades enunciativas, redes teóricas y opciones temáticas, a partir de los cuales puede establecerse si son válidas, correctas o efectivas.

De aquí que Foucault define al discurso como una práctica histórica que, sobre la base de un sistema de positividad, pone en juego un haz complejo de relaciones que funcionan como reglas que prescriben lo que puede decirse en una época y en una cultura dada: de qué puede hablarse, quién puede hablar, de qué modo y bajo qué circunstancias. En este sentido, comprende a la arqueología como un análisis descriptivo de lo ya dicho en el plano de su existencia, de las formaciones discursivas a las que pertenece y del sistema de positividad que las hace posible.

Decíamos que Agamben considera la noción de dispositivo como un sustituto del concepto de positividad. En ¿Qué es un dispositivo?, afirma que Foucault toma este último término del joven Hegel, por intermedio de Hyppolite, para aludir al elemento histórico, esto es, al conjunto de códigos, reglas, ritos e instituciones que, en una sociedad y en un momento dado, se les impone a los individuos y que estos internalizan en los esquemas perceptivos y lingüísticos que dan forma a sus experiencias del mundo. Agrega que esa sustitución le permite enfatizar el carácter contingente y la naturaleza gubernamental de tal elemento. Es decir, con el puede acentuar el hecho de que el orden del discurso carece de todo fundamento en el ser y que se encuentra atravesado por relaciones de poder que controlan y orientan, sin violencia ni consenso, los comportamientos y pensamientos de los hombres. En efecto, Foucault insiste en numerosas ocasiones que el sujeto del discurso no es causa, origen o punto de partida, sino un lugar determinado y vacío que puede ser efectivamente ocupado por individuos indiferentes de acuerdo a una serie regular de condiciones que incluyen, entre otras cosas, grupos de objetos, criterios de competencia, tipos de interacciones y ámbitos institucionales. El sujeto no es dueño de sí mismo, sino que está capturado en un dispositivo.

Foucault advierte, por otra parte, que las positivities y las formaciones discursivas configuradas sobre ellas, no coinciden, ni se pujan ni se articulan con las ciencias. No son ciencias en formación, ni estados de conocimiento que no han logrado alcanzar un estatuto de saber definitivo o que se han abandonado por nuevos criterios, ni son tampoco experiencias que hay que retomar bajo la forma de la racionalidad. Refieren, más bien, a aquello que debe haber sido formado por una práctica discursiva para que eventual, aunque no necesariamente, se constituyan las ciencias.

Por eso propone como método de análisis de los discursos científicos abandonar el tema del conocimiento y considerar las condiciones históricas de aparición, las líneas de transformación y las funciones que han seguido las ciencias en una sociedad y en un momento dado. El arqueólogo trata así de realizar una historia del saber. Su tarea es “mostrar cómo la instauración de las ciencias (...) puede haber encontrado su posibilidad y su incidencia en una for-

mación discursiva y en las modificaciones de su positividad”; o bien, “perfilar la historia de la ciencia a partir de una descripción de las prácticas discursivas” (Foucault, 2018, p. 248).

Foucault también considera esta perspectiva como un análisis de la episteme. Esta noción no debe entenderse, entonces, como una visión del mundo, un horizonte común de idealidad, un conjunto de categorías fundamentales, un estado general de la razón, una determinada estructura de pensamiento o un tipo de racionalidad. Ella es, por el contrario, un conjunto variado de relaciones que unen, en una época determinada, las prácticas discursivas que pueden dar lugar a unas ciencias; y que unen, igualmente, a esas ciencias cuando se las analiza en el nivel de las regularidades discursivas. Analizar una episteme no es reasumir la cuestión crítica por la legitimidad de una ciencia, sino interrogar a esta última en el hecho de su existencia.

Como ha indicado Chignola, en la introducción de *Las palabras y las cosas*, Foucault define a la episteme como aquella región intermedia, extendida entre los esquemas perceptivos y lingüísticos que dan forma a la experiencia del mundo y las ciencias que buscan dar de ella una interpretación teórica y racional. Unos años más tarde, en su respuesta al Círculo de Epistemología, volverá a señalar que entre la experiencia y la ciencia no hay un vínculo directo y más o menos inmediato. Entre ellas, más bien, se desenvuelve un espacio epistémico compuesto por prácticas discursivas, donde pueden articularse, remitirse y separarse una respecto de la otra.

Ahora bien, como mencionamos anteriormente, Chignola ha indicado también que esta categoría luego será reemplazada por la noción de dispositivo. Según su lector italiano, esto le permite a Foucault salir de la constricción epistémica, limitada al campo del saber, e incluir una heterogeneidad más pronunciada de sus propios elementos constitutivos con el objetivo de sondear con mayor especificidad los juegos de poder que atraviesan a los saberes. En efecto, ante la pregunta de Alan Grosrichard en 1985 por el sentido y función metodológica de este concepto, Foucault alcanza a esbozar una definición donde afirma que el dispositivo se compone de una red local y singular formada por un conjunto heterogéneo de prácticas discursivas y no-discursivas. De modo tal que es una generalización

de la episteme; mejor dicho, la episteme es un dispositivo exclusivamente discursivo.

En esa misma conversación, Foucault señala que el dispositivo se distingue, además, por su carácter estratégico, ya que surge en un momento histórico dado con el fin de responder ante una urgencia o, lo que es igual, con el objetivo de manipular ciertas relaciones de fuerza. Advierte también sobre su carácter dinámico: sus efectos, en gran parte aleatorios o no previsibles, implican una constante transformación y reajuste tanto de sus elementos como de sus objetivos estratégicos. Por último, pero no por ello menor, Foucault precisa que el dispositivo está ligado a un saber que nace de un juego de poder, al mismo tiempo que lo condiciona. La episteme es parte integral del dispositivo; ambos se determinan mutuamente. En este sentido, esta última noción permite abordar, sin apelar a explicaciones causales ni expresivas, y sin descansar en operaciones de deducción ni de traducción, las relaciones que la arqueología suponía, aunque sin llegar a resolver, entre las formaciones discursivas y los dominios no-discursivos.

De poderes y resistencias

Para alcanzar mayor especificidad en torno a dicho concepto, tal vez sirva volver a señalar que, para Foucault, el poder no existe. Rechaza las concepciones ontológicas o metafísicas que hacen de este una especie de entidad o propiedad que unos poseen y otros carecen (debiendo, por eso mismo, plegarse sobre aquellos). En su lugar, propone una concepción estratégica del poder. Desde este enfoque, el poder no es algo que se detenta, sino una acción que se ejerce, descentralizada, anónima y capilarmente, sobre los individuos (y los grupos) que actúan, en virtud de su acción o de su ser capaz de acción, poniendo en juego ciertas relaciones entre ellos. Más específicamente, Foucault lo define como un campo histórico, más o menos abierto, más o menos coordinado, de acciones dispuestas para inducir acciones posibles con el propósito de obtener ciertos resultados. Mediante una serie de dinámicas y mecanismos de coerción, el poder estructura el espacio de lo que puede y no puede hacerse, constituyendo e instituyendo, de ese modo, prácticas sociales. En este

sentido, más que una confrontación o un vínculo entre adversarios, es una forma de controlar y dirigir la conducta o, en otros términos, una forma en que los hombres son gobernados entre sí. Como dirá Chignola, “el poder es una pura instancia de circulación: reparte, ordena, coordina” (2018, p. 240)

Así visto, la analítica funcional del poder se enfoca sobre su dimensión pragmática o gubernamental, más allá (o más acá) de su dimensión jurídica, institucional y económica. Este enfoque, trabajado más detenidamente por Juan Pablo Padovani en este mismo libro, supone analizar el poder, ya no en sus maneras de manifestarse y aplicarse en la sociedad, sino en sus modalidades y mecanismos de funcionamiento. Es así que la perspectiva foucaultiana no se pregunta cómo se legitima o con qué derecho se ejerce el poder, ni cómo se administra o en qué estructuras políticas se localiza, ni tampoco cómo se deriva de los determinantes sociales y productivos. Se interesa, más bien, por la utilidad de su ejercicio, por el modo en que pone en circulación a los individuos, o bien, por sus efectos prácticos.

Una especificación más. Foucault advierte que el carácter estratégico del poder no se limita únicamente al modo de actuar sobre las acciones de los demás, ni a la puesta en funcionamiento de un conjunto de medios para lograr ciertos objetivos. Designa también, y sobre todo, los procedimientos utilizados en una situación de enfrentamiento o lucha, de acuerdo a los principios de libertad. Las relaciones de poder se entrelazan ineludiblemente con relaciones de fuerza, por lo que son siempre reversibles. Unas se inscriben dentro de otras, a la vez que abren su posibilidad de desarrollo. Entre ambas, dice Foucault, “existe una solicitud recíproca, un vínculo perpetuo y una perpetua inflexión” (2017, p. 259). El poder, o su ejercicio concreto, es la estratificación, institucionalización y racionalización de las técnicas, instrumentos y artimañas utilizadas en esos conflictos que apuntan a controlar y someter; a su vez, es lo que abre un espacio en cuyo seno se despliegan las resistencias, las insumisiones, los rechazos y las distorsiones de aquellos a los que se pretende dominar.

Ahora bien, ni las tácticas de combate ni las técnicas de poder pueden ser atribuidas a individuos o grupos particulares. Descansan, eso sí, en una voluntad, pero esta no se piensa ni como una nece-

sidad interior, ni como una facultad moral, ni como un anhelo por vivir, sino como interés, instinto, impulso, pasión o deseo de triunfo, es decir, como voluntad de poder. Además, no preexiste a las luchas, sino que se articula al interior de un campo estructural de conflictos que es resultado de las prácticas que él mismo permite.

Aquí, en las luchas, y especialmente en las micro luchas, es decir, en los pequeños y múltiples enfrentamientos cotidianos, locales y singulares que conforman y atraviesan las prácticas sociales, se divisa una clave del análisis funcional del poder. Foucault sugiere, como bien lo ha observado Chignola, que estos diversos incidentes o antagonismos de estrategias sirven como catalizadores químicos en tanto permiten iluminar las relaciones del poder que, por tan próximas y cotidianas, son apenas perceptibles. Los diversos combates tienen como principal propósito atacar determinadas formas de poder, de modo tal que su investigación permite comprender los sistemas de diferenciación, tipos de objetivos, medios utilizados, formas de institucionalización y grados de racionalización empleados por estas últimas, diferentes según la época y el nivel.

Se trata, a fin de cuentas, de desplegar un punto de vista genealógico, de inspiración nietzscheana. Se trata de captar las interacciones sociales en la singularidad de sus apariciones, sin remitirse a ningún origen causal, sino al juego contingente y azaroso de las luchas. No hay esencias fijas, leyes inmutables, intenciones primordiales ni finalidades monótonas, solo “relaciones recíprocas y desfases perpetuos entre ellas”, inmersas en campos políticos (Foucault, 2012, p. 148). Algunos interrogantes heurísticos que esta mirada plantea son: “¿Quién se incorpora a la lucha? ¿Con qué y cómo? ¿Para qué existe esa lucha? ¿En qué se apoya?” (Foucault, 2012, p. 99).

De verdades y transformaciones

De lo anterior se siguen al menos dos consecuencias relevantes respecto al concepto de dispositivo. En primer lugar, como sugerimos antes, el poder permea el saber. Ya en *La arqueología del saber*, Foucault advierte que las prácticas discursivas, debido a su escasez material, son objeto de luchas políticas, que entran en el orden de las contiendas y que, por ende, se convierten en tema de apropiación y

rivalidad. Las relaciones discursivas aparecen así como un conjunto, histórico y socialmente diferenciado, de procedimientos de control y mecanismos de coerción que regulan sus modos de producción, sus tipos de agrupamiento y sus formas de acceso; al mismo tiempo que se configuran al interior de una trama de enfrentamientos por el control de la conducta de los demás. Tal como aclara Roger Chartier en *Escribir las prácticas*, las prácticas políticas, más que determinar el sentido y la forma de los discursos, son parte de sus condiciones de emergencia, inserción y funcionamiento.

Entre los diferentes procedimientos de control discursivo, Foucault destaca especialmente la distinción entre verdad y falsedad por su extensión y exhaustividad. No se refiere con ello a una especie de norma general que deben seguir los enunciados para ser considerados válidos, sino al conjunto de procedimientos que establecen el espacio de lo que puede ser verdadero y falso, y, al mismo tiempo, de lo que no puede ser ni una cosa ni la otra. Así, la verdad no se encuentra, desde el principio, libre respecto a la voluntad, a la espera de ser descubierta; por el contrario, solo está en el elemento de la voluntad y es, como tal, una violencia hecha a las cosas y a los individuos.

De aquí que el proyecto foucaultiano pueda leerse, tal como sugieren Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, como una historia de los mecanismos de poder y sus formas de ponerse en marcha mediante las prácticas culturales, es decir, mediante aquellas prácticas que sujetan a los individuos al interior de un juego de verdad. En otras palabras, se trata de una historia política de la verdad: en lugar de las fundamentaciones teóricas y los criterios de validación del conocimiento, la mirada está puesta sobre los regímenes de verdad que organizan las prácticas.

Es importante resaltar que el saber no es una mera traducción de aquellos enfrentamientos. Por el contrario, es un recurso de combate, “aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha” (Foucault, 2008, p. 15), es decir, un espacio donde se disputan y se ejercen las estrategias de poder. Los discursos son ficciones interpretativas que tienen efectos materiales y políticos. Por eso, en *Vigilar y castigar*, como en tantos otros lugares, Foucault afirma que el poder y el saber se implican mutuamente, “que no existe relación de poder sin

constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder” (2009, p. 34). En otras palabras, el poder tiene efectos de verdad, al mismo tiempo que la verdad tiene efectos de poder, es decir, aplica una fuerza coercitiva que limita su ejercicio. Ella liga a los individuos entre sí, participando de la coordinación, distribución y estabilización de sus relaciones. Como tal, es un instrumento dentro de luchas posibles.

De este modo, la mirada genealógica no solo trata de analizar las maneras en que el poder se ejerce en y mediante las diferentes prácticas discursivas; también describe las formas en que se despliegan en ellas las relaciones de fuerza que luchan por su posesión.

La noción de dispositivo permite, entonces, por un lado, dar cuenta de las estrategias de las relaciones de poder y de fuerza que atraviesan las prácticas discursivas y que permiten instaurar un campo de cientificidad, es decir, lo que podrá ser aceptado o no como científico; y, por otro lado, observar las condiciones epistémicas del poder o como su ejercicio se entrama necesariamente con una voluntad de verdad. Como indican Dreyfus y Rabinow, esta noción es una herramienta analítica propuesta por Foucault para interrogar las relaciones concretas entre saber y poder, o bien, para “detectar las estrategias de las relaciones de fuerza que subyacen al saber y a la inversa” (2017, p. 150). Más precisamente, es un instrumento forjado para comprender el tipo de racionalidad política que poseen las prácticas culturales.

En segundo lugar, cabe trazar cierta distancia respecto de la lectura teológica y heideggeriana de Agamben. Este pensador, como bien advierte Luciana Cadahia, considera el dispositivo como algo que solamente captura, controla y orienta la conducta y los discursos de los individuos, es decir, como una pura máquina de gobierno, incapaz de adquirir otras modalidades de uso. Por eso mismo, el dispositivo sólo podría ser políticamente desactivado. Sin embargo, las relaciones de fuerza que lo componen suponen la reversibilidad de los juegos de poder y saber que lo conforman.

Frente a esa lectura, en ¿Qué es un dispositivo?, Gilles Deleuze señala precisamente que operar con este concepto significa dirigir la mirada, no ya a lo permanente, sino a las discontinuidades; mejor

dicho, a las transformaciones. Los dispositivos, a los que caracteriza como conjuntos multilineales, poseen líneas de sedimentación y líneas de creatividad. Las redes formadas por sus diversos elementos mantienen una regularidad hasta que, a partir del azar de la lucha, diríamos, se producen fisuras que, si bien en ocasiones se revisan y reajustan, van dando lugar a nuevos dispositivos. De este modo, todo dispositivo está atravesado por “las líneas del pasado reciente y las líneas del pasado futuro, la parte del archivo y la parte de lo actual, la parte de la historia y la parte del acontecer, la parte de la analítica y la parte del diagnóstico” (2016, p. 159).

Esta forma de mirar, como sugerimos anteriormente, puede caracterizarse como filosófica. Esto no quiere decir que analizar dispositivos sea equivalente a ofrecer una explicación global de la realidad; por el contrario, se trata de delinear (diagnosticar) los dispositivos a los que pertenecemos y desde los cuales obramos. Dicho con otras palabras, se trata de dar cuenta de nuestra actualidad o de lo que somos en nuestro presente. Esto supone desplegar un trabajo histórico (analítico) que permita distinguir nuestra diferencia, rastrear aquellos dispositivos a los que ya no pertenecemos pero que contribuyeron a la constitución de los nuestros. Se trata, apelando a las expresiones nietzscheanas de Foucault, de definir a martillazos las viejas configuraciones latentes que aún resuenan en nuestros oídos y que dirigen nuestras prácticas. Y quizá, este trabajo, como sugiere Deleuze, permite también distinguir el porvenir, o al menos mantenernos alerta frente a él.

De dispositivos y narraciones

Como mencioné al inicio, el objetivo de este ensayo no radica tanto en comprender el sentido y alcance del concepto de dispositivo, aunque ello haya resultado ineludible, sino en examinar su pertinencia y potencialidad analítica en relación a las historias de la filosofía efectivamente producidas. Si bien pueden señalarse algunos reparos frente a la lectura de Agamben, igualmente puede servirnos de ayuda para pensar esta cuestión.

Al identificar los dispositivos como todo aquello que captura a los individuos y los somete a un proceso de subjetivación, el pensa-

dor italiano distingue como tales a una multiplicidad de cosas cuya conexión con el poder y el saber no es tan evidente como aquellos grandes dispositivos analizados por Foucault. Es posible hablar así de dispositivos locales o de microdispositivos, como la lapicera, el cigarrillo o el teléfono.

Tal vez Foucault no sea tan ajeno a esta opinión. En una conversación de 1978 con Jerry Bauer, afirma que durante el transcurso de sus vidas, los individuos están atrapados en diversos sistemas autoritarios que los separan, normalizan y transforman en casos controlados. Pone como ejemplo la escuela y el trabajo, pero también su computadora personal, una IBM. En consecuencia, no resulta exagerado considerar las historias de la filosofía, en tanto objetos discursivos elaborados en lugares y momentos concretos, como dispositivos locales.

Desde esta perspectiva, es importante reconocer que tales relatos historiográficos no son meros reflejos pasivos de un discurso disciplinar establecido, sino instrumentos que participan activamente en su configuración. Al seleccionar y ordenar una serie de eventos considerados filosóficos en una determinada cronología y trayectoria temporal, establecen quiénes son los filósofos relevantes y cuáles son los temas, problemas, enfoques y categorías centrales. Así, las historias de la filosofía no sólo dan forma a la narrativa histórica y a las interpretaciones del pasado, sino que también definen los límites del conocimiento filosófico válido y legítimo. Construyendo un pasado, moldean un presente y proyectan un futuro.

De este modo, tales narraciones capturan a los individuos y perfilan sus subjetividades, transformándolos en sujetos filosóficos. De acuerdo con los parámetros allí establecidos, afectan profundamente la manera en que estos individuos se perciben a sí mismos y se relacionan con los demás, al otorgarle un conjunto de rasgos, representaciones y prácticas que conforman su identidad filosófica. Las historias de la filosofía actúan así como marcos de referencia y mecanismos de control, delineando un contexto de significado y limitando las posibilidades de interpretación y acción.

En las historias de la filosofía circula poder. Ellas se articulan, entonces, sobre un suelo institucional, es decir, sobre prácticas sociales gubernamentalmente consolidadas. Solo tienen sentido en el

escenario político en el que emergen, se insertan y funcionan con la pretensión de dotarlo de persistencia, continuidad y expansión. Así, la noción de dispositivo permite mirar más allá de sus límites textuales y considerarlas como redes estratégicas compuestas por múltiples y heterogéneos elementos discursivos y no-discursivos.

Además, esas relaciones de poder y saber también hacen de las historias de la filosofía instrumentos dentro de luchas posibles. Aquella operación de deslinde disciplinar, al destacar a ciertos autores y tradiciones, excluye otros discursos y prácticas. Es decir, relegan, marginan, omiten, silencian y olvidan voces, corrientes y actitudes, consideradas como filosóficamente irrelevantes. Así, pues, esos relatos sobre el pasado disciplinar no sólo establecen y legitiman jerarquías, sino que también constituyen medios para disputar y desplazar esas fronteras filosóficas trazadas. A través de ellas es posible desplegar tácticas y estrategias con el objetivo de ampliar y diversificar el campo de lo filosófico, trascendiendo las limitaciones impuestas. De modo tal que considerarlas como dispositivos implica también situarlas en el escenario político en el que irrumpen y sobre el que intervienen, atendiendo a las transformaciones de las que son susceptibles.

La categoría de dispositivo brinda la oportunidad de tomar distancia de la consideración de las historias de la filosofía como textos autorreferenciales, que poseen en sí mismos su propia clave explicativa. En su lugar, invita a desplazar la mirada: no preguntarse si son válidas o correctas, sino cómo son posibles en el hecho de su existencia. Se trata de integrarlas en la materialidad de la historia y reconocer la variedad que las rige. No importa tanto cómo se configuran internamente, sino cómo se entranan sucesiva y simultáneamente en series regulares de acontecimientos diversos. Dicho de otro modo, se trata de reconocer las historias de la filosofía, en tanto cosas dichas, en el régimen de positividad que las posibilita, en las formaciones discursivas en las que insertan y en las articulaciones epistémicas de las que forman parte, es decir, en el campo de saber en el que aparecen y funcionan. Pero también importa ubicarlas en el escenario político en el que se despliegan, en los juegos de poder de los que participan y en las disputas en las que intervienen.

En definitiva, analizar las historias de la filosofía como dispositivos requiere articular el trabajo arqueológico y genealógico, apuntando tanto a sus regularidades discursivas como a sus puntos de surgimiento. Tal como sugiere Cadahia, es importante considerarlas en todo su espesor, como redes complejas dotadas de cierta materialidad que imponen reglas, condiciones y efectos de sentido y veridicción.

Exploraciones en torno a historias concretas de la filosofía

Desde el punto de vista que ofrece la perspectiva foucaultiana y la noción de dispositivo, nos interesa ahora esbozar una breve e incipiente aproximación a las historias de la filosofía efectivamente elaboradas en el espacio académico argentino a finales del siglo XIX. En esta ocasión, nos centramos en dos relatos que bien podrían considerarse como las primeras producciones de este tipo en el ámbito universitario y filosófico local. Nos referimos, por un lado, al libro que Ernesto Weigel Muñoz publicó en 1899 a partir de sus clases dictadas en la cátedra de Filosofía General en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires; y, por otro lado, al discurso inaugural de la cátedra de Filosofía pronunciado por Rodolfo Rivarola en 1896, en la recientemente creada Facultad de Filosofía y Letras de esa misma universidad y publicado dos años más tarde en sus *Anales*.

Weigel Muñoz editó *Filosofía*, un esquemático pero extenso texto de 435 páginas, en el que reúne los contenidos de su programa de enseñanza. Lo hizo a través de la imprenta Martín Biedma e hijos, uno de los talleres gráficos más importantes del cambio de siglo y donde se publicaban la mayoría de los documentos universitarios, educativos y estatales. Según declara en el prólogo, su objetivo era aliviar a los estudiantes del agobiante trabajo de compulsa que implica la vasta materia de las ciencias filosóficas. El libro se divide en cuatro capítulos, titulados “Sistemas”, “Psicología”, “Ética” y “Lógica”. En el primero de ellos, su autor proporciona una narración de la historia de la filosofía, manifestando un particular interés por los desarrollos actuales de aquellas tres materias en sus conexiones con las ciencias sociales y el derecho. Este capítulo abarca 110 páginas

y se organiza en cinco secciones que hacen referencia a sucesivos períodos históricos: “Tiempos primitivos”, “Tiempos antiguos”, “Edad media”, “Filosofía moderna” y “Filosofía contemporánea”.

El discurso de Rivarola fue publicado en 1898, en el tomo XI de los *Anales de la Universidad de Buenos Aires*, una publicación oficial que consta de quince volúmenes editados anualmente desde 1888 hasta 1902 y que incluye informes de gestión, disposiciones reglamentarias, discursos en actos oficiales, lecciones de catedráticos y trabajos científicos. En esa lección inaugural, que se extiende a lo largo de solamente 20 páginas, Rivarola comienza indicando una serie de pautas indispensables para el estudio de la filosofía e, inmediatamente, vincula esta ciencia con su historia. De este modo, más de la mitad de su texto consiste en un relato histórico que sigue, por cierto, una periodización similar a la propuesta por Weigel Muñoz. Se interesa también por sus desarrollos actuales, pero se limita a las cuestiones estrictamente filosóficas, especialmente psicológicas y lógicas, con relativa indiferencia respecto de sus relaciones específicas con otras disciplinas científicas.

Antes de proseguir con las modalidades adoptadas por ambos relatos y sus efectos en la configuración del saber filosófico, es relevante detenernos sobre las relaciones que guardan con el escenario institucional y discursivo en el que emergen, se insertan y funcionan. Como sugerimos previamente, estos escenarios establecen sus condiciones de producción y circulación, además dan lugar a esas posibles diferencias entre ellos. Comprender estas relaciones permite tener así una mirada más completa de los enfoques e implicancias de esas historias.

Como primera instancia, a través de los *Anales de la UBA* se observa que en 1894 se produjo la inclusión de la enseñanza de la filosofía en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Esta inclusión estuvo impulsada por la reforma del plan de estudio de los Colegios Nacionales realizada tres años antes, la cual suprimió un conjunto de materias y redujo de seis a cinco años la duración del nivel secundario.

Tales modificaciones intensificaron las quejas que, desde finales de la década de 1880, las facultades elevaban anualmente sobre la mala preparación de los cada vez más numerosos alumnos prove-

nientes de estos institutos. Ante la negativa ministerial de exigir un examen previo, optaron por la creación de cursos preparatorios. En el caso particular de la Facultad de Derecho, que reclamaba por la instrucción histórica, literaria y filosófica de sus ingresantes, esos cursos motivaron la reforma de su propio plan de estudio. Entre otras cosas, esta reforma implicó la conversión de ellos en las cátedras de Filosofía General y Revista de la Historia, ambas de primer año, lo que extendió un año la duración de las carreras de abogacía y jurisprudencia.

Weigel Muñoz y Rivarola, dos jóvenes abogados, fueron designados profesor titular y suplente, respectivamente, de la cátedra de Filosofía General. Ambos habían nacido a finales de la década de 1850, eran hijos de (o fueron criados por) inmigrantes, completaron sus estudios secundarios en el Colegio Nacional de Buenos Aires y se graduaron de la Facultad de Derecho a principios de los años ochenta. Al momento de su designación, contaban ya con una interesante trayectoria política, ejerciendo diferentes funciones en los distintos poderes provinciales y nacionales. Además, se desempeñaban como docentes de latín e idioma castellano en el Colegio Nacional y, en el caso de Weigel Muñoz, también como profesor suplente de Derecho Romano en dicha facultad desde 1893.

La creación de la cátedra de Filosofía General suscitó algunas controversias. Leopoldo Basavilbaso, en su calidad de Rector, había apoyado la inclusión de los cursos preparatorios, pero luego rechazó las reformas que implicaron, especialmente en la Facultad de Derecho. En la Memoria que elevó en 1895, consideraba que esta facultad debía limitar su enseñanza a las materias de sus ramos, a la vez que distinguir entre la formación profesional y científica. En contraposición, proponía retomar el proyecto de crear la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), con el propósito de que los doctorandos de aquella otra facultad pudieran completar su instrucción filosófica sin aumentar el número de años de sus carreras.

La FFyL finalmente se creó en 1896. Ella suponía el traslado de la cátedra en disputa, pero eso no sucedió por diferencias sobre la forma y orientación de la enseñanza. De este modo, una vez establecidas sus autoridades –entre cuyos académicos se encontraba Weigel Muñoz– y sancionado su plan de estudios, la nueva facultad organizó

su cuerpo docente. En la cátedra de Psicología y Lógica, también nombrada Filosofía al menos hasta 1899, se designó a Rivarola.

La creación de la FFyL no sólo surgía con un rol complementario; también lo hacía como respuesta a la pretensión de desarrollar universitariamente una investigación exclusivamente científica, a la manera en que se realizaba en los principales centros académicos europeos. Esta iniciativa descansa sobre un entramado epistémico que admite el carácter empírico del conocimiento, que toma como modelo a las ciencias experimentales y que se articula con una concepción evolucionista de lo real. De este modo, a través de discursos oficiales, disposiciones reglamentarias, medidas administrativas, decisiones arquitectónicas, partidas presupuestarias y programas de estudio publicados en los *Anales de la UBA* (e imposible de enumerar aquí), se observa una constante promoción de la enseñanza práctica por sobre la teórica o especulativa. Esta promoción implicaba la constitución del equipamiento necesario, principalmente laboratorios, gabinetes y bibliotecas, así como la reforma de los cuerpos docentes, los planes de estudio y las condiciones edilicias. Incluso, se implementaron premios como estímulos para la dedicación científica.

Sin embargo, en dichos *Anales* se observa también que distintos actores universitarios reconocen las dificultades que suponía llevar adelante las ciencias puras o desinteresadas, tanto en lo que refiere a la universidad en general como a la FFyL en particular. Estas dificultades se adjudican, en gran medida, a restricciones económicas, pero también a motivos político-sociales y epistémicos.

Por una parte, se afirmaba que la universidad se había visto impelida a responder por intereses individuales y colectivos. “La Universidad de un país joven como el nuestro –decía Basavilbaso– ha tenido que ser necesariamente utilitaria, que preocuparse con frecuencia de hacer alcanzar a sus alumnos una profesión, dedicando á ese principal propósito la mayor parte de su enseñanza” (*Anales*, t. VII, p. 88). Si las facultades se habían convertido en “escuela de profesionales”, se debía al afán egoísta de bienestar y a las demandas por personal que ocupe las diferentes posiciones en los poderes y reparticiones del incipiente Estado nacional. El conocimiento importaba exclusivamente por sus aplicaciones prácticas, inmediatas

y directas, tanto en el ámbito público como privado. Pero, por otra parte, esta tendencia también adquiere sentido en la medida en que la verdad encontraba su legitimidad en la práctica misma; más aún, dentro de lo que se define como “lucha por la existencia”. Ella se constituye y se valida en tanto instrumento de supervivencia.

En este escenario, autoridades, docentes y egresados (muchos de ellos futuros próximos docentes), privilegian, por lo general, la orientación de las carreras liberales hacia el segundo de esos intereses. En efecto, las trayectorias de Weigel Muñoz y Rivarola son una muestra de ello. Aquellos actores manifiestan, a su vez, un rechazo de la presencia de intereses personales en la actividad política, expresados en ese caso en propósitos partidarios o de círculo. Consideran que para esa tarea, no sólo deben contar con la ciencia adquirida, sino también con una estricta moral de abnegación. Sin desconocer sus necesidades vitales, plantean que sus actos deben tender hacia la patria como ideal, es decir, hacia el bienestar, la unión, el progreso y el orden futuro del organismo social. Así, en muchos discursos pronunciados en los actos de colación de grado de la Facultad de Derecho –realizados simbólicamente en cada fecha patria–, se afirmaba pertenecer a una “clase ilustrada” capaz de dirigir, con una actitud liberal, la organización político-social. Si podían y debían cumplir ese rol era tanto por sus saberes como por la condición universitaria de los mismos. Allí, decían, se formaba, por sobre todas las cosas, una aristocracia intelectual.

La administración y dirección del Estado, entonces, debía fundarse en el conocimiento adquirido sobre las ciencias sociales y el derecho en esa casa de estudios. En tales discursos, como así también en muchas lecciones, profesores y egresados admitían que los principios científicos y jurídicos que deben regir sus prácticas políticas se encuentran expresados principalmente en la Constitución nacional y en la tradición grecorromana y cristiana. Apoyados en Savigny, sostienen que estos principios se erigen como tales en la medida en que descansan en la sociabilidad, es decir, en los hábitos y costumbres del pueblo. En otras palabras, son generalizaciones de las relaciones observadas entre los fenómenos sociales. Suelen ilustrarlos como cimas de montañas y definirlos, en última instancia,

como filosóficos; de ahí la importancia que se le da a la instrucción de esta última disciplina.

Se adopta así una mirada orientada hacia el pasado. La historia del derecho, y de la ciencia en general, aparece como una fuente de verdad. No obstante, el futuro se concibe como una novedad que ese pasado no alcanza a resolver. Aquella relación entre derecho y sociabilidad sugiere que el desarrollo de uno está estrechamente ligado a la historia, o mejor dicho, a la evolución del otro. De este modo, el jurista, encargado de sancionar las leyes que regulan el ejercicio de los principios constitucionales, debe estudiar tales transformaciones. De ahí la importancia que se le otorga a una formación científica constante. Los principios filosóficos alcanzados históricamente son sólo la base desde la cual continuar trabajando, por eso la importancia que se le da a su enseñanza preparatoria. De ahí también la propuesta de varios profesores y egresados de impulsar una ciencia nacional. En su discurso de colación de 1899, Juan A. García, por ejemplo, afirmaba que “las universidades nos darán la solución de todos nuestros problemas sociales, cuando se haya generalizado el estudio de las ciencias políticas del punto de vista argentino” (*Anales*, t. XII, p. 188).

Ahora bien, el presente se percibe como un momento de crisis debido a las profundas transformaciones sociales que habían tenido lugar durante el último cuarto de siglo y que producían, entre otras cosas, un desajuste entre la composición del alumnado y la instrucción universitaria. Se señalaba a las corrientes inmigratorias como el principal factor problemático. En su primera conferencia al frente de Derecho Constitucional en 1895, Aristóbulo del Valle afirmaba que “la base primitiva de la población nacional (...) se modifica todos los días” (*Anales*, t. X, p. 111).

Los inmigrantes son percibidos como elementos múltiples y variados que forman una masa heterogénea, incoherente e inconsistente. Algunos académicos como Lucio V. López, pero también egresados como Ernesto Padilla y Alberto Colmo, entre otros, les adosan a esas muchedumbres tendencias mercantilistas y las definen, en tiempos de difteria y tuberculosis, como infecciones o virus que enferman moralmente el organismo social. Como sea, las consi-

deran una urgencia que hay que controlar y ordenar, ya que en ellos descansará los futuros rasgos de la nacionalidad argentina.

Frente a esta situación, los universitarios, especialmente aquellos formados en la Facultad de Derecho, asumen una doble tarea: la educación política de las masas y la reforma de las instituciones. Por un lado, se adjudican la misión de difundir socialmente los principios del sistema de gobierno adoptado, con el objetivo de formar ciudadanos activos conscientes de sus derechos y deberes, es decir, individuos con una sólida conciencia nacional en el orden político. Por otro lado, también se asignan el trabajo de revisar y reformar las reglas políticas en función de las nuevas condiciones sociales y de las evoluciones sucesivas del derecho, pero siempre respetando los principios científicos ya establecidos. Dicho de otro modo, se asumen encargados de perfeccionar las instituciones y las leyes, considerándose así como un factor de progreso. Entre los defensores de esta mirada se destaca Weigel Muñoz, quien en la colación de 1900 despedía a los egresados con las siguientes palabras: “sois el porvenir y no podréis substraeros á las miradas del presente que hace sus últimas jornadas, ni á las influencias del pasado que representan las efigies de los maestros del derecho” (*Anales*, t. XV, p. 140).

Aún así, como decía, existe la pretensión de hacer ciencia con independencia de sus aplicaciones más o menos inmediatas, más o menos directas. Pues, si bien esa empresa suponía dificultades propias de un contexto de rápidas transformaciones sociales y percibido como un momento de crisis, a él se debía responder desde bases científicas y filosóficas. Pero, además, algunos profesores argumentan que si la verdad es el principio que rige la totalidad de los fenómenos pasados, presentes y futuros, entonces, es universal y eterna, es decir válida para todo tiempo y lugar. Por lo tanto, formular esa verdad es mucho más importante que su aplicación inmediata, ya que esta última, como indica Pedro Arata al ser designado académico en la Facultad de Ciencias Médicas, es “accidental y fortuita; puede y debe venir, pero no preocupa al verdadero sabio” (*Anales*, t. VI, p. 265).

La FFyL, insistimos, apareció con esta impronta. Allí se pretende desarrollar los llamados estudios desinteresados o de alta cultura. De ahí los inconvenientes que atravesó su creación y organización

en un país donde primaban intereses agropecuarios y comerciales, señalados, entre otros, por el propio Basavilbaso, quien alertaba sobre la poca cantidad de alumnos matriculados. No obstante, en su Memoria de 1896, advertía que “no se improvisa la afición al estudio de ciencias que no conducen a la adquisición de un título profesional” y, en ese sentido, indicaba que “para que ella pueda despertar se requiere que existan los medios de satisfacerla” (*Anales*, t. XI, p. 10)

Volviendo a aquellos relatos elaborados y enseñados en dichas facultades por Weigel Muñoz y Rivarola, podemos considerar que ambos, aún cuando tienen muchos puntos en común, se diferencian por esas distintas improntas institucionales ante las que responden y a las que legitiman. En principio, el de Weigel Muñoz se enmarca en la formación de profesionales y políticos, mientras que el de Rivarola apunta hacia la formación de científicos.

Ambos profesores, en consonancia con el dispositivo académico en el que se encuentran inmersos, adoptan a Spencer como máxima autoridad. De este modo, definen a la filosofía como una explicación sintética, abstracta y general de lo existente, y a su historia como la evolución intelectual de ese esfuerzo explicativo. Esta historia despliega una temporalidad cualitativa, estructurada en tres fases identificadas como teológica, metafísica y científica, que replican, a su vez, las etapas del desarrollo ontogenético (infancia, juventud y adultez). Además, presenta una temporalidad cuantitativa dispuesta de manera lineal en una secuencia cronológica y organizada en los periodos antes señalados. Desde esta perspectiva, la historia de la filosofía se caracteriza por el tránsito del error hacia la verdad desde la época primitiva hasta la contemporánea.

No será posible adentrarse aquí en la lectura específica que Weigel Muñoz y Rivarola realizan sobre los autores que seleccionan y entrelazan en sus relatos. Sin embargo, resulta pertinente destacar que ambos autores, como indica la periodización que proponen, consideran que la filosofía propiamente dicha comienza con la modernidad. En esta época, que inicia con el trabajo de Descartes, según el primero, y también de Bacon, según el segundo, se produce un proceso de indiferencia hacia el problema ontológico, restringiendo la actividad filosófica a los problemas gnoseológico, lógico y ético. Dentro de la filosofía contemporánea, cuyo comienzo ambos

sitúan con Kant, consideran el sistema positivista de Spencer como el sistema más completo y sólido de la época contemporánea,

Ahora bien, Weigel Muñoz descansa también sobre la *Historia de la Filosofía* publicada en 1885 por Alfred Fouillée en Francia y traducida en 1894 por Eduardo Gómez de Baquero, quien la define como manual destinado a una enseñanza introductoria. El profesor argentino replica su índice y, con él, su método historiográfico. Este método se apoya en el supuesto de que la verdad sólo puede alcanzarse históricamente, a través de una conciliación gradual de los sistemas filosóficos que han surgido sucesivamente a lo largo del tiempo. La verdad es progresiva. En consecuencia, el historiador de la filosofía debe responder a esa lógica armonizando entre sí esas diferentes doctrinas; debe mostrar cómo se encadenan y se superan unas con otras. En este sentido, el historiador de la filosofía debe ser antes que historiador, filósofo.

Por el contrario, Rivarola se mantiene sobre los *Primeros principios* de Spencer y plantea que la verdad no se encuentra en los extremos opuestos, sino en una síntesis que abarca los aspectos positivos de cada uno y trasciende sus aparentes contradicciones. La verdad es la posición de equilibrio de un movimiento oscilatorio. El historiador de la filosofía debe permanecer así tolerante ante las opiniones ajenas para poder considerar lo que cada una tiene de verdadero y falso.

Además, Rivarola sostiene que la filosofía contemporánea, a diferencia de las épocas anteriores, cuenta con la experimentación. Desde su perspectiva, este factor ha colocado finalmente la inteligencia en la vía más segura para alcanzar la verdad. En consecuencia, los sistemas del pasado, incluido el sistema evolucionista spenceriano, pueden ser refutados por nuevas experiencias. Para este profesor, no es tiempo entonces de aplicar principios posiblemente inciertos, sino de examinarlos críticamente a la luz de los hechos.

En definitiva, tomando en cuenta estas diferencias, es posible considerar que para Weigel Muñoz, en consonancia con Fouillée, la historia de la filosofía resulta una herramienta indispensable para la filosofía en tanto funciona como “piedra de toque”. Según su enfoque, cada filósofo absorbe las verdades de sus antecesores en una verdad más amplia. De este modo, hacer filosofía requiere del conocimiento

de su historia, aún cuando su fin sea más que la mera compilación de doctrinas y autores. Además, es importante consignar que su relato está dirigido a servir de manual a estudiantes de primer año de las carreras de abogacía y jurisprudencia que, según indican sus profesores y autoridades, poseen una preparación filosófica insuficiente. En ese sentido, Weigel Muñoz despliega una enseñanza de sistemas, tal como se titula el capítulo respectivo de su libro, con el propósito de salvar en poco tiempo esa mala preparación que se denuncia en sus alumnos. Allí les ofrece un esbozo esquemático y extenso del origen y evolución de los principios que rigen actualmente las ciencias sociales y jurídicas, los cuales deben aplicar tanto en la vida pública como privada.

En contraste, Rivarola considera la historia de la filosofía como un complemento ilustrativo, motivo por el cual la aborda de una manera rápida y superficial. Propone, en su lugar, desplegar una investigación experimental. Abandona la imagen de la montaña, o al menos desciende de su cumbre. En contraposición, apela a la metáfora de la ventana como una invitación a observar nuevamente los fenómenos. Es posible entonces afirmar que este profesor, más que enseñar filosofía, es decir, sistemas, pretende formar filósofos capaces de elaborar las síntesis futuras en función de las nuevas experiencias realizadas en el presente y con cierta independencia de los sistemas forjados en el pasado. Tal es así que comienza su lección inaugural oponiéndose al dogmatismo: sugiere poner en duda todas las ideas, incluso aquellas tan arraigadas como, por ejemplo, las relativas a cuál es el mejor sistema de gobierno.

Reflexiones finales

En este ensayo partimos del hecho de que la filosofía académica generalmente involucra el trabajo con textos y autores del pasado, lo que implica siempre algún modo de historización. En este sentido, nos ocupamos de comprender cómo y para qué se hace esa historia, o más precisamente, qué tipo de filosofía se hace en relación con qué historia.

Los estudios sobre las historias de la filosofía escritas a lo largo de los últimos siglos han estado principalmente enfocados en anali-

zar sus relevancias filosóficas. Sin embargo, en este trabajo exploramos un abordaje alternativo al considerar que la forma en que se desarrollan estas narrativas históricas contribuyen a definir los límites de la filosofía. De esta manera, indagamos sobre sus modos de constituirse y sus efectos en la configuración del conocimiento filosófico. Intentamos desplazar el foco desde los criterios de validez filosófica hacia el hecho de que estas historias existen y detentan verdad.

En la primera parte, exploramos algunas formulaciones teóricas y metodológicas de Michel Foucault, dado que permiten desplazar la mirada desde el tema del conocimiento hacia el campo del saber. Prestamos especial atención a su categoría de dispositivo, considerando que en ella convergen su enfoque arqueológico y genealógico. En particular, examinamos la posibilidad y pertinencia de emplear dicha categoría para analizar las historias de la filosofía. El objetivo fue revisar en qué medida y en qué sentido esta herramienta conceptual permite enriquecer y ofrecer otra perspectiva para el estudio de la filosofía y de su historia.

Luego, intentamos desplegar ese ejercicio crítico de la mirada. Desde allí, nos aproximamos a las narrativas elaboradas por Weigel Muñoz y Rodolfo Rivarola en la Universidad de Buenos Aires a finales del siglo XIX. Consideradas a nivel discursivo, aparecen como unas prácticas históricas entre otras que, al interior de una disputa por el control de la conducta, prescriben los límites de lo filosóficamente enunciable. La noción de dispositivo aparece como una herramienta que permite examinar los procesos de subjetivación y objetivación filosófica sometidos a esos discursos. De este modo, se trató de considerar tales historias como cosas que participan en la delimitación del conocimiento filosófico.

Estas historias de la filosofía, en tanto prácticas sociales e históricas, se articulan además sobre un suelo institucional y epistémico. En este sentido, los *Anales de la UBA* constituyeron un marco privilegiado para reconocer ese entramado de elementos discursivos y no-discursivos en el que emergen, se insertan y funcionan. Esta publicación ofreció así un marco para tratar esas narrativas históricas en el juego de sus relaciones y observar el rol que allí detentan. Situadas en ese ámbito, tales historias se erigen como modos de

conducta, medios para legitimar esas conductas e instrumentos en la disputa por los límites que las definen.

Asimismo, al abordar estos relatos como dispositivos es posible distinguir en ellos una respuesta ante una urgencia. En el caso en cuestión, el interés radica en la organización de los estudios universitarios en un contexto de rápidas transformaciones político-sociales, que se expresan en el aumento de la matrícula y en la deficiencia de la instrucción preparatoria. Frente a ello, observamos que la enseñanza de la filosofía y de su historia aparece, en primera instancia, como un complemento a la formación ofrecida en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.

Estas ciencias, a su vez, se conciben en estrecha relación con las corrientes inmigratorias y las multitudes que conforman. Son percibidas como herramientas para resolver los cambios que estas generan en los hábitos y costumbres de la sociedad argentina. De esta manera, el conocimiento universitario detenta una orientación fundamentalmente práctica, ya sea que se destine a educar políticamente al pueblo o a reformar las instituciones políticas en función de las nuevas condiciones sociales.

Además, ese conocimiento descansa sobre un modelo empírico, experimental y evolucionista, al interior del cual la filosofía se constituye como una actividad sintética, general y abstracta que se desarrolla a lo largo del tiempo. La verdad filosófica, o la verdad a secas, se entiende como una generalización de las relaciones fenoménicas estudiadas por las diferentes ciencias especiales y cobra sentido en la manipulación de esas relaciones. De ahí la importancia de su instrucción, ya que sobre ella descansan aquellas prácticas políticas.

No obstante, debido a la condición universal de esa verdad, paralelamente se pretende la investigación filosófica y científica con independencia de sus aplicaciones inmediatas. La Facultad de Filosofía y Letras también se creó bajo este impulso. Esta facultad, entonces, no sólo apareció como una institución complementaria, sino también como un centro de investigación científica.

Las historias de la filosofía elaboradas por Weigel Muñoz y Rivarola responden a esas diversas improntas. Comparten el mismo suelo discursivo, pero entre ellos comienzan a trazarse surcos que introducen algunas diferencias. La razón de esto, tal vez, radica en

aquellos dos objetivos que se complementan y a la vez se contraponen: formar políticos o formar científicos. Ambas historias responden igualmente a una pretensión de control social, donde las masas de inmigrantes ocupan un lugar central. En un caso, esa historia sirve para definir la filosofía como un punto de referencia frente a la diversidad social para disolver esa misma diversidad, difundiendo en ella la verdad filosófica sobre la que se articula el sistema político. En el otro, en cambio, sirve para hacer de la filosofía un tipo de saber capaz de comprender la novedad que esa diversidad implica, para luego intervenir científicamente sobre ella. Aquí, la filosofía no busca tanto disolver esa heterogeneidad social, como entenderla y utilizarla como base para el desarrollo de conocimiento. Esta última historia, además, sirve para restringir el acceso a la verdad, ya que la adquisición de esta última requiere una dedicación exclusiva tanto por su carácter desinteresado como experimental. La filosofía y las ciencias se constituyen así, por talento o por fortuna, en el privilegio de unos pocos del que gozan muchos.

En todo caso, ambos relatos revelan que la historia de la filosofía ocupa una posición importante en la constitución del saber filosófico en nuestro medio. Desde un comienzo, la filosofía se ha hecho históricamente. Sin embargo, esa centralidad no es necesaria, sino que responde a un modelo de conocimiento y a una disputa político-institucional. Además, el modo de pensar esa historia no ha sido jamás homogéneo, ha habido inmediatas variaciones, tal vez por distintos intereses en pugna.

Bibliografía

Agamben, Giorgio (2014). *¿Qué es un dispositivo?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Anales de la Universidad de Buenos Aires. Tomo I a XV. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Cadahia, Luciana (2017). *Mediaciones de lo sensible: Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Chartier, Roger (1996). *Escribir las prácticas: Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial.
- Chignola, Sandro (2018). "Sobre el dispositivo. Foucault, Agamben, Deleuze". En *Foucault más allá de Foucault: Una política de la filosofía* (pp. 233-252). Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Deleuze, Gilles. (2016). "¿Qué es un dispositivo?" En: Balibar, É. Et al., *Michel Foucault, filósofo* (pp. 155-163). Barcelona: Gedisa.
- Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul (2017). *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Monte Hermoso.
- Foucault, Michel (2008). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Foucault, Michel (2009). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2010). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2012). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2017). "El sujeto y el poder". En Dreyfus Hubert & Rabinow, Paul, *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 353-380). Buenos Aires: Monte Hermoso.
- Foucault, Michel (2018). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Rivarola, Rodolfo (1896/1898). "Discurso de inauguración de la cátedra de Filosofía". *Anales de la Universidad de Buenos Aires*, XII, 111-130.

*Escribir historias, componer dispositivos.
Sobre ópticas y relatos*

Weigel Muñoz, Ernesto (1899). *Filosofía. Sinopsis de las lecciones expuestas por el catedrático de la Facultad de Derecho*. Buenos Aires: Martin Biedma e hijos.



En busca del relato perdido: *positivismo de la ficción y microhistoria*

Andrés Carbel *

I.

Pensar, muchas veces, puede ser tan incierto como lanzar una flecha. Es sencillo elegir la dirección en la que apuntamos, y hacemos nuestro mejor esfuerzo por acertar al blanco. Con la incertidumbre que separa el instante inicial del instante final, nos arrojamus una vez más a pensar sobre nuestro presente y lo que hacemos con él.

El anclaje de este texto en el volumen colectivo se remite a la fascinación compartida por la obra de Foucault, pero sobre todo a la certeza de que para comprender el propio tiempo es necesario dotarlo de alguna inteligibilidad, y que en esa tarea la filosofía tiene algo para aportar. La pregunta por nuestra pertenencia “a este instante de humanidad” (Foucault, 2018, p. 62) requiere hacerse cargo de la incomodidad con la que vivimos la práctica filosófica académica dominante, que termina por destemporalizarla al interrumpir la pregunta por el tiempo pasado y presente.

Aquí nos preguntamos por los modos en que construimos nuestras indagaciones y específicamente por los relatos que elaboramos a partir de ellas. Creemos que en esos relatos se anuda la posibilidad de reconciliar, al menos parcial o momentáneamente, sentido y vida, pasado y presente, experiencia individual y colectiva. Creemos también que una vía fecunda para atravesar esta inquietud es en diálogo con el ámbito historiográfico, ya que no se trata de problemas que se acoten a estrictas delimitaciones disciplinares. Nuestro problema será abordado entonces en el diálogo entre una exploración por el positivismo de la ficción de “Michel Foucault y la propuesta microhistórica.”

* CONICET. CIFFyH, FFyH, UNC. LECYS, FTS, UNLP. andrescarbel@gmail.com

El punto de partida es entender a la posmodernidad como un fenómeno epocal aún operante. A pesar de que parece haber perdido la fuerza arrasadora que tuvo hace pocos años, sirve como clave interpretativa provechosa para analizar la tendencia a la fragmentación o dilución del horizonte común del tiempo contemporáneo. Serna y Pons sostienen que, si bien surgió como una categoría filosófica y sociológica, se constituyó en un fenómeno de época que describe “el estado de la sociedad presente, la condición del saber en sí misma y los límites del conocimiento” (2013, p. 179).

Petrucelli (2023), en similar tono, se refiere a una sensibilidad posmoderna que se impone como espíritu de los tiempos. Implica, entre otras cuestiones, el recelo ante la objetividad, la incredulidad ante la idea de verdad, el escaso interés en la ciencia, la sospecha ante lo universal, la tendencia a la fragmentación y el descentramiento permanente contrarrestado por la búsqueda de certezas personales, de tipo subjetivistas y/o identitarias. Se trata, en pocas palabras, de un romanticismo de nuevo cuño que hace culto de lo particular.

Si acordamos en que vivimos un tiempo marcado por una actitud escéptica y relativista, podemos también analizar sus consecuencias en el campo de la filosofía o las ciencias. Allí estas posiciones rara vez son adoptadas explícitamente. Aparecen de forma implícita, socavando la posibilidad de la fundamentación objetiva y metodológica del conocimiento y sembrando dudas acerca de la legitimidad científica. Reducida la ciencia a un discurso, se la considera uno más entre otros que compiten exclusivamente en función de su fuerza retórica.

Esta condición posmoderna persiste tanto en el campo de las ciencias sociales y humanidades como fuera de ellas, y tiene gran pregnancia en amplios contextos del debate público. El corolario es la dificultad por establecer criterios que permitan distinguir lo verdadero de lo falso y lo real de lo ficticio. Toda verdad es considerada relativa a un discurso, y éste a un punto de vista de la realidad. Se trata también, entonces, de una crisis de los relatos. De los que decimos y los que oímos, de los que intercambiamos incesantemente para tratar de comprender el mundo.

II.

Si la “crisis de los grandes relatos” –o de los relatos, a secas– muchas veces se asocia a la emergencia de la posmodernidad, Benjamin nos permite rastrear este malestar hacia comienzos del siglo XX. El filósofo alemán puso la lupa sobre una Europa donde se gestaban cambios civilizatorios de peso. Supo ver allí un proceso de cambio irrefrenable a partir del cual se produjo una transformación en el orden experiencial colectivo, que trajo aparejados la dilución del horizonte común y una tendencia a la fragmentación. Por supuesto, no fue el primero ni el último en analizar esta tendencia, que tampoco debiéramos considerar ubicua y constante. Algo de este orden aparece también en la obra de Reinhart Koselleck. Este autor afirma que el tiempo moderno supone un cambio acelerado de la experiencia histórica, donde la apertura a la novedad permanente produce un permanente desfase entre el espacio de experiencias y el horizonte de expectativas.

Lo que nos interesa de Benjamin es que llamó la atención sobre los géneros discursivos utilizados al relatar en relación con este problema. Hace ya casi un siglo, comenzaba *El narrador* planteando que la facultad de intercambiar experiencias estaba menguando, a partir de una imagen sugerente. En su texto, se constata el declive de esta capacidad cuando en una reunión, ante el pedido de escuchar una historia, la incomodidad se extiende por entre los presentes. En sus palabras: “con creciente frecuencia se asiste al embarazo extendiéndose por la tertulia cuando se deja oír el deseo de escuchar una historia” (Benjamin, 1971, p. 112).

¿Qué significa que ya no seamos capaces de intercambiar experiencias? Para el autor alemán el concepto de experiencia vincula la vida privada con la vida colectiva de los sujetos. Donde hay experiencia en el sentido propio del término, ciertos acontecimientos del pasado individual entran en conjunción en la memoria con elementos del pasado colectivo. Sucede en cultos, ceremonias y fiestas. Transformaciones tales como el surgimiento de las grandes ciudades obturaron estas posibilidades. El anonimato de la multitud produce, en su lectura, una vivencia atenuada de lo gregario. Esto repercute en vidas que pierden la dimensión comunitaria capaz de

dotar de sentidos al mundo. Esta experiencia sustantiva se atrofia progresivamente como marca distintiva del tiempo moderno.¹

La línea argumental de *El narrador* contrapone a la narración, tanto de la tradición oral como de diversos géneros escritos, con la novela. Este contrapunto abre varias derivas. Nos alcanza aquí con señalar que, para Benjamin, en la constatación del ocaso de los narradores se juega la dificultad por dotar de sentido al curso del mundo:

‘Los planetas recientemente descubiertos ya no juegan papel alguno en los horóscopos, y una multitud de nuevas piedras, todas medidas y pesadas, de peso específico y densidad comprobados, ya nada nos anuncian ni nos aportan utilidad alguna. El tiempo en que hablaban con los hombres ha pasado.’ (...) La época en que el ser humano pudo creerse en consonancia con la naturaleza, dice Lesskow, ha expirado (1971, p. 123).

Este proceso es también analizado por Palti. Lo vincula con la llegada de la “época de la representación”, que supuso la desnaturalización del lenguaje y reveló el carácter construido de toda objetividad: “roto el vínculo natural que unía las palabras y las cosas, ya no sería posible refundirlas (lo que supondría una suerte de reencantamiento del mundo)” (2003, p. 48). En la noción de mundo se articulaban sujeto y objeto, se condensaba un universo de sentidos inmediatamente percibidos, previos a toda reflexión y análisis, puesto que lo fundaban.

Es ese universo el que se ha roto, dejando lugar al orden inexpressivo de la ciencia astronómica. Los astros nada nos dicen sobre nuestra propia vida. El apogeo de la novela, volviendo al planteo de Benjamin, antes que resolver, escenifica esa dificultad por interpretar el curso del mundo. En su trama nos confrontamos con la dificultad de producir el reencuentro entre sentido y vida, y es en la identificación con el protagonista donde el lector centra su atención.

En *El Narrador* se hace también referencia al enmudecimiento con que los soldados volvían de la Gran Guerra: “Una generación

1 Muchos otros textos abordan también esta cuestión. Para un desarrollo de la noción de experiencia ver “Sobre algunos temas en Baudelaire”, donde se tematizan la obra del poeta francés y la reinterpretación de Proust (Benjamin, 2012).

que todavía había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró súbitamente a la intemperie, en un paisaje en el que nada había quedado incambiado a excepción de las nubes” (Benjamin, 1971, p.112). Rodeados por fuerzas devastadoras y un mundo en cambio vertiginoso, los soldados se empobrecieron de experiencias. Periódicos y libros de guerra ofrecían información y explicaciones de lo sucedido en el campo de batalla, pero no historias con suficiente “amplitud de vibración”.

Benjamin señala que la distancia entre experiencia individual y colectiva, entre vida y sentido, ha sido históricamente suturada por relatos. Un buen relato es aquel capaz de articular experiencias múltiples en un nudo común. A la ruptura de los lazos tradicionales y sus experiencias colectivas le sobrevino una vivencia individual con dificultades para encontrar relatos capaces de narrar lo sucedido. Benjamin advertía que “es cada vez más raro encontrar a alguien capaz de narrar con probidad” (1971, p. 112). Las figuras que aparecen son la de la afonía, como la de los soldados que vuelven de la gran guerra, o la de discursos incapaces de relatar historias vibrantes, como periódicos o novelas, que remiten a la ausencia de narradores probos.

Al cuadro planteado por Benjamin, creemos que es posible incorporarle otra escena de nuestro presente. La de la tertulia atestada de personas dispuestas a contar una historia que, sin embargo, no redunda en restitución de la capacidad de intercambiar experiencias. Los comensales escuchan expectantes, pero esto no es signo de apogeo del arte narrativo. De forma literal o metafórica, por todas partes emergen discursos dispuestos a otorgar sentido a nuestras vidas.

Esto ha sido tematizado por especialistas en comunicación en otra clave. Para ellos los foros virtuales son espacios especialmente propicios para alojar infinidad de interpretaciones y relatos que se superponen como líneas paralelas, sin necesidad de confrontar los unos con los otros. La dinámica del debate propiciado por las redes sociales permite la gestación de burbujas o cámaras de eco, donde pequeñas comunidades pierden la audibilidad del afuera (Nogués, 2019). Esta dinámica nos remite a una situación paradójica planteada por Petrucelli. La conversación en tiempos posmodernos, en el mejor de los casos, transcurre de la mano de un subjetivismo desem-

bozado y una emocionalidad simplona, donde las palabras crean el mundo y son la principal fuerza de acción en él. Con peor suerte, es reemplazada por gritos, insultos, amenazas o silencio.

Creemos que esta situación no es ajena a las lógicas que rigen el ámbito de producción de conocimientos, con su división en parcelas estrictamente delimitadas. Este participa de un fenómeno general donde vida, mundo y sentido se encuentran en conflicto ante la desaparición del orden experiencial tradicional. En cada tertulia, un relato distinto, cuando no una multiplicidad de relatos que se superponen sin alterarse los unos a los otros. Entre tanto, la facultad de intercambiar experiencias y de construir alguna lectura común acerca del curso del mundo aparece cada vez más lejana.

Este ruido de fondo hace las veces de escenario para nuestra reflexión. El planteo de Benjamin contribuye a inscribir la condición posmoderna en una crisis más profunda que, insistimos, no puede asumirse invariable pero mucho menos inédita. El enfrascamiento y la incapacidad de articular experiencias colectivas deviene en la gestación de pequeños guetos sociales e ideológicos, que también surgen en las ciencias sociales y humanidades, y tiene como aliada a una lógica de producción académica hiperespecializada.

En el espacio abierto entre filosofía e historia, trataremos de pensar si es posible gestar narrativas que introduzcan una diferencia en este desconcierto general. Lo haremos en recorridos paralelos con implicancias mutuas, buscando hacia el final articular un sentido común.

III.

Es casi trivial señalar que la obra de Michel Foucault habilita múltiples lecturas. Sin embargo, un malentendido la rodea y remite a esta sensibilidad posmoderna, cuando creemos que en realidad puede ayudarnos a salir de ella. La multiplicidad que posibilita ha sido ampliamente trabajada, incluso en nuestro país, donde su recepción ha dado lugar a frecuentes y ante todo variados usos (Canavese, 2015). En muchos círculos se lo redujo a uno de esos caminos que habilita, imponiéndose una apropiación nihilista que destaca la recuperación del legado de Nietzsche, la permanente apuesta por una actitud crí-

tica centrada en “no dejarse gobernar de este modo” y el cuidado por evitar el uso irreflexivo de generalizaciones, patente en la prédica contra “los universales”.

En esta línea Foucault es recuperado una y otra vez como un pensador de lo particular. Aquí queremos hacer lugar a otra veta, como alguien que tuvo el arrojo de pensar el sentido de su tiempo presente, elaboró un dispositivo de investigación ambicioso y en diálogo con la escena que lo rodeaba. Dejaremos planteados algunos elementos para comprender su propuesta como un positivismo de la ficción, expresión que él mismo utiliza y nos resulta particularmente sugerente y potente.

Para ello podemos comenzar por remitirnos a su lectura de Kant. Foucault ve en el autor alemán la inauguración de un nuevo modo de filosofar, propio de la modernidad. Este filosofar se cifra en la particular relación establecida con el presente. Lo propio de Kant consiste en convertir al presente en acontecimiento filosófico, y reflexionar acerca de su sentido, su valor y su singularidad. ¿Qué diferencia introduce el hoy con respecto al ayer? Es en torno de esta cuestión que Foucault caracteriza a la filosofía como una “ontología del presente” o una “ontología crítica de nosotros mismos”.

En otro texto, también dedicado a Kant, menciona que su proyecto nace de una actitud voluntaria para reconquistar el instante presente mediante la crítica. Nos interesa destacar que, para Foucault, la crítica no puede concebirse de modo global y definitiva, ya que a cada paso ha de romper nuevos límites y por tanto no puede concebirse enteramente de una vez y para siempre. También que, a pesar de ser experimental, tiene su generalidad y sistematicidad. Es sistemática porque siempre remite a tres órdenes relativos a los sujetos: saber, poder y ética. Es general porque a través del análisis históricamente singular se aborda una y otra vez las formas de poder ejercidas y la experiencia que en ella tenemos de nosotros mismos. ¿Cómo encasillar a Foucault como pensador de lo particular, cuando en su obra encontramos esta preocupación, que reconoce la imposibilidad del pensar universal, pero mantiene viva la pregunta por el propio presente, general y sistemática?

IV.

Sin adentrarnos en detalles, nos interesa señalar cómo al interior del campo historiográfico reaparece también la dificultad por encontrar imágenes o relatos que se articulen en una dimensión global. Para el historiador Dosse, la reflexión acerca del conjunto cede terreno a una miríada de objetos singulares cuyas fluctuaciones son comprendidas en la escala de su propia temporalidad, sin otro principio de inteligibilidad que el factual. A su juicio, la estratificación del tiempo se remite hasta la propuesta braudeliana, que es el inicio de un largo derrotero que condujo al “desmigajamiento” de *Annales*.

Independientemente de si encontramos “el huevo de la serpiente” allí o no, es seguro que hace ya un tiempo apareció al interior del campo historiográfico la dificultad por encontrar un índice común que impida el desmembramiento del saber histórico. El planteo de Dosse sirve porque su lamento plantea en blanco sobre negro aquello que la ciencia histórica perdió en el camino: “Todavía no hace mucho la historia se escribía con mayúscula y en singular. Segura de su antigüedad y de su capacidad de realizar la síntesis, de racionalizar todas las dimensiones de lo real, buscaba, sino el sentido, al menos un sentido de la duración” (2006, p. 172).

V.

Una aproximación al filósofo italiano Giorgio Agamben puede alumbrar nuevas cuestiones. Es uno de los filósofos que aparece en la escena contemporánea como heredero del legado foucaultiano. El texto “¿Qué es lo contemporáneo?” retoma la inquietud que vimos en la lectura sobre Kant, acerca de cómo atravesar el tiempo presente. Allí establece, en pocas palabras, que para ser contemporáneo hay que establecer una relación de desfase o anacronismo respecto al propio tiempo. Una relación singular en la cual hay una distancia y a la vez una certeza de que éste, y ningún otro tiempo, nos pertenece irrevocablemente.

Esta relación singular debiera ser capaz de dar cuenta de un siglo –el siglo veinte–, que tiene su espalda rota. Solo se puede ser contemporáneo si se asume la necesidad de suturar la fractura que

separa al pasado del presente. Quien retrata de forma clara este desgarrar es Remarque, quien como Benjamin sitúa su escena en la Gran Guerra. Allí se cuenta cómo Paul Bräumer, protagonista de su novela, rompe con su maestro Kantorek al llegar al frente de batalla:

Al fin y al cabo existen miles de Kantoreks y todos ellos convencidos de hacer lo mejor posible a su cómoda manera.

Precisamente en esto consiste su fracaso.

Deberían haber sido para nosotros, jóvenes de dieciocho años, mediadores y guías, que nos condujeran a la vida adulta, al mundo del trabajo, del deber, de la cultura y del progreso, hacia el porvenir. A veces nos burlábamos de ellos y les jugábamos alguna trastada, pero en el fondo teníamos fe en ellos. La misma noción de la autoridad que representaban les otorgaba a nuestros ojos mucha más perspicacia y sentido común. Pero el primero de nosotros que murió echó por los suelos esta convicción. Tuvimos que reconocer que nuestra generación era mucho más leal que la suya; no tenían más ventajas respecto a nosotros que las palabras vanas y la habilidad. *El primer bombardeo nos reveló nuestro error, y con él se derrumbó la visión del mundo que nos habían enseñado* (Remarque, *Sin novedad en el frente*, 1929, citado en Wolovelsky, 2015, p. 36, el destacado es nuestro).

Ser contemporáneo requiere para Agamben trabajar sobre el presente y también sobre el pasado, porque en la tragedia irresuelta del segundo anida la posibilidad de reconquistar lo actual. En definitiva, se trata de introducir una discontinuidad en el tiempo, que usualmente pensamos como movimiento sobre una línea recta sin sobresaltos. Es hacer de la fractura una cita y un encuentro entre los tiempos y las generaciones. De cada momento, una profecía o prefiguración del presente: todo esto que pasó y está pasando me pertenece.

Agamben permite introducir la dificultad que la pregunta por la actualidad trae consigo. Dificultad que está marcada por una tradición que se resiste a poner en juego elementos que permitan interpretar el presente. Sin embargo, su texto propone una clave de lectura que resulta en culto al anacronismo. Deja lugar a un caos temporal que hace gala de la confusión entre pasado y presente, en nombre de una actualidad declamada por quien la reclama. Cual viajero del tiempo, la experiencia que surja de una interpretación tal de lo contemporáneo parece más bien una realidad onírica.

A nuestro juicio, es posible tomar la ontología crítica del presente como una programática productiva para la filosofía, pero es necesario problematizar algunos elementos de la interpretación agambeniana. Mateo Belgrano (2020) toma los planteos de Agamben sobre la pandemia de COVID-19, y a partir de ese caso plantea una crítica a su forma de poner en marcha la arqueología foucaultiana. Como plantea el investigador argentino, creemos que la dificultad de Agamben para interpretar el tiempo presente radica en un hondo problema que lo excede: el modo en que la filosofía trata y trabaja con los hechos empíricos.

El paradigma, para Agamben, es un “objeto singular que, valiendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo, constituye” (Belgrano, 2020, p. 146). Es una entidad transhistórica, atemporal, anacrónica. En *Homo sacer*, el campo de concentración ocupa ese lugar de modelo y ejemplo del contexto histórico-problemático en que vivimos, donde el estado de excepción como estructura jurídica define a la política contemporánea. Belgrano muestra que esta forma de interpretar al paradigma se ancla en una lectura de Foucault, quien para Agamben utiliza al panóptico del mismo modo, como el caso que define la matriz disciplinaria de la sociedad de control.

Sin embargo, en nuestra interpretación el panóptico es fundamental para explicar ciertos cambios en las relaciones de saber-poder, pero no es el paradigma a partir del cual se pueda leer toda su obra. Más bien, lo que aparecen es nuevas figuras fundadas en historicidades efectivas, que permiten renovar de forma continua la capacidad interpretativa. Agamben, en cambio, está impedido de observar los nuevos pliegues que la época presenta en su devenir. Se aferra a un punto del pasado y, encandilado por él, se priva de observar otros fenómenos en su singularidad.

Tal como lo sugiere Belgrano, Agamben sirve para “hacer un diagnóstico de la crisis de la filosofía” (2020, p. 141). Hacia el final de su artículo, el investigador recupera la lectura de Meillassoux, quien considera que la imposibilidad de hallar criterios para identificar las firmas del propio tiempo se remonta al giro kantiano, luego del cual “al renunciar al objeto en sí, [la filosofía] se independiza de la necesidad de la evidencia empírica” (2020, p. 150). Impedida de una

fundamentación última del *a priori*, horizonte o paradigma a elegir, una parte de la filosofía parece haber desistido de buscar la correlación entre objetividad y subjetividad.

Nuestra reflexión trabaja sobre esa falla. Particularmente, sobre las mediaciones y criterios utilizados para dar sentido al mundo. Este “giro empírico”, más que propicio, reclama una reflexión epistémica y metodológica. Creemos que una opción a explorar va de la mano con delimitar el modo en que una ontología crítica se realiza mediante una práctica histórico-filosófica. La interpretación agambeniana impide pensar un método de trabajo abierto al *novum* temporal. Sin embargo, como ya se ha dicho, ninguna tirada de dados abolirá el azar.

VI.

La propuesta de la microhistoria italiana, que ahora consideraremos, sirve para alimentar esa reflexión, especialmente en lo que hace a lo metodológico. El término ‘microhistoria’ puede conducir a equívocos, en la medida en que se la asocie exclusivamente a una reducción de escala y por tanto a una indagación centrada en lo particular. Contrapuesta a una macrohistoria, tomaría por objeto casos locales, aquellos que desde el punto de vista de los grandes acontecimientos sociales son prescindibles o insignificantes. Esta definición, si bien pertinente, por sí sola es insuficiente en relación con la propuesta que la corriente surgida en Italia pone en escena. Nos interesa retomar de este enfoque lo que suscita en torno a la fundamentación epistémica, la práctica historiadora y sus consecuencias metodológicas.

Carlo Ginzburg reivindica la apuesta cognoscitiva del saber histórico frente a las voces escépticas que identifica con la posición posmoderna. Lo hace inscribiéndolo en un modelo epistemológico común que también funciona como base de un amplio conjunto de disciplinas ligadas a las ciencias humanas, e incluso más allá de ellas. El “paradigma indiciario” al que el historiador italiano hace referencia es presentado como un tapiz sobre el cual se estructuran diferentes disciplinas con permanentes préstamos mutuos de métodos o términos-clave.

La microhistoria se asentaría entonces sobre una heurística que hunde sus raíces en prácticas tan antiguas como la caza o la medicina hipocrática. Se trata de “una actitud orientada al análisis de casos individuales, reconstruibles sólo por medio de rastros, síntomas, indicios” (Ginzburg, 2008b, p. 146). En la construcción de este método historiográfico concurren elementos disímiles. Por ejemplo, los saberes conjeturales que permiten a un médico describir los síntomas de sus pacientes como indicios de una enfermedad común, que es distinta en cada uno de ellos. O el estudio de la caligrafía y los detalles que permiten construir métodos de atribución de originales pictóricos a través de detalles aparentemente intrascendentes. En definitiva, el paradigma indiciario en que inscribe a su enfoque histórico recurre a saberes que no pueden desligarse de lo cualitativo, y por ende de lo individual, y no son capaces de generar el conocimiento científico riguroso que el modelo de ciencia galileano impuso como norma.

Esta propuesta no tiene principios categóricos, sino apuestas epistémicas más difíciles de formalizar. Propone elaborar un conocimiento riguroso y relevante, asentado en saberes ligados a prácticas y tradiciones populares. Estos se guían por criterios un tanto imponderables –olfato, golpe de vista, baja intuición– que permiten establecer zonas privilegiadas de indagación, donde buscar indicios y someter a prueba el desciframiento de la realidad. Allí los indicios sirven también para “disipar las brumas de la ideología, que oscurecen cada vez más una estructura social compleja” (Ginzburg, 2008b, p. 162). De este modo, constituyen una pieza clave en la medida en que se vuelven reveladores de fenómenos más generales, y la construcción de esa cadena de inferencias se vuelve el núcleo del oficio del historiador. De igual modo que se desarrolla la trama en una novela de Arthur Conan Doyle, donde un detalle aparentemente insignificante se vuelve fundamental para la resolución del crimen.

VII.

Nuestra lectura de Foucault, podría objetarse, hace caso omiso a las repetidas proclamas contra las totalizaciones arbitrarias. Sin embargo, no es en el vacío sino en la confrontación contra determinadas

formas de hacer historia y filosofía que estas proclamas fueron expresadas. La “dimensión estratégica” (Sztulwark, 2021) que signó a la propuesta del pensador francés nos obliga a leer sus confrontaciones como modos de producir un escenario de debate, y requiere por tanto de contextualización.

Foucault se opuso, sin dudas, al uso de categorías totales y a teorías trascendentales de cualquier signo. Se observa en la recuperación de Kant que ya realizamos, así como en la confrontación con la idea de una “historia global” o con la posición de enunciación del “intelectual universal”, erigido en “conciencia de todos” (Foucault, 1992, p. 193). Sin embargo, a ello no le opuso una celebración de lo local y lo particular, sino una noción de generalidad y especificidad.

Consultado en una entrevista acerca del “papel de los intelectuales hoy”, el filósofo francés renuncia a tomar la palabra como “maestro de la verdad y de la justicia”. Pero no niega la posición de enunciación como intelectual, ni mucho menos se desentiende acerca de la posibilidad de los intelectuales de participar de las luchas reales. Más bien, promueve una nueva politización que reconoce al intelectual específico como figura, quien se involucraría de una forma más inmediata y concreta en los conflictos. Señala que estos intelectuales enfrentan el peligro “de atenerse a luchas de coyuntura, a reivindicaciones sectoriales”, “de no poder desarrollar estas luchas por la ausencia de una estrategia global y de apoyos exteriores”, “de no ser seguido o de serlo por grupos muy reducidos” (Foucault, 1992, p. 197). No propone desentenderse de la función intelectual sino reelaborarla, ya que en “sociedades como las nuestras la ‘economía política’ de la verdad” (Foucault, 1992, p. 198) está centrada en el discurso científico y en las instituciones que lo producen.

Su obra habilita una noción de generalidad, aún en contraste con lo total o universal. La posición del intelectual puede tener, en sus propias palabras, una significación general, ya que el combate local o específico es capaz de producir efectos o implicaciones que no sean simplemente profesionales o sectoriales. Por ejemplo, Foucault menciona a Oppenheimer, quien a su juicio hizo operar su función específica en el orden del saber en tanto que físico atómico. O a Darwin y los evolucionistas, quienes en nombre de una verdad científica “local” intervinieron en las luchas políticas de su tiempo.

Similar operación observamos en la introducción de *La arqueología del saber* (2002), donde el pensador francés presenta una tensión al interior del campo historiográfico. Construye la escena poniendo, de un lado, la atención en largos períodos de tiempo por parte de historiadores, y por el otro, el interés en las interrupciones que emergen dentro de la historia de las ideas, las ciencias, la filosofía, el pensamiento y la literatura. Esta tensión tiene expresión en la dificultad por reconocer aquellas vastas unidades que se describían como “épocas” o “siglos”, y por la aparición de rupturas o discontinuidades que quiebran la lenta maduración y hacen ingresar un tiempo nuevo marcado por la desintegración del horizonte único. Esta escena pone en crisis tanto a la “historia a secas” (2002, p. 8), que borra la irrupción de los acontecimientos en provecho de estructuras más firmes, como a estas otras disciplinas históricas más específicas que multiplican las rupturas y presentan la discontinuidad.

Por detrás de esta tensión, dice Foucault, se enfrentan los mismos problemas: dificultad por seguir concibiendo a los documentos como expresión de un pasado que ha quedado desvanecido detrás, e intentos por definir en el propio tejido documental unidades, conjuntos, series y relaciones. Esta elaboración de la masa documental es la que reclama, a su juicio, una interpretación en sus propios términos, y ya no puede depender de una filosofía de la historia que asegure por detrás de ellos una naturaleza humana última.

Si “el tema y la posibilidad de una historia global comienzan a borrarse”, se ve en cambio “esbozarse los lineamientos, muy distintos, de lo que se podría llamar una historia general” (2002, p. 15). Propone partir de la discontinuidad y renunciar al centro en un relato, pero no por ello procede a abrazar la multiplicación de series hasta el infinito:

El problema que se plantea entonces –y que define la tarea de una historia general– es el de determinar qué forma de relación puede ser legítimamente descrita entre esas distintas series; qué sistema vertical son capaces de formar; cuál es, de unas a otras, el juego de las correlaciones y de las dominantes; qué efecto pueden tener los desfases, las temporalidades diferentes, las distintas remanencias; en qué conjuntos distintos pueden figurar simultáneamente ciertos elementos; *en una palabra, no sólo qué series sino qué “series de series”, o*

en otros términos, qué “cuadros” es posible constituir. (Foucault, 2002, p.16, el destacado es nuestro)

La generalidad Foucaultiana puede concebirse entonces como un movimiento que va de abajo a arriba, que se guía por un sentido epocal. Que trata de componer cuadros con base en los hallazgos singulares, pero sin atenerse exclusivamente a ellos. Que procura no saltar etapas y acudir a lecturas totalizantes, pero sin obviar que las coyunturas locales conforman también escenarios más amplios. Una generalidad que también podría delinearse en el rastreo de indicios rigurosos y relevantes, realizados en zonas de indagación privilegiados que permitan el descifrado de la realidad.

VIII.

El juego de hibridaciones y préstamos recíprocos entre narración histórica y narración ficcional que propicia el paradigma indiciario no apunta a difuminar la frontera entre ambas narraciones. Ponerlas en pie de igualdad en nombre de un elemento constructivo formal tendría como consecuencia, para Ginzburg, resignar la cientificidad de los relatos históricos. Esta dilución de una en la otra es atribuida a “la tendencia del escepticismo posmoderno” (Ginzburg, 2010, p. 11) expresado, por ejemplo, en el narrativismo de Hayden White. Lo que sí hay es una recuperación de las “demandas reales” (2010, p. 19) a las que escépticos y deconstructivistas responden.

Una de esas demandas, como ya hemos dicho, es la dificultad por establecer un mecanismo fiable de conexión entre el sujeto cognoscente y la realidad. La realidad, dice Ginzburg, no se puede conocer de manera directa. Trabajando sobre los elementos textuales, podemos distinguir como reales a los relatos históricos, y así diferenciarlos de los relatos ficticios. En “Descripción y cita” reconstruye minuciosamente cómo aflora al interior de la práctica historiadora “la conciencia de que nuestro conocimiento del pasado es inevitablemente incierto, discontinuo, lagunoso: basado sobre una masa de fragmentos y ruinas” (Ginzburg, 2010, p. 54).

Esta dificultad estaría a la base de las transformaciones del arte histórico en disciplina moderna. Por un lado, en la incorporación de las citas y notas al margen como elementos que enfatizaron que el

pasado sólo nos es accesible de modo indirecto, y permitieron elaborar a las fuentes históricas en cuanto tales. Por otra parte, en la distinción entre fuentes primarias y secundarias, que permitió poner a disposición testimonios no literarios y reconstruir hechos en ámbitos no tocados por la historiografía tradicional, “una masa de material documentario tanto más sólido, y tanto más atendible, que las fuentes narrativas corrompidas por errores, suposiciones o mentiras” (2010, p. 31). Así es que la historia desplazó su modo de construir fundamentos, de una tradición antigua centrada en la conmovición o evidencia narrativa hacia la prueba documental o evidencia histórica.

Considerando estas cuestiones, la reducción de escala propuesta por la microhistoria asume otra significación. El dilema real entre micro y macrohistoria radica en lo que permiten ver. La primera, mediante el ejercicio de una indagación documental exhaustiva, hace aparecer en escena a casos anómalos, que permiten renovadas interpretaciones del conjunto. *El queso y los gusanos* (Ginzburg, 2008a), por ejemplo, aporta precioso material y copiosas pruebas en favor de la capacidad de elaboración conceptual autónoma por parte de las clases populares. Este dilema no exime al historiador de perseguir la conciliación en el “constante ir y venir entre micro y macrohistoria, entre *close-ups* y amplios o amplísimos planos [*extreme long shots*], tal que vuelva a constantemente a poner en discusión la global del proceso histórico por medio de aparentes excepciones y causas de período breve” (Kracauer citado en Ginzburg, 2010, pp. 379-380). La microhistoria incorpora al relato las hipótesis, dudas e incertidumbres del historiador, evitando un relato omnisciente que cubra las lagunas que las fuentes presentan, de modo tal de volver los hiatos parte de la exposición de la incompleta verdad alcanzada.

IX.

Jacques Revel y Roger Chartier realizan, desde el campo historiográfico, una lectura similar a la que estamos explorando de Foucault. Revel recupera las primeras recepciones que *Historia de la locura* tuvo en *Annales* en un ensayo titulado “Foucault: el momento historiográfico” (2005, pp. 133-142). Entonces, una de las cuestiones rese-

ñadas positivamente fue la perspectiva que animaba a la obra, en la medida en que su abordaje, resueltamente pluridisciplinario, articulaba una perspectiva global y la inscripción en la larga duración de una historia europea.

Chartier (1996) señala que es esa distancia, tanto del estructuralismo como de la historia de los filósofos, lo que atrajo a los historiadores de Foucault. Contra esta visión simplificada de la historia se dirige el pensador francés en su respuesta a Sartre, donde afirma:

En general los filósofos son muy ignorantes respecto a todas las disciplinas que no son las suyas. Existe una matemática para filósofos, una biología para filósofos; pues bien, hay igualmente una Historia para filósofos. La Historia para filósofos es una especie de grande y tosca continuidad en la que se engarzan la libertad de los individuos y las determinaciones económicas o sociales. (...) En cuanto al mito filosófico de la Historia, ese mito de cuyo asesinato se me acusa, me gustaría haberlo realmente destruido porque era precisamente con él con quien pretendía acabar y no con la historia en general. La historia no muere, pero la Historia para filósofos, esa, sin duda, me gustaría terminar con ella. ("Foucault responde a Sartre", citado en Villacañas y Castro, 2018, p.44).

La operación foucaultiana resuena más allá del campo filosófico. Revel encuentra en su propuesta elementos para romper con un voluntarismo metodológico que asumía la unidad de lo social. En palabras de Chartier, Foucault habla de "fragmentos de realidad", cuyo ordenamiento hay que comprender en cada caso: un tipo de racionalidad, una manera de pensar, un programa, una técnica, un conjunto de esfuerzos, objetivos e instrumentos para alcanzar determinada cuestión. Todo ello es real, sin ser "la realidad" ni la sociedad toda.

Chartier utiliza como ejemplo la revolución francesa. Foucault se preocupa por reconocer las lógicas propias de cada ámbito, entre la filosofía emancipadora de la Ilustración y los dispositivos efectivos que surgen en aquel momento. Allí no aparece el tiempo de una ruptura global y total, sino más bien una insistencia en las discordancias que separan a las distintas series, que es posible trazar en un proceso de racionalización que hunde sus raíces en la conformación de una sociedad disciplinar. Es decir que, incluso un momento que tradicionalmente es leído como parteaguas, signo de nuevo tiempo, por la misma operación de construcción de una temporalidad de lar-

ga duración puede ser inscripto en otra serie: leído a la luz de otros fenómenos, con menor prestigio historiográfico.

La revolución de Foucault, según Chartier, sería haber vuelto imposibles los objetos naturales en el campo de la historia. En palabras de Revel, se trató de una renovación de la mirada: “Nuestros ojos (los de los contemporáneos, se entiende) están ‘gastados’. El hábito, la repetición, pero también la pereza, nos privaron de ver aquello que, de todos modos, ha dejado de ser visible, pero cuya existencia ni siquiera tratamos de presentir” (2005, p. 140). Es esta la batalla que Foucault libra contra lo trascendental. La que sedimenta a tal punto la interpretación de un tiempo histórico que vuelve impensable cualquier novedad en su interior.

Cada caso, antes que matriz de interpretación general, constituye una singularidad que aporta su novedad. Lejos de encontrar un índice global de los acontecimientos, se trata de reparar en lo que trae esa singularidad factual, incluso para renovar la lectura del conjunto. Esto es lo que denominará positivismo de la ficción, suerte de oxímoron que nos permitirá articular las reflexiones dispersas que venimos asentando.

X.

Revel también considera que la emergencia de la microhistoria debe entenderse a partir de la entrada en crisis del paradigma dominante en *Annales*. La crisis de la historia social aparece cuando el carácter experimental del enfoque asumido, embarcado en el ambicioso proyecto de lograr una inteligibilidad global de lo social, es olvidado. Los indicadores son naturalizados, cuando eran en realidad resultado de una invención de fuentes, de una construcción mediante explícitos procedimientos y elaborando hipótesis novedosas para someterlas a exigente validación empírica.

Inscripta en este debate acerca de los modos de hacer historia social, la microhistoria para Revel no solo cuestiona lo intocado de la escala, que tenía como supuesto una temporalidad continua a gran escala, sino que pone en acción una experiencia de investigación que a partir de ese síntoma muestra el crítico cuadro historiográfico general.

La renovación destacable de la microhistoria no pasaría entonces por la escala, sino por su apuesta a desarrollar una estrategia de investigación ya no prioritariamente fundada en “la medición de propiedades abstractas de la realidad histórica” (Revel, 2005, p. 47), sino procurando construir en su proceder una regla que integre y articule entre sí la mayor cantidad de estas propiedades. Para hacerlo, trabaja sobre el nombre como marcador singular. El hilo de un destino particular permite considerar la madeja de relaciones sociales donde se inscribe. Cada documento permite situar a este nombre en un contexto social, contribuyendo a establecer numerosas variables de forma móvil y compleja. Estas variables se convierten en mediaciones entre la racionalidad individual y la identidad colectiva.

En este pivoteo entre lo individual y lo colectivo los sistemas de clasificación generales o locales no son supuestos, sino observados en acción. Los contextos, a su vez, no aparecen de forma homogénea, sino que se busca identificar y comprender su multiplicidad para dar cuenta de la variedad de experiencias y representaciones que operan en ese destino singular. Aun cuando son contradictorios.

En *El queso y los gusanos*, el modo en que Ginzburg hace jugar a procesos y sucesos diversos es un excelente ejemplo de este ir y venir. El peculiar trayecto vital de Menocchio se lee a la luz de fenómenos de tan distinto orden como la invención de la imprenta, la reforma protestante y la contrarreforma católica, la organización productiva feudal y sus espacios de socialización, así como las tradiciones orales campesinas. La trama que sostiene el relato sobre el proceso inquisitorial de Menocchio remite a todos esos procesos colectivos, y al dar cuenta de ellos permite también observar las vacilaciones del individuo que transita por esos caminos. En palabras de Revel, aquí aparece un espacio de posibles donde también se puede ver el fracaso, la incertidumbre y la racionalidad limitada. Esta historia *au ras du sol* no es una pequeña historia, sino un espacio que permite aprehender las modulaciones particulares de los grandes sucesos.

En un texto reciente donde Levi (2018) contrapone a la microhistoria con la historia global, recurre a la figura de modelos generativos. Asocia esta idea a un planteo de Freud comparando el rol del psicoanalista y el papel del microhistoriador. A todo nuevo llegado

entre los hombres se le impone dominar el complejo de Edipo. Pero al analista le corresponde la tarea de determinar las diferentes posturas adoptadas por el sujeto en el reconocimiento y resolución de su Edipo. La microhistoria considera que a preguntas generales debe responderse con respuestas locales, considerando el amplio espectro de respuestas diferentes que se abren en cada situación.

El contrapunto de este enfoque, en la exposición de Levi, tiene del otro lado a una historia global que pone el acento en las convergencias, influencias recíprocas, la permeabilidad y debilidad de los límites. Una historia que a su juicio cae presa de “la exaltación de lo que triunfó”, por lo que se vuelve una historia extremadamente eurocéntrica. Una historia de Occidente y sus conexiones: lo que otros contribuyeron, el modo en que otros se vincularon con él, etc. En su recomposición del relato global, el centro del relato permanece incuestionado y por tanto se le incorporan detalles que no permiten ni pretenden conformar una nueva imagen.

Volviendo al planteo de Revel, el modo de narrar, desordenado o sobre interpretado, también colabora en la construcción del objeto. La microhistoria propone iluminar detalles que se imponen no por su extensión sino por su intensidad. Para hacerlo, invita al lector a participar en la construcción de su objeto y asociarlo en la interpretación, dejando a la mano los elementos que permitirán incluso asumir una diferencia, incorporar una pregunta o nota al margen. Se trata por tanto de una experiencia que mantiene abierta la interpretación de los propios fenómenos.

El enfoque microhistórico, a partir de un cambio de escala, propone trabajar sobre los modos de exponer y argumentar históricamente. Allí se involucra la complicidad del lector en el desciframiento de los sucesos, tomando como marcador nombres singulares o casos locales. Esos nombres habilitan una nueva forma de componer los contextos globales que los atraviesan. De este modo, pone en ejercicio una reinención de los modos de hacer historia, dando cuenta de la dificultad por continuar elaborando grandes relatos englobantes que poco dicen de la materialidad factual efectiva, pero reivindicando la apuesta cognoscitiva del saber histórico. A través de huellas e indicios, busca sentar un paradigma de conocimiento aplicable también a otros campos de las ciencias sociales.

XI.

La propuesta de Foucault nos permite repensar la manera de investigar, en la búsqueda de un saber en el que las positivities singulares se enlacen a través de un haz de relaciones. Este saber no pretende para sí universalidad alguna. Reclama en cambio generalidad y sistematicidad, es decir que se hace cargo de los efectos que sobre el conjunto pueda generar. No elude la lectura sobre una trama que permita establecer series de series. Quienes lo cultivan, operan como intelectuales, que tratan de no eludir la coyuntura global sobre la que operan sino de intervenir a partir de su especificidad. Ahora bien, el principal escollo para movilizar este enfoque puede describirse a través de una fórmula que Revel utiliza para referirse a Carlo Ginzburg. Su propuesta “ejerce la fascinación de los conceptos que se desearía poder utilizar si se supiera definirlo con exactitud” (2005, p. 57). Así interpretado, se trata de un enfoque teórico difícil de traducir en experiencias de investigación.

La ontología crítica de nuestro presente puede comprenderse en el plano teórico-metodológico como una práctica histórico-filosófica. Esto es pensado por Villacañas y Castro, quienes consideran a la arqueo-genealogía foucaultiana como una ciencia del acontecimiento, en tanto que este sea pensado como aquella ruptura que introduce una singularidad allí donde se advertía solamente continuidad estable y sólida. Se trata de leer la radical extrañeza que presenta una especificidad histórica.

Esta operación supone una redefinición de la filosofía, ya no centrada en la autorreferencialidad de los textos filosóficos, sino pensada como un conjunto de fragmentos que participan, junto a otros elementos, de las luchas de cada presente. También redefine a la historia, que deja de pensarse como ajustada al hecho y su forzosa casuística, y a su facticidad al margen de los conceptos que la guían, orientan y constituyen.

Villacañas y Castro denominan a este enfoque “positivismo de la ficción”, tomando la expresión del propio Foucault. El propósito está en identificar las construcciones contingentes, las prácticas de saber y poder que estructuran cada presente. Esta práctica histórico-filosófica invierte al trabajo filosófico y al análisis, en palabras de Fou-

cault, de “contenidos empíricos diseñados precisamente por ella” (Villacañes y Castro, 2018, p. 62). La empiricidad de los hechos no es dada, sino elaborada. La labor histórico-filosófica ha de convertirse en un saber positivo y material, siempre y cuando advirtamos que su elaboración supone una ficcionalización. Para ello, se vuelve imprescindible un relato capaz de articular sentido, una puesta en palabras que permita construir la red de relaciones que sostiene la inteligibilidad de cada acontecimiento.

El propósito de esta práctica no es reducir una causa a un conjunto de fenómenos derivados, sino hacer inteligible una positividad singular en lo que tiene precisamente de singular. Se trata de establecer relaciones en distintos niveles y donde ninguno aparece como primario o absolutamente totalizador. Una forma de análisis que el propio Foucault califica de estratégica. Involucra una operación de ficción en la medida en que quien la realiza compone la trama que da sentido a los acontecimientos involucrando a una serie de elementos no dados de antemano.

XII.

El positivismo de la ficción es un marco adecuado para intentar establecer una “vuelta a las cosas” para la filosofía. Esta particular manera de entender a la positividad permite establecer mediaciones entre el pasado y el presente, a través de una práctica histórico-filosófica que en este recorrido hemos nutrido de reflexiones que surgen del campo historiográfico. La materialidad repone así su protagonismo, disipando la presencia fantasmagórica que Agamben nos proponía mediante su anacronismo.

Como plantea Barbeito (1999, p. 218), en el discurso histórico todo sucede como atravesando una falla donde se escinden expresión, es decir narración, y referente, es decir hechos. Positivismo de la ficción y microhistoria exploran la profundidad de esa falla y permiten sacar provecho de ella. ¿Pueden los hechos decirnos algo? ¿Podemos dar sentido al mundo a partir de algunos de ellos?

Tanto positivismo de la ficción como microhistoria son enfoques que atacan el corazón del problema identificado en estas páginas. Trabajan especialmente sobre los modos de narrar, exponer y argu-

mentar, y permiten recuperar la función cognoscitiva de la práctica histórico-filosófica. Lo hacen a fuerza de reconocer su complejidad. El primero nos invita a convertirnos en artesanos de la verdad, que recogen e inventan fragmentos históricos singulares para hacerlos operar en relación con un conjunto de elementos de significación general. El segundo, a volvernos detectives del pasado que toman aquellos hechos pasibles de volverse indicios, en procura de un saber tan riguroso como relevante, reponiendo lo incierto y apelando a la complicidad del lector. En ambos casos hay una especial atención sobre la cadena de inferencias y su estructura narrativa, para sujetar el hilo por lo que tenemos al alcance de la mano y tirar todo lo posible de él.

En esa trabajosa articulación quizás haya alguna clave para suturar el tiempo pasado con el presente, y especialmente para superar la sensibilidad subjetivista de nuestro tiempo posmoderno. Quizás la articulación no esté en los textos que aquí analizamos y el diálogo que entre ellos propiciamos. Quizás ni siquiera la encontraremos entre líneas, pero estamos convencidos de que está en el relato que podamos componer a partir de los hilos sueltos que ellos dejan. En ese caso, habremos de alguna manera mostrado el punto.

Bibliografía

Barbeito, Ignacio (1999), “La máquina de ficcionar”. *NOMBRES. Revista de Filosofía*, 13-14, 215-226.

Belgrano, Mateo (2020). “El peligro de los paradigmas. Una reflexión en torno a la interpretación de Giorgio Agamben de la crisis sanitaria COVID-19”. *Revista de investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales [RIHUMSO]*, 18, 139-153. <https://doi.org/10.54789/rihumso.20.9.18>

Benjamin, Walter. (1971). *Iluminaciones*. Madrid: Taurus.

Benjamin, Walter (2012). *El París de Baudelaire*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

- Canavese, Mariana (2015). *Los usos de Foucault en la Argentina: Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Chartier, Roger (1996). "La quimera del origen. Foucault, la Ilustración y la Revolución Francesa" en R. Chartier, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin* (pp. 13-54). Buenos Aires: Manantial.
- Dosse, François (2006). *La historia en migajas: De Annales a la "nueva historia"*. México: Universidad Iberoamericana.
- Foucault, Michel (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2018). *¿Qué es la crítica? Seguido de La cultura de sí: Sorbona, 1978 / Berkeley, 1983*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Ginzburg, Carlo (2008a). *El queso y los gusanos: El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Buenos Aires: Océano.
- Ginzburg, Carlo (2008b). *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Ginzburg, Carlo (2010). *El Hilo y las huellas: Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Levi, Giovanni (2018). "Microhistoria e Historia Global". *Historia Crítica*, 69, 21-35. <https://doi.org/10.7440/histcrit69.2018.02>
- Nogués, Guadalupe (2019). *Pensar con otros: una guía de supervivencia en tiempos de posverdad*. ABRE | El gato y la caja

Palti, Elías (2003). El “retorno del sujeto”: Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno. *Prismas – Revista de Historia Intelectual*, 7(1), 27-49.

Petrucelli, Ariel (3 de marzo de 2023). “Crítica de la política y la (sin) razón posmodernas”. Agencia Latinoamericana de Información (ALAI). <https://www.alai.info/critica-de-la-politica-y-la-sinrazon-posmodernas/>

Revel, Jacques (2005). *Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social*. Buenos Aires: Manantial.

Serna, Justo; Pons, Anaclet (2013). *La historia cultural: autores, obras, lugares*. Madrid: Akal.

Sztulwark, Diego (2021). Clase abierta: Breve historia de la investigación política en Argentina (de Rodolfo Walsh a Rita Segato). Una conversación con Diego Sztulwark. *El periodismo en Crisis. Cómo hacer investigación política en el s. XXI* [Clínica a cargo de Mario Santucho].

Villacañas Berlanga, José Luis y Castro Orellana, Rodrigo (2018). Prólogo: Fragmentos filosóficos, talleres históricos. En: Villacañas, José Luis y Castro, Rodrigo(eds.) *Foucault y la historia de la filosofía* (pp. 5-27). Madrid: Dado Ediciones.



Foucault en la frontera de las disciplinas. *Alcances metodológicos de la práctica histórico-filosófica*

Juan Pablo Padovani*

Introducción

La vasta producción intelectual de Michel Foucault ha dejado a lo largo de los años una serie de textos e intervenciones de carácter metodológico, que si bien no deben considerarse una obra cerrada y homogénea, proporcionan algunas *pistas de trabajo* que le ofrecen a la indagación histórico-filosófica un posicionamiento crítico y novedoso para la reconstrucción de sus objetos de estudio. La exploración de esta veta metodológica del pensamiento de Foucault difícilmente pueda ser exhaustiva, y aún cuando nos permitiéramos aspirar a una reflexión que pretenda abarcarlo todo, lo que encontraríamos a fin de cuentas no sería sino un ejercicio de pensamiento fragmentario, atravesado por los avatares propios de su despliegue temporal, y reformulado según la propia especificidad de los objetos sobre los cuales va centrando su atención. Reconociendo plena autoridad a las palabras de Foucault, no encontraríamos ni la obra que anhelamos, ni el autor que daría unidad y respaldo a la misma. Por esa razón, nos proponemos en este trabajo acercar una reflexión más modesta, que logre identificar y precisar algunas de esas “pistas” que entendemos constituyen el aporte de Foucault a la historia intelectual en sentido estricto, a la filosofía en sentido amplio, y a la disciplina histórica, en un sentido polémico.

En vistas de este objetivo general, nos enfocaremos puntualmente en *¿Que es la Crítica?*, conferencia dictada por Foucault a la Sociedad Francesa de Filosofía, en el año 1978. Por estos años (finales

* CIFFyH, UNC. juanpapablodovani@gmail.com

de los años setenta) encontramos que las reflexiones de Foucault gravitan de una manera muy particular sobre la cuestión de la *gubernamentalidad*. Estas reflexiones se articulan en torno a cierta recuperación de las influencias de la pastoral cristiana en la construcción de los modernos métodos de dominación, tensionando por varios frentes el problema de la *Ilustración* en tanto episodio intelectual que determina en buena medida los senderos por los cuales transita la modernidad filosófica. En este marco general, y en la citada conferencia en particular, Foucault realiza una serie de precisiones respecto de lo que considera una de las entradas posibles a este universo de problemas: la *práctica histórico-filosófica* entendida como estrategia de reflexión que permite volver sobre estas cuestiones nodales y rescatarlas en su pura *singularidad*. Esta particular formulación metodológica, constituye un modo de acceso a los conceptos centrales del pensamiento de Foucault, al tiempo que habilita una revisión profunda de sus principales apuestas teóricas.

Durante las siguientes páginas vamos a indagar sobre las implicancias de esta *práctica histórico-filosófica*. Procuraremos dilucidar qué tan consistente es en términos metodológicos, cómo se entrelazan en ella algunos conceptos centrales de la propuesta de trabajo de Foucault, y en qué sentido ella consigue distanciarse de cierto *modo de hacer filosofía* y de cierto *modo de hacer historia*. Finalmente, nos interesa enfatizar sobre su carácter de *práctica*, ensayando alguna hipótesis sobre cuál sería en este contexto de reflexión la *tarea*, *función*, *destino* y *posibilidades de la filosofía como tal*.

El problema

En la conferencia *¿Qué es la crítica?* se ofrece, a nuestro entender, una versión resumida de aquellas recomendaciones metodológicas que viene desarrollando Foucault en diferentes investigaciones e intervenciones. Intentaremos repasarlas en sus aspectos centrales.

Cómo ya hemos mencionado, adquiere especial importancia en este texto la idea de *gubernamentalidad*, un concepto a través de cuyo desarrollo Foucault ha logrado precisar lo que constituye a su entender los *problemas centrales de la modernidad*: la relación del *sujeto con la verdad y el poder*, los complejos sistemas de condicio-

namiento mutuo, y los diferentes momentos de la historia en los que estos sistemas han adquirido características *singulares*, emergiendo de la masa de hechos históricos con un carácter disruptivo particular. Foucault encuentra en esta idea de *gubernamentalidad* el germen de lo que podría definirse como *actitud crítica*, un modo particular de resistencia de parte de los sujetos a los diferentes regímenes de verdad-poder por los que se encuentran atravesados.

En paralelo, la lectura de la modernidad que se ensaya en este texto tiene como presupuesto central una revisión radical del fenómeno de la *Ilustración* en cuanto episodio intelectual y cultural, corriendo el eje de análisis *desde* la crítica en cuanto define posibilidades, límites y legitimidades del conocimiento científico en sí mismo, *hacia* la crítica entendida como movimiento intelectual que identifica la relación efectiva entre ese conocimiento y los diferentes mecanismos de coerción a los que se encuentra asociado. Podríamos decir que se opera un desplazamiento desde la crítica como categoría epistemológica, hacia la crítica en cuanto acontecimiento del orden de lo cultural.

Se busca saber cuáles son los vínculos, cuáles son las conexiones que pueden señalarse entre mecanismos de coerción y elementos de conocimiento, qué juegos de remisión y apoyo se desarrollan de unos a otros, que hace que tal o cuál elemento de conocimiento pueda ejercer efectos de poder asignados en un sistema semejante a un elemento verdadero o probable o incierto o falso, y qué hace que tal o cuál proceder de coerción adopte la forma y las justificaciones propias de un elemento racional, calculado, técnicamente eficaz, etc. (Foucault, 2018)

El interés por estos particulares mecanismos viene dado porque, desde los albores mismos de la modernidad, ellos subyacen a un movimiento que expande las estrategias de gobierno y control hacia todas las esferas de la vida de los individuos. El desafío consiste entonces en pensar el *poder* en un sentido histórico y filosófico, para entender cómo y a través de qué entrecruzamientos con el *saber* logra sistemas aceptables de condicionamiento sobre las prácticas de los sujetos. Es a partir de este modo de reflexión desde donde podríamos entender *la constitución histórica de lo que somos*. Nos preguntaremos, más adelante, si no es esta comprensión, en sí mis-

ma, toda la actitud crítico-filosófica a la que podemos y debemos aspirar. Antes de eso, nos detendremos en lo que constituye nuestro objetivo expositivo más inmediato, que es revisar las implicancias de estas afirmaciones de Foucault.

En el texto en cuestión Foucault pretende ahondar en lo que denomina una *práctica histórico filosófica*, esto es, un método que permite *ficcionar* una historia de modo tal que en ella tengan preeminencia y centralidad las relaciones entre *el saber, el poder y el sujeto*. Ahora bien, lo primero que deberá proponerse una práctica de este tipo, es hacer difusos los límites y restricciones teóricas que imponen las propias disciplinas (la filosofía, la historia, la historia de las ideas), diluyendo la especificidad de los objetos que forman parte de sus dominios de investigación. Deberá posicionarse cómo una práctica de resistencia hacia ciertos modos, actores e instituciones que han hegemonizado el saber filosófico y la práctica historiográfica. Quizá por esto, promediado su exposición ante la Sociedad Francesa de Filosofía, declara Foucault de manera audaz y provocadora, que los “desplazamientos” que él propone escandalizan por igual a filósofos e historiadores. (Foucault, 2018. p. 64) Es importante detenerse en estos desplazamientos, y tratar de valorar en su justa medida la atmósfera de polémica que atraviesa ésta y muchas intervenciones de Foucault.

Los desplazamientos

A lo largo de su trayectoria intelectual Foucault ha establecido un pensamiento de la singularidad. Lo que puede ser *pensado* es siempre una parcela de la realidad que se caracteriza por configurarse de un modo específico en torno a una determinada tensión entre el *saber* (entendido como un sistema de exclusión que define lo que puede ser dicho de manera legítima) y el *poder*, que en su auténtica dimensión empírica no es sino el conjunto de mecanismos que hace posible inducir y condicionar la conducta de los sujetos. Es en ese terreno *escabroso* de la historia donde se juega la cuestión de la verdad, y por lo tanto, donde deberá dirigir su atención el pensamiento filosófico para hallar lo que históricamente ha considerado su objeto.

Foucault se encarga de dejar en claro que la historia de esa verdad nada tiene que ver con el horizonte trascendental del pensamiento, ni con su despliegue racional y acumulativo a lo largo del tiempo. Tampoco puede meramente encuadrarse en la impronta cultural del desarrollo de las sociedades occidentales, ni en formulaciones históricas que indiquen cuándo se opera dentro del ámbito de lo verdadero y cuándo se está transitando por un camino errático, falaz, ilusorio o ideológico. No existe para la filosofía una correspondencia con un objeto o una realidad tal, como así tampoco ningún complejo sistema de causalidades que den fundamento al conocimiento genuino. Tampoco queda habilitada ninguna concepción donde el sujeto opere como elemento fundante y garante de la verdad. El pensamiento de la *singularidad* reenvía a toda aspiración filosófica a lidiar con los hechos, con la empiricidad y contingencia de los mismos, con *lo que son* en tanto acontecimientos.

Esos mismos hechos, desprovistos de razón y de sentido, emergentes de azarosas disputas de *poder*, son los que se constituyen como objetos de la investigación histórica. Su dimensión *acontecimental* es la que permite describirlos en su variante más radicalmente empírica, como episodios singulares que, en tanto señalan discontinuidades, echan luz sobre la compleja matriz de posibilidades y restricciones sobre las que se constituyeron *como tales*.

De esta manera se están relativizando dos nociones caras a los estudios históricos: la periodización y la causalidad. La primera, deja de constituir un *a priori* de la investigación para volverse un elemento contingente de la reflexión, maleable, en permanente revisión; incluso secundario y siempre provisorio. La causalidad, por su parte, pierde su carácter lineal y jerarquizado, convirtiéndose en una especie de red con un sinnúmero de ramificaciones e interacciones posibles.

La *práctica histórico filosófica* como propuesta metodológica implica desandar este camino en el que las fronteras de las disciplinas son necesariamente permeables, especialmente porque comparten una misma matriz de “confusiones”, que podría identificarse (reivindicando la inspiración *nietzscheana* que invade todo el trabajo de Foucault) con la sostenida tenacidad por la atribución de sentidos, correspondencias, fundamentos, cadenas causales, finalidades,

continuidades; esa búsqueda de salvoconductos hacia realidades universales que legitiman un relato que omite los cortes, las subversiones, las disputas, las exclusiones; que se evade de lidiar con la imbricación profunda entre la verdad, el poder, y el sujeto. Por estas razones es que Foucault se expresa en relación a la incomodidad que su razonamiento implica para los historiadores, en tanto *“desplaza los objetos históricos habituales hacia el problema del sujeto y la verdad, del que los historiadores no se ocupan”*, y para los propios filósofos, debido a *“ese efecto de caída, a ese retorno a la empiricidad que ni siquiera cuenta con el beneficio de estar garantizada por la experiencia interior”*. (Foucault, 2018)

Modernidad y filosofía

Pensemos ahora la filosofía tomando como punto de partida la idea del pensamiento filosófico como el pensamiento de la verdad, o de los modos posibles y legítimos del conocer; y de la compleja relación entre un sujeto soberano que conoce, y una dispersión de objetos que pueden ser reunidos en una experiencia del mundo. El sujeto, si es fundador del conocimiento, entonces posee la voluntad y las capacidades de establecer las condiciones (y concebir las limitaciones), para que esa operación se concrete.

Esta caracterización es especialmente atribuible al modelo crítico kantiano. Este proyecto, que constituye la referencia ineludible de lo que implica la modernidad filosófica para Foucault, establece las condiciones de todo conocimiento posible, con especial énfasis en lo referente a sus límites. Esto constituye en principio una novedad filosófica e invita a pensar que la idea de verdad o saber, o los procesos mismos del conocer, podrían quedar de algún modo merced de aquel espectro de cuestiones sobre las que Foucault viene insistiendo en cada uno de sus textos e intervenciones: la dimensión histórica de los saberes, la imbricación profunda de la verdad con relaciones y efectos de poder, y todo el entramado de prácticas que involucran a los sujetos, sus decisiones, sus disputas, sus filiaciones institucionales, etc. Decíamos, con este tipo de apertura podríamos encontrarnos, pero el caso es que no, que aquello en lo que hace pie la crítica kantiana como proyecto o modelo filosófico refiere a las ca-

tegorías fundantes del propio sujeto de conocimiento (¿cómo puedo conocer?) y delimitan la realidad pasible de ser conocida (¿sobre qué tipo de entidad puedo posar mi voluntad y mi capacidad de representación?). Digámoslo de este modo: la novedad kantiana dentro de la filosofía moderna viene dada por su reserva tanto para con las aspiraciones metafísicas del idealismo, como para con cierta ingenuidad empirista de los datos puros, pero no constituye un cuestionamiento de peso a lo que funda el conocimiento en la tradición occidental, ni a la ciencia moderna como paradigma del mismo. Por el contrario, la idea de racionalidad sale fortalecida del movimiento crítico kantiano, así como la objetividad de los procedimientos, el carácter acumulativo del conocimiento, o la primacía del sujeto. La tradición moderna, no hizo más que rubricar en la combinación crítica-ilustración esta omisión de las relaciones *saber-poder*, poniendo el énfasis en las discusiones en torno a los efectos no deseados de la racionalidad, la preeminencia de la técnica sobre cualquier otro proceso reflexivo, las desviaciones, ilusiones, los excesos, las legitimidades; pero no hay en la historia de filosofía o de las ideas, señalamientos sobre la relación fundamental (interna, constitutiva) de la verdad con el poder, y con los mecanismos de coerción y *gubernamentalización* que sobre esa relación se han ido entramando.

Esta complejización novedosa que opera la crítica kantiana no proporciona ningún indicio sobre lo que habita ese vasto territorio que se extiende desde los esquemas de percepción del sujeto hasta la constitución del conocimiento como tal, y su expresión en una idea, una teoría o una ciencia. Ya en la Prefacio a *Las palabras y las cosas* se advierte que Foucault está preocupado por ese territorio medio que hace posible la aparición de las ideas, la constitución de las ciencias, la formación de la racionalidad. Esa región, anterior a toda representación, donde los conocimientos “hunden su positividad”, y donde es importante pensarlos no en términos de su verdad u objetividad, sino en cuanto a sus condiciones de posibilidad. Esa región media es lo que se identifica en el pensamiento de Foucault con la categoría de *campo epistemológico* o *episteme*, y es el objeto de estudio de la reflexión de tipo arqueológica.

Estas apreciaciones tienen como objeto ese momento complejo de la modernidad que constituye la filosofía kantiana, pero Foucault

realiza observaciones similares en torno al momento fundacional de la modernidad, representado por la postulación del *cogito cartesiano*, especialmente. Descartes presenta al sujeto como el lugar donde “hace eclosión la verdad”, postulándolo como fundamento y garantía de todo conocimiento posible, como el lugar donde la racionalidad despliega su carácter universal, evadida de toda especificidad relacionada con el momento, el lugar o el enunciador mismo de esa verdad. Alcanza con poner en suspenso las afecciones circunstanciales del sujeto (el engaño de los sentidos, pero también de los conocimientos previamente adquiridos, los condicionamientos del lenguaje, las preocupaciones circunstanciales, las pasiones que afectan al sujeto) para que esta racionalidad haga lugar a la verdad. Este sujeto es una cosa, una sustancia, un punto fijo, una referencia inapelable. Por el contrario, entiende Foucault que ese sujeto no puede ser sino un *entramado de prácticas* operando sobre un cuerpo, que emergen a la superficie de un determinado modo, en un determinado momento. Prácticas de verdad y poder, de sujeción, de coerción, de exclusión, prácticas de gobierno sobre los otros y sobre sí mismo. Ni a priori, ni fundamento, ni originalidad, ni autenticidad; el sujeto es siempre el producto de todo aquello que está operando en él, aquello que lo está constituyendo como tal.

Nos parece entonces legítimo preguntar, ¿era posible para la tradición filosófica construirse en torno a otros interrogantes? Y para ser más precisos ¿podría desandarse el camino de la filosofía, de la modernidad a esta parte, abandonando la referencia monolítica al conocimiento y las garantías de una idea soberana de sujeto, y en cambio atender a cómo se articularon estos elementos en torno al centro de gravedad que constituye el poder? Aquí es donde toma fuerza nuevamente el Kant que a Foucault le interesa reconstruir como su propio antecedente filosófico, ese que encontramos en la respuesta a la pregunta *¿Qué es la Ilustración?* y que se complementa en las reflexiones sobre el acontecimiento de la Revolución (especialmente en *El Conflicto de las Facultades*). Para Foucault, ese Kant inaugura también una tradición, pero que no tiene como eje la teoría del conocimiento y la confirmación de una “analítica de la verdad”, sino que se constituye como una Modernidad que se problematiza a sí misma, a su propia temporalidad, y que emerge como el modo en

que el pensamiento se instala en las puras polémicas y conflictividades de un presente.

Este pensamiento que se deja interpelar por el hoy naturalmente deberá dar cuenta de los fundamentos empíricos de un decir, de aquel entramado de prácticas que, lejos de establecer universalmente la verdad o falsedad de un enunciado, apenas si pueden dar cuenta de su *aceptabilidad*. Que un enunciado sea aceptable, o que un saber sea posible, implica devolverlo de lleno al ámbito de la contingencia, singularizarlo, *acontecimentizarlo*, recuperarlo en su positividad. Esta aspiración foucaultiana, si bien modesta en su formulación, asesta un golpe preciso al ego filosófico de la modernidad, disolviendo sus certezas en un sinnúmero de múltiples experiencias socio-históricas azarosamente entrelazadas.

Llegados a este punto, podemos precisar algunas cuestiones y reformular algunos interrogantes. En primer lugar, es necesario reconocer en Foucault la vitalidad de esta crítica a la modernidad filosófica (a toda la filosofía). Esta crítica se asienta en una reformulación y una puesta en el centro de atención de la idea de poder. A partir de las reflexiones del autor, el poder constituye un elemento de primerísimo valor metodológico. La indagación por las múltiples configuraciones de las relaciones de fuerza, y su doble y permanente relación con los regímenes de verdad y con la constitución de los sujetos, nos invita a abandonar cualquier idea esencialista o centralista del poder y adentrarnos en los múltiples procesos que dan forma a un determinado momento histórico. Es importante destacar aquí la dimensión productiva que Foucault le atribuye al poder, por sobre la dimensión meramente represiva, que es la que de un modo u otro ha afincado en la tradición filosófica, especialmente en la filosofía política desde Hobbes en adelante. Cualquier concepción jurídica del poder pierde de vista aquello que más específicamente lo constituye: las técnicas y economías de su ejercicio, las estrategias de resistencia, la capacidad de producir discursos y de inducir acciones. De igual modo, el análisis centralizado del poder tiende a resaltar su consumación (estado, soberanía, totalitarismo, dominación de clase) por sobre su circulación. En este sentido, la insistencia de *pensar desde el poder*, es el modo de comprender cómo a la trama de lo social subyacen las múltiples y singulares tensiones que hacen en

algún momento particular emerger un tipo de sujeto, una idea, una ciencia, un discurso, una resistencia. La indagación por las condiciones empíricas de estas emergencias, es lo que Foucault postulará cómo la dimensión genealógica del análisis.

Ahora bien, y en segundo lugar, ¿Qué elementos tiene Foucault para sostener que una tradición filosófica que decida pensar su propio devenir en estos términos pueda tener a Kant entre sus principales referentes? Es cierto que la crítica kantiana postula entre sus premisas fundamentales la necesidad de prevenirnos contra los excesos metafísicos, para lo cual se apoya sobre la idea de los límites, en tanto ellos expresan las condiciones de posibilidad de todo aquello que podemos conocer, hacer y esperar. Y es cierto también que esa crítica (que es crítica de la razón) es acompañada por un ideal de ilustración que pondera la mirada del filósofo sobre su propio tiempo, sobre las inquietudes de su presente histórico. Pero no podemos dejar de observar, aunque no sea esta la ocasión de desarrollarlo, que los textos e intervenciones kantianas en las que se da forma a esa idea de ilustración, no abandonan nunca la pretensión de postular a la Razón misma como la garante de ese proceso gradual, progresivo e ininterrumpido por el cual los hombres se valen de sí mismos, se convierten en sujetos autónomos. Este proceso, además, es de carácter universal, impregna todo tiempo histórico (aun cuando no se tenga conciencia de ello), respondiendo a una causalidad teleológica y conduciendo a una meta que no es sino la plena adecuación de la humanidad a las reglas de la Razón.

Preguntamos entonces, ¿existe entre crítica e Ilustración un desfasaje tal como el que Foucault advierte en ¿Qué es la crítica? La filosofía moral de Kant, la política, o su teoría del conocimiento, ¿implican de algún modo cuestionar la primacía del sujeto o soberanía del conocimiento racional tal y como hemos visto que pretende hacerlo Foucault? La idea kantiana de límites ¿puede ser interpretada como reticencia, desconfianza, o recusación a ciertos mecanismos de gobierno? Más allá de la disputa por el legado kantiano, la cuestión de fondo pasa por identificar los desplazamientos metodológicos que implica este reposicionamiento del autor dentro de la tradición. Intentaremos decir algo en relación a esto sobre el final de este trabajo.

Otra historia para la filosofía

En el apartado anterior hemos revisado el posicionamiento metodológico de Foucault contra cierta tradición disciplinar de la filosofía, esto es, el delineamiento de ciertas estrategias para una *práctica histórico filosófica* a partir del señalamiento de ciertas cegueras en las que tenazmente ha permanecido estancada la filosofía del sujeto, o la teoría del conocimiento moderna. Ahora bien, ¿Qué se puede decir en este sentido de los supuestos y *modos* de los historiadores? ¿Qué mirada sobre la historia reclama Foucault para constituir esta perspectiva crítica sobre el presente que ilumine de otra manera los eventos del pasado?

Durante toda su trayectoria intelectual, Foucault se mantuvo en una relación polémica con la historia como disciplina. En principio porque, desconociendo abiertamente algunos de sus presupuestos disciplinarios, se embarcó en el estudio de objetos atípicos, complejos, muchas veces definidos arbitrariamente por su propio posicionamiento interpretativo en relación al pasado, y abordados desde una perspectiva que insistió en la idea de *filosofar* los estudios históricos, procurando que graviten sobre los temas que a su entender articulan el discurso histórico. Dicho en sus propios términos, una historia *ficcionada*, “que esté surcada por la cuestión de las relaciones entre las estructuras de racionalidad que articulan el discurso veraz y los mecanismos de sujeción ligados a él”; esto es, la relación (filosófica) *entre saber, poder y sujeto*. Que esta relación opere como el centro de gravedad de cualquier inquietud que movilice especulaciones hacia el pasado, es para los historiadores, cuando menos una distorsión metodológica. Para Foucault, en cambio, es la única manera de responder a la cuestión ¿Que somos actualmente? ¿Qué parte de nuestros pasados nos constituyen actualmente como estos sujetos que somos?

No es un elemento a subestimar que sean estas las preguntas a las que Foucault está intentando dar forma en esta etapa de su vida intelectual. Al tiempo que sus reflexiones profundizan en la cuestión de la *gubernamentalidad*, se empiezan a hacer presentes con fuerza las tesis relacionadas con la *ontología histórica de nosotros mismos*. En tanto sujetos que formamos parte de una actualidad y en

tanto somos capaces de preguntarnos de manera crítica por nuestro presente, toda relación con nuestro pasado será resignificada a partir de indagar cómo el pensamiento y las prácticas humanas hacen posible la emergencia de un sujeto particular, afectado por cierto tipo de racionalidad y sometido a determinados mecanismos de coerción; con la libertad para elegir estratégicamente sus conductas pero al mismo tiempo condicionado para concebir modos de acción radicalmente alternativos. A fin de cuentas, un sujeto que se constituye en la contingencia de sus experiencias históricas.

Esta especificidad metodológica, esta *práctica histórico-filosófica* que pretende reinterpretar la idea de sujeto en sus relaciones con cierto régimen de verdad y poder, acompaña un movimiento que tiende a poner en cuestión los tradicionales “cortes” o períodos de la historia clásica, abriendo paso a un acercamiento por estratos. Esto es, de acuerdo al nivel de análisis en el que la investigación decida enfocarse, la *periodización* será diferente, y podrá ir modificándose conforme se vaya ajustando el objeto de estudio. No existe una *periodización per se*, así como no existe un trazo lineal de la historia que permita individualizar el acontecimiento particular, aislarlo, neutralizarlo y finalmente subsumirlo en un relato global. Por el contrario, Foucault nos invita a pensar que cada acontecimiento abre un registro propio, atravesado por nuevas y múltiples relaciones, por lo cual la discontinuidad es la regla del análisis histórico, no su excepción ni su anomalía. La *periodización*, que en un abordaje histórico “clásico” constituye uno de los puntos de partida metodológicos, es en Foucault el resultado, siempre provisorio, de un espectro de entrecruzamientos casi imposibles de delimitar *a priori*. En este sentido, el análisis histórico deberá permanecer en el ámbito de la pura immanencia, de lo singular, y en términos metodológicos, de lo descriptivo. La voluntad de construir recortes de larga duración para que los hechos empíricos respondan a un criterio explicativo o a un modelo de relato causal encadenado, debe abrir paso a una práctica historiadora que se apropie de la discontinuidad como criterio de encuadre de su objeto de estudio, y que a partir de ello elabore las series temporales que le puedan corresponder.

El otro principio puesto en cuestión es, como habíamos anticipado, la idea de *causalidad* que opera en la historia. En *¿Que es la*

crítica?, Foucault identifica tres elementos constitutivos de esta idea que dejan de ser operativos si se piensa en términos de discontinuidad: la remisión explicativa a una instancia última, la jerarquía intrínseca a todo sistema causal, y la idea de necesidad o inevitabilidad. Resultaría imprudente imputar a toda práctica histórica operar con una idea tan radical de causalidad; de hecho el cuestionamiento de Foucault parece ir dirigido más precisamente a cierto *modo general* de la concebir la historia, o a cierto *estilo* en las formulaciones ontologizantes que la filosofía hace de ella. Esto es, el foco de la acusación sería más bien la filosofía de la historia (de corte hegeliano, positivista, marxista, etc.) que la práctica historiográfica en sí. De todas maneras, vale destacar que en esa crítica a la idea de causalidad es donde se posiciona Foucault para advertir que pensar la singularidad implica un abordaje causal en modo de *red*, con relaciones múltiples, interacciones variables y determinantes heterogéneos. Involucra un ejercicio de pensamiento que haga inteligible esa singularidad, que exponga los elementos empíricos que constituyen sus condiciones de posibilidad, y no que aspire a determinar cómo respondería a una determinada unidad causal.

El recurso a la causalidad en la historia opera para Foucault como una “*escapada hacia la forma pura*”, un “*recurso fundador*” que permite “*rodear, reducir, borrar*” lo discontinuo en la historia, para salvar un encadenamiento racional de los acontecimientos. Y para conservar también el carácter soberano del sujeto de conocimiento. Ya en 1968, en una respuesta al Círculo de Epistemología, Foucault advertía cómo funciona esta idea de continuidad en el quehacer histórico:

Querer hacer del análisis histórico el discurso de lo continuo, y de la conciencia humana el sujeto originario de todo saber y toda práctica, son dos caras de un mismo sistema de pensamiento. En él se concibe el tiempo en términos de totalización, y la revolución no es otra cosa que una toma de conciencia. (Foucault, 2013)

Esta confluencia de la historia como continuidad y la filosofía como filosofía del sujeto es un hecho que Foucault verifica en la tradición, más precisamente en los modos en que la tradición ha consolidado una determinada manera de abordar los episodios de su propio desarrollo histórico. Conviene ser precavidos en relación a

cuánto peso pueden tener estas interpelaciones para el quehacer de los historiadores, pero no debemos pasar por alto que constituyen un modo particular y consistente de posicionarse en el cuadro de la historia intelectual.

La subjetividad crítica

La apuesta teórica desarrollada por Foucault en *¿Qué es la crítica?* debe entonces ser leída como un abanico de reflexiones que vienen a proponer un método de trabajo innovador para la historia intelectual, marcando un distanciamiento particular con la tradición de la filosofía moderna, y rechazando un cierto modo *general* de “hacer historia”. En este apartado final, procuraremos precisar el sentido de esas críticas de Foucault, especialmente en lo que refiere a la historia de la filosofía. De igual manera, y en lo que a la filosofía respecta, intentaremos ensayar algunas respuestas en torno a las inquietudes iniciales que versaban sobre su función, destino y condiciones de posibilidad.

La crítica foucaultiana parte de la recuperación y reformulación de la pregunta kantiana por el presente. ¿Qué somos actualmente? ¿Cómo hemos llegado a constituirnos históricamente en esto que somos? ¿Qué relación debemos establecer con el pasado para que pueda este presente referenciarse en él con sentido? Estas preguntas son el punto de partida metodológico: la *práctica histórico filosófica* encuentra su sentido en la problematización del presente y la reflexión debe orientarse naturalmente hacia el *pensamiento* y sus productos (los discursos, los saberes, las disciplinas, etc.), pero entendido como una práctica entre otras tantas que afectan a los sujetos y las sociedades a lo largo del tiempo. Este doble énfasis en el pensamiento y las prácticas, recorre insistentemente todo el derrotero teórico de Foucault, y podría formularse en una serie de preguntas o señalamientos metodológicos: ¿Qué prácticas de verdad y poder salen a la luz cuando se interroga un hecho histórico en su singularidad? ¿Cuál es la lógica de aceptabilidad de ciertos discursos y prácticas? ¿Cómo es posible que ciertas cosas sean dichas y ciertas acciones ejecutadas? ¿Cuáles son los indicios que advierten sobre el origen de un determinado régimen de verdad? ¿Qué tensiones im-

pone el sujeto sobre la articulación de esa verdad con mecanismos de poder? Las huellas sobre las que desandar estos interrogantes ponen al *pensamiento*, en cuanto fuerza que produce cosas, en un lugar de fuerte reivindicación metodológica. Sin embargo, para poder indagar acerca de él, es importante tomar distancia de la lógica origen-continuidad-totalización que impera en la vieja historia de las ideas, al tiempo que reconocer que el pensamiento en cuya historia queremos reparar no se agota en sus representaciones discursivas, y mucho menos en la primacía hegemónica de los textos. La historia de la filosofía, a veces identificada por Foucault con la historia de las ideas, procura una identidad entre la representación y los textos (y por ello permanece en la dinámica de atribuciones que gravitan sobre las nociones de obra y autor), y subsume todo el “excedente” en conceptos tales como antecedente, contexto, o tradición. El modo en que Foucault toma distancia de esta lógica constituye la especificidad de su aporte a la historia intelectual y a la polémica con los modos de hacer historia.

En primer lugar, porque nos propone un tipo de indagación que problematiza el presente, pero evitando el anacronismo de atribuir sentidos actuales a cuestiones del pasado. Más bien, se promueve una práctica que logre identificar marcas, huellas, experiencias del mundo cuyas potencialidades explicativas se subordinen, no a un relato finalista, sino a un trabajo de investigación que haga aparecer los juegos de fuerza que han favorecido la emergencia de una particular configuración de saber y poder, de verdad y dominación; así como las posibilidades de identificar, a partir de ello y en la plena dispersión de los acontecimientos, la formación de un determinado tipo de subjetividad.

En segundo término, trata de ratificar que es en la historización de las modernas modalidades de pensamiento y su cristalización en saberes, regímenes de verdad, disciplinas, ciencias, sistemas jurídicos y morales, donde se manifiestan estas marcas constitutivas de nuestros modos de ser y hacer contemporáneos, no como proyección de significaciones ideales, sino como una amalgama de experiencias múltiples, heterogéneas y contingentes, más emparentadas con disputas acotadas y coyunturales que con al despliegue de una

racionalidad capaz de discernir a lo largo del decurso histórico entre la verdad y el error.

Finalmente, reivindicar el carácter abierto y permeable que toda configuración histórica del pensamiento muestra para con una diversidad de prácticas no reducibles al discurso, y la consecuente articulación de una red causal compleja que amplía el ámbito de estudio hasta abarcar los más ínfimos detalles, los más sutiles episodios, cada afirmación, tensión y desviación, en fin, la empiricidad en su acepción más radical.

A través de estas observaciones, de fuerte impronta nietzscheana, Foucault ajusta cuentas con un modo de concebir y abordar los estudios históricos. En lo que respecta a la filosofía como tal, la referencia que continúa operando en este texto en particular es, como ya hemos dicho en varias oportunidades, Kant. La discusión en torno a crítica e Ilustración permite a Foucault ubicar también a la filosofía dentro de este doble juego de actualidad e historicidad. La demanda que el discurso filosófico no puede ignorar tiene que ver con la necesidad de enriquecer su perspectiva con datos efectivos de la realidad. El discurso filosófico no será ya el lugar privilegiado desde donde discutir la verdad en su dimensión trascendente, pero sí es a partir de él que se puede identificar en la historia un conjunto de elementos de conocimiento (saber), iluminar la relación que mantienen con ciertos mecanismos de coerción, y a partir de allí enunciar las condiciones de aceptabilidad de un régimen de verdad. Esta descripción se corresponde a grandes rasgos con la mirada arqueológica que Foucault defiende durante toda su trayectoria intelectual. Si a esa dimensión arqueológica, que nos permite ver cómo es posible que funcione un determinado sistema de verdad-poder (y vale aclarar que este sistema debe efectivamente funcionar o haber funcionado como tal, debe ser rescatado en la singularidad de su acontecer histórico, no en sus puras condiciones trascendentales), agregamos la pregunta por la procedencia, o la emergencia de ese régimen; o sea, si indagamos por la multiplicidad de causas que pueden tener como efecto ese régimen, entonces estaremos dando al análisis también una dimensión genealógica (emergencia que omite la referencia al origen, porque desestima el ordenamiento jerárquico de las causas).

En esta línea, cabría preguntarse por la especificidad no ya del discurso o el razonamiento filosófico, sino de la *práctica filosófica* entendida no en el marco de una definición abstracta vinculada a la búsqueda de la verdad, ni de una definición metateórica en relación a los procedimientos del razonamiento verídico, sino pensando en ella como una *actividad*. Como la construcción *por capas* de una perspectiva desde la cual el sujeto puede diagnosticar sus propias condiciones de constitución como tal. Hemos señalado que la conferencia *¿Qué es la crítica?* es representativa de una etapa del pensamiento de Foucault en el cual se problematiza la modernidad desde la particular relación que se establece en ella entre la verdad, el poder y el sujeto. La particularidad de este período viene dada por la expansión en todos los terrenos de la vida social de estrategias que tienden al gobierno de los individuos. En este sentido, la preeminencia de un pensamiento que consiga posarse sobre el presente, pero recuperando la historicidad que lo constituye, habilita a pensar la construcción de una perspectiva crítica, esto es de sospecha y resistencia, que permita al sujeto un nuevo posicionamiento frente a la sujeción a la que queda sometido por el singular juego de fuerzas que se plantea entre los saberes y los mecanismos de coerción. Esto es, si bien la modernidad postula una soberanía del sujeto de conocimiento, ella implica sin embargo un tipo de sujeto *atrapado* en sus relaciones, delimitado por regímenes que exceden la pura relación con la verdad. Es allí donde la actitud crítica se hace sentir cómo un llamado a la resistencia. No se trata de pensar en términos de anarquía epistemológica o rebelión política, sino en una actitud que aboga por constituir una matriz interpretativa desde la cual identificar los elementos que han constituido este *presente así y tal como lo transitamos*, y encontrar en la puja de fuerzas que atraviesan todo tiempo histórico, una subjetividad capaz de reinventarse ante cada nuevo juego de saber y poder.

Bibliografía

Castro, Eduardo (2023) *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Chartier, Roger (1996). *Escribir las prácticas: Foucault, de Certeau, Marin*. Buenos Aires: Manantial.
- Chignola, Sandro (2018). *Foucault más allá de Foucault: Una política de la filosofía*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Dreyfus, Hubert & Rabinow, Paul (2017). *Michel Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Monte Hermoso.
- Foucault, Michel (2018). *¿Qué es la Crítica? Seguido de La cultura de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2008). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Foucault, Michel (2010). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Michel (2008). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial
- Foucault, Michel (2013). *¿Qué es usted profesor Foucault? la arqueología y su método*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, Michel (2011). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Veyne, Paul (2014). *Foucault. Pensamiento y Vida*. Barcelona: Paidós.



Atrévete a enseñar filosofía. Nueva visita a *¿Qué es la Ilustración?*

Alicia Loforte*

Introducción

En 1983 y 1984 Foucault escribe, sobre el final de su vida, dos versiones de un breve texto que, en diálogo con Kant llamará *Qué es la Ilustración*.

En la primera versión de 1983, al iniciar su reflexión se formula algunas preguntas: ¿Cuál es mi actualidad? ¿Cuál es el sentido de esa actualidad? ¿Qué hago yo cuando hablo de esa actualidad?, y fundamentalmente ¿Qué es lo que en el presente le da sentido a la reflexión filosófica?

Algunos de los hilos de discusión que se van tejiendo entre los planteos kantianos y la lectura que de ellos hace Foucault nos mueven en este caso a extender la trama de interrogaciones sumando otras que nos interpelan como docentes de filosofía, y que pensamos encuentran aquí un marco para su problematización, a saber: ¿cuál es el sentido de enseñar filosofía hoy? ¿Cómo concertar en la enseñanza la preocupación del presente con la transmisión de la historia de la disciplina, la tradición, el canon? ¿Cómo recuperar las obras del pasado sin perder de vista el presente como eje de sentido?

¿Puede la genealogía como perspectiva teórico metodológica aportar alguna línea de abordaje que evite en la enseñanza la elección dicotómica y excluyente entre una reproducción cristalizada del canon, que no se entrame con el presente de los sujetos, y un pensar el presente vacío de su construcción histórica, donde la tradición disciplinar se pierde, o se recupera bajo la forma del anacronismo?

Nos proponemos entonces retomar algunas de las herramientas que devienen de ese diálogo de Foucault con Kant en el cual la tradición kantiana, que asociaremos en buena medida a los ideales

* CIFFyH, FFyH, UNC. aliloforte@gmail.com

de la escuela como institución moderna, es re-tomada a la vez que transformada.

La modernidad entendida como una actitud para con el presente y en ese sentido la Filosofía como discurso de/sobre la modernidad nos abre la posibilidad de cuestionar su presencia como asignatura escolar y propiciar algunas formas de abordaje para problemas que son tradicionales en la enseñanza de la Filosofía.

Como institución de los estados modernos, la escuela, acorde al ideal ilustrado kantiano, sostuvo la necesidad de la transmisión del conocimiento experto, científico. Este conocimiento, en tanto ha construido su legitimidad a partir de la definición de un uso adecuado de la razón, que se atiene a los límites que ella misma se da, es el que permite la autonomía necesaria para su uso público (es decir, libre) y el advenimiento de la “mayoría de edad”. El paulatino debilitamiento de una concepción moderna de la razón, así como de los fundamentos trascendentales del conocimiento, tendrá consecuencias importantes. La renuncia a la concepción universal de la razón deja al dispositivo escolar vacío de su pretendido ideal emancipatorio original (decimos emancipatorios sólo como aspiración a la autonomía de la razón para su autodeterminación). En esa línea recuperamos algunas interrogaciones y problemas que siguen mostrando su tensión en el presente.

¿Qué se debería-podría enseñar?, ¿el canon, la historia, la crítica del presente, la práctica del filosofar? Por otra parte, ¿qué se querría decir con eso? Procuraremos en este escrito abrir algunas líneas en esa dirección.

“Sapere aude” y el ethos moderno

“Dimidium facti, qui coepit, habet: sapere aude, incipe” [Quien ha comenzado, ya ha hecho la mitad: ¡atrévete a saber! ¡empieza!],

Horacio, Epístola II, *Epistolarium liber primus*.

Con este imperativo, heredado de Horacio, Kant, en su conocido artículo de 1784, *Respuesta a la pregunta qué es la Ilustración*, llama a abandonar nuestra culpable minoría de edad y a ser libres por medio del uso de la Razón

No sabemos cuánto Kant tenía presente a Horacio cuando escribía, pero el párrafo completo de Horacio hace referencia justamente a la importancia de esos ejercicios con uno mismo, que se han señalado como fundamentales en la filosofía antigua. En esta epístola, que Horacio le escribe al joven Máximo Lolio, dice:

Y por qué,
si algo te hiere el ojo te das prisa a quitarlo, y si algo
te roe el alma lo difieres para el año siguiente?
Medio hecho está lo que se inicia: atrévete a ser sabio;
comienza. Quien posterga la hora de vivir rectamente,
como el rústico espera a que desagüe el río: pero éste
se desliza y se deslizará turbulento por siempre.

Aquí el traductor elige “ser sabio” y no saber, pero en cualquier caso todo el texto es una exhortación a tomar acción sobre uno mismo, eso que Foucault después llamará prácticas de sí.

Kant en este texto instará al uso de una razón que deberá constituirse como libre a partir de un proceso de ilustración, es decir, de acceso al saber experto. Como sabemos, en la teoría de Kant ese saber experto, (docto), que busca recoger la enciclopedia, estará constituido por el conocimiento que podrá considerarse válido si se atiene a los límites que la razón misma se ha dado y por ende estará constituido por juicios sintéticos a priori.

Tenemos entonces que el mandato kantiano de valerse del propio entendimiento no apela simplemente a un espontáneo coraje y voluntad, sino también a un trabajo que debe hacer cada uno: se requiere que nos ilustremos y así consigamos nuestra “mayoría de edad”, trabajo que es individual, indelegable y que nos condena a una culpable dependencia si no lo abordamos.

En su lectura de Kant, Foucault (1984) remarca ciertas ambigüedades en el texto para referir a la salida de la minoría de edad, por ejemplo que ésta (salida) es un proceso, pero también una tarea y una obligación.

Acorde con esta idea de “tarea”, Kant en su Pedagogía sostiene la necesidad de disciplina e instrucción como dos procesos necesarios

y concomitantes: La disciplina va a ser la que impida que el hombre, llevado por sus impulsos animales, se aparte de su destino de “humanidad”. Si la disciplina es meramente negativa, y es necesaria para apartar al hombre de la animalidad, la instrucción por el contrario será la parte positiva de la educación. Someter al niño desde temprana edad a la disciplina e instrucción será lo que le permita acceder a su humanidad, a través del control de sus impulsos animales o salvajes. En esta línea del pensamiento kantiano, la pedagogía, como disciplina e instrucción, está desde el comienzo involucrada con la posibilidad del uso libre, público de la razón, pero también con su uso privado, en tanto aprendemos desde la disciplina a sujetarnos a las normas (de la razón, claro).

Kant también va a señalar en la *Crítica de la razón pura* que la razón humana necesita una “disciplina para poner coto a sus excesos” y que es justamente la libertad la que produce los desvaríos y excesos de la razón. Toda la pedagogía kantiana va a estar atravesada por este problema. Esta razón, accionando dentro de sus propios límites, será la que funde, como dijimos, la posibilidad de un conocimiento legítimo que autorice al uso privado de la razón. A su vez el requerimiento del uso público de la razón sostenido en la necesidad de un proyecto que es igualmente político, se compromete con la constitución de un estado “ilustrado” para el cual se necesitarán ciudadanos.

Foucault al retomar el texto kantiano destaca que “hay Aufklärung cuando hay superposición del uso universal, del uso libre y del uso privado de la razón” (1984), y a continuación se pregunta por cómo entonces se podría garantizar el uso público de la razón. Volverá entonces sobre la cuestión de que el proceso de la ilustración no es solamente una prescripción para cada individuo, sino también un problema político. En ese registro entiende que la respuesta pasa por el contrato del despotismo racional que pretendía que el uso público y libre de la razón podía ser garantía de obediencia, en tanto las leyes del estado fuesen conformes a la razón universal.

Quizás con cierto carácter anticipatorio, muy pocos años después de que Kant publicara *Qué es la Ilustración*, en 1799, Francisco de Goya presentaba su aguafuerte “El sueño de la razón producen monstruos”, tal parece que el sueño ilustrado que soñaba Kant, pre-

sentaba sus limitaciones desde el inicio y la razón será mayormente concebida, apenas un tiempo después, no como facultad universal y natural sino como producción discursiva histórica, sin un fundamento trascendental.

Pese a que el ideal de autonomía de la razón parece haber sido poco convincente, (ya lo ilustraba Goya), es este punto uno de los que intenta recuperar Foucault. El ethos filosófico es para él una actitud en relación con los límites, y de eso trata la crítica kantiana, de los límites dentro de los cuales la libertad podría darse. Foucault propone renunciar a esos límites y realizar la inversión positiva del planteo: ¿Qué cuestiones que se nos presentan como necesarias, universales, obligatorias son en realidad singulares, contingentes y en realidad coacciones arbitrarias? Parece que la Filosofía deberá ocupar ese lugar de crítica del presente que inauguraba como problema Kant en su texto. Foucault señala que aparece aquí la cuestión del presente como acontecimiento filosófico, al cual pertenece el filósofo. Es decir, si la Filosofía es una práctica discursiva que tiene su propia historia, se estaría preguntando por su propia actualidad discursiva. Se podría decir que se sitúa a la filosofía en el tiempo. El filósofo es remitido a reconocerse no ya en una tradición o en la comunidad humana en general, sino en un “nosotros” del que forma parte y que debe ser interrogado. Para Foucault esta forma en que el filósofo debe hacer una interrogación de esa actualidad de la que forma parte es lo que puede permitir pensar a la Filosofía como discurso de la modernidad y sobre la modernidad. Esto lo llevará a proponer a la modernidad como un ethos, una actitud que supone una relación especial con el presente.

¿Qué pasa hoy? ¿Qué es ese ahora dentro del cual estamos unos y otros y que define el momento en que yo escribo? la originalidad de Kant está en estas preguntas, y no porque sea la primera vez que la filosofía se formula alguna interrogación sobre el presente, sino porque es la primera vez que esta pregunta se dirige a pensar el sentido de la filosofía dentro de esas determinaciones que se pudieran reconocer en el hoy, distinto de pensarlo al interior de alguna teleología temporal.

Como señala Chignola (2014) a partir de Kant la tarea urgente de la filosofía es “proporcionar la respuesta al interrogante ¿en qué

punto estamos?, no para descubrir algo de nuestro presente en relación a una historia universal, sino para rechazar eso que descubrimos ser.” Deberíamos entonces intentar despejar cuál es ese “nosotros” cultural que nos contiene en un determinado presente.

Ahora, ¿cómo hacemos para encontrarnos con el nosotros presente, desde sus condiciones históricas de emergencia?

No se tratará de captar el sentido de épocas pasadas, ni de encontrar una teleología en la historia. Tampoco deberíamos interpretarlo desde la falacia presentista, donde pretendemos encontrar en el pasado los problemas en términos del hoy. Tampoco podemos suponer que los problemas del hoy tienen su núcleo en algún pasado lejano, y por ende un desarrollo, que deberíamos recorrer hasta el hoy que sería la meta de esa marcha direccionada hacia su finalidad y que desplazaría a cualquier otro fenómeno a la periferia (finalismo). Nada de esto es para Foucault escribir la historia del presente.

Para explicarla y caracterizar el ethos moderno, recurre a la figura de Baudelaire. A él se le ha sabido atribuir el uso de la palabra modernidad para describir el estilo de vida urbano alocado, fugaz. En su obra “el pintor de la vida moderna” dirá que “cada época tiene su porte, su mirada, su gesto” y caracterizará a la modernidad como “*lo transitorio, fugitivo, contingente la mitad del arte cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable*”.

Esta frase lleva a Foucault a analizar que la actitud de la modernidad no refiere simplemente a sumergirse en una colección de momentos y vivencias sino de captarlos en lo que hay de eterno en el instante presente. Para Baudelaire el artista debe capturar ese presente en su obra. Foucault dirá que se trata de captar lo heroico en el presente pero no como un hecho de sensibilidad sino de voluntad, voluntad de heroificar el presente.

Esta “heroificación” deberá distinguirse del “vagabundeo”, caracterizada como actitud de quien se sumerge en el mero placer del momento y se contenta con la mera colección de instantes y recuerdos. Por el contrario el hombre de modernidad es quien pone en juego la tensión entre realidad y libertad para producir una transfiguración o transformación de ese presente, que no equivale a su destrucción. De igual modo, esta transformación como caracterización de modernidad, será también algo a realizar sobre uno mismo.

Creo que en ese sentido es que Foucault recupera también lo que es la Revolución para Kant. Un acontecimiento. Un signo de su tiempo, pero en ese signo lo que se destaca no es el estrépito, la grandilocuencia, ni siquiera el triunfo o el fracaso del evento. Lo que destaca es el entusiasmo colectivo y silencioso. La simpatía de quienes incluso no están directamente involucrados. “una simpatía de aspiración que bordea el entusiasmo”. Las preguntas por la *Aufklärung* y por la voluntad de revolución serán a su entender los modos de Kant de interrogar su propio presente.

Desde este lugar entonces Kant estaría inaugurando según Foucault, una segunda manera de la crítica en la filosofía moderna y contemporánea; no ya una analítica de la verdad, que defina los criterios y límites del conocimiento verdadero sino otra que refiera a la actualidad y al campo de las experiencias posibles, lo que Foucault dará en llamar una ontología del presente (y de nosotros mismos), tradición en la que inscribe a Hegel, Nietzsche, la Escuela de Frankfurt y a él mismo.

El viejo dictum kantiano (el ethos moderno y la filosofía)

Pese a la celebración del presente que parece emerger de *Qué es la Ilustración* la herencia kantiana en lo que respecta a pensar el lugar de la historia (como disciplina) y de la filosofía y su enseñanza es más compleja. Una de sus frases siempre citada es que no se puede enseñar filosofía sino a filosofar, disyunción reiterada en múltiples contextos cuando se trata de la enseñanza de la filosofía, apelando a la autoridad de Kant más que a una comprensión del dictum al interior de su obra:

El joven que ha terminado su enseñanza escolar ha sido acostumbrado a aprender, a partir de ese momento piensa que va a aprender filosofía lo cual es imposible, ya que lo que tiene que aprender es a filosofar.” (Kant, *Crítica de la Razón Pura*).

Y luego:

De la distinción hecha en los conocimientos racionales según que son objetivos o subjetivos se sigue en cierto modo que se puede aprender filosofía sin saber filosofar. Aquél que quiere ser filósofo debe acos-

tumbrarse a hacer libre uso de su razón y no a un ejercicio de imitación mecánico.” (Lógica, parte III).

El acuerdo ideal entre la filosofía y la razón, y entre el uso público y el privado de la misma, es reconstruido por J. Derrida en “Cátedra vacante”, donde se hace una lectura de “El conflicto de las facultades” que puede contribuir para enmarcar lo dicho por Kant. Derrida destaca el paralelismo que hace Kant entre las facultades de la razón, que demarcan sus límites para legitimar el conocimiento, y las funciones de las Facultades de la universidad pública, que necesitan hacer lo propio, en el marco de la razón de Estado, donde la facultad de Filosofía queda como encargada del uso público y libre de la razón, autónomo del Estado y las otras facultades, sometidas al uso privado.

Estaría entonces planteándose la pregunta sobre ¿cómo es la censura una cuestión de la razón?

Para Derrida la política kantiana, desarrollada a lo largo de sus tres grandes críticas, es una empresa que instala un poder censurante, la razón de estado, al mismo tiempo que se busca delimitar, circunscribir ese poder desde una razón heterogénea: la razón pura. Ese poder que traducido institucionalmente es el de la Facultad de Filosofía.

En esta puesta de límites donde el filósofo se vuelve legislador, realiza un acto que determina la forma que deben adoptar los contenidos legítimos, pero no es un acto de enseñar algún contenido, o donde alguien aprenda, no es una cátedra real sino ideal, vacante, dirá Derrida. La Filosofía como acto legislador no se puede aprender, es la forma y los fines de la razón.

Por el contrario el maestro real se torna un funcionario sometido a los límites diseñados por el filósofo ideal, en tanto funcionario del estado. Esto, porque desde el punto de vista del sujeto que conoce, el filosofar, conocimiento histórico, proviene de los datos, mientras que el conocimiento de la filosofía pura, de los principios de la razón. Al ser datos, los contenidos de la filosofía se enseñan y aprenden escolarmente como una imitación de la razón. Esto explica que Kant indique luego que en la Facultad sólo se pueda enseñar historia de la filosofía y se ubique a la filosofía junto a las ciencias de la historia. En

conclusión, la didáctica se juega en la oposición empírico/trascendental, contenido/forma; entre la posibilidad de enseñar y aprender de memoria las obras de otros como datos empíricos y la imposibilidad de aprender los principios trascendentales de la razón.

Si pensamos la crítica del humanismo como un eje del pensamiento de Foucault, encontramos otra peculiar manera de continuidad con el programa kantiano. Kant en *Qué es la ilustración* y *El conflicto de las facultades* insiste en darle un “lugar” a la censura, defendiéndose de ella y buscando el reaseguro de la libertad y la autonomía para la Filosofía, como Facultad inferior (puesto que no manda, no ejerce cargo de gobierno), el auto gobierno, la relación de autonomía con la norma será la que dicte la propia razón práctica, la conciencia moral universal. Recordemos que Kant en este texto distingue las Facultades Superiores: Teología, Derecho y Medicina, que coinciden con objetivos del gobierno sobre el pueblo: El bien eterno, el bien civil y el bien corporal; y la Facultad de Filosofía, que se compone de dos departamentos: el de la ciencia histórica, que engloba la historia, la geografía, la filología y las humanidades en general, y las ciencias racionales puras, que incluyen las matemáticas y la filosofía puras, la metafísica de la naturaleza y de las costumbres.

Foucault renunciando a la idea de una naturaleza humana que porta una conciencia moral universal, y a cualquier dimensión trascendental de la razón, vuelve a buscar la autonomía del sujeto pero a través de una desujeción que ya no es de una externalidad que se impone a la razón, sino de la externalidad que se nos presenta como razón en tanto nos constituye y por ende nos gobierna.

El conocimiento, en tanto discurso y particularmente el de las ciencias sociales y humanas, es constitutivo de la subjetividad en la medida en que “sujeta” al individuo a un determinado régimen de verdad. En ese sentido se entiende que las ciencias humanas y los sujetos se constituyen mutuamente. La filosofía no puede por lo tanto ser el lugar del uso de la “razón libre”, ni la encargada de dirimir la verdad. La “razón” ya no será una condición necesaria para la emancipación de los individuos, ni el conocimiento “experto” necesario para su uso “libre”, sino que más bien pasará a ser considerada como parte de diversos entramados (dispositivos) que sujetan al individuo de determinadas formas.

En ese sentido la autonomía sigue siendo lo que se pretende, pero las sujeciones contra las que se luchan cambian su localización. De la búsqueda del uso libre de la razón a la búsqueda del sujeto que pretende desmarcarse, desujetarse respecto de alguna “razón” que lo constituye. La relación con la norma en tanto límite sigue siendo lo que define a la Filosofía como crítica y a la crítica como ejercicio de la libertad, pero en un sentido podría decirse que inverso.

El ethos moderno y la Escuela

Podemos decir que el mandato de “sapere aude” condensa en buena medida lo que podríamos llamar ideales emancipatorios de, al menos, la versión kantiana de la ilustración, en tanto que nos promete la libertad si nos apropiarnos del conocimiento, de aquél que ha construido su legitimidad a partir de un uso adecuado de la razón, que se atiene a los límites que ella misma se da, y permite su uso público.

En este contexto la escuela será la institución que, en los nuevos estados modernos, se deberá hacer cargo de esta tarea de ilustrar, introduciendo en el conocimiento experto a las nuevas generaciones, sobre las cuales se deberán sostener estos nuevos estados. Este proyecto no incluirá sólo la instrucción sino también, como se requería en la “Pedagogía” un disciplinamiento que será tanto moral como epistémico, es decir pondrá en juego una disciplina que incluye no sólo un ordenamiento de los cuerpos sino el pensar y razonar dentro de los límites indicados. Esta obediencia a la ley, tanto de la razón, como del estado (institución) permitirían la consecución del ciudadano ilustrado. El triunfo de este dispositivo no fue espontáneo, pero quedó instalado en la modernidad occidental y la escuela se instituyó sin excepciones en todos sus estados, con el mandato de difundir la enciclopedia. En este cometido las disciplinas se reconvertirán en asignaturas escolares. Surgirá así el curriculum como la construcción derivada de estos mandatos.

Las primeras apariciones de este término latino se dan en el siglo XVI, al interior de la pedagogía protestante, preocupada principalmente por la selección, ordenamiento y secuencia de todos estos saberes que debían ser enseñados. Paradójicamente su implementación masiva a través de la escolarización no se produjo en occi-

dente hasta el siglo XX, cuando ya se habían levantado preguntas y sospechas sobre sus funciones reales y la idea kantiana de que la instrucción y el conocimiento docto nos permitirían la autonomía de la razón, no resultaban tan convincentes.

Sin pretender aquí hacer un análisis de las complejidades de la historia de la escuela moderna, podríamos decir que una vez que la categoría de poder va infiltrándose en la de razón y ésta ya no representa esa dimensión kantiana donde el límite es condición de posibilidad y garantía del pensamiento libre, sino por el contrario la prueba de su determinación, el valor del conocimiento es interpelado y su cuestionamiento se traslada también desde el campo de las disciplinas al de las asignaturas escolares. El curriculum centrado en las disciplinas ya claramente no es el mejor camino para un uso “libre” de la razón, sino que más bien parece centrarse en la parte del ;Obedeced!, pero vaciado de su garantía kantiana.

Son múltiples los desarrollos en investigación educativa, a partir de las herramientas provenientes de la obra de Foucault que analizan la escuela como institución disciplinaria, su estructura panóptica, el gobierno de los cuerpos y las relaciones de poder en el vínculo docente alumno. Se diría que se volvieron un lugar común de la crítica a la institución, (no siempre realizadas con demasiado rigor investigativo); sin embargo, las asignaturas escolares como discurso a través del cual circula poder y se construyen cierto tipo de subjetividades, pensamos, sigue siendo un lugar a continuar desarrollando en la crítica al dispositivo escolar.

En primer lugar habría que recordar que las asignaturas no son un mero “recorte” del campo disciplinar. Como bien han desarrollado algunos teóricos como Bernstein, no hablamos de un repertorio de textos y contenidos sino de una *gramática* donde un discurso primario (la disciplina en cuestión) es reorganizado y distribuido en un campo de reproducción discursiva, y donde intervienen otros discursos (pedagogía por ejemplo). Hablamos también de un campo de producción y reproducción social donde las prioridades políticas son a su vez fundamentales.

En este marco se puede sostener que el curriculum, en tanto que discurso, goza de autonomía textual (al decir de Dussel) y procesa de formas diversas, los mandatos políticos, pedagógicos, los desarrollos

científicos y distintos elementos del universo cultural tomando elementos de estas esferas y recolocándolos en términos de dispositivos de enseñanza aprendizaje.

Estos procesamientos nos darán como resultado un nuevo discurso. Su “autonomía” es tanto de la disciplina a enseñar, como de los discursos pedagógicos, psicológicos o políticos aunque estará en relación con todos ellos tendrá sus propias pretensiones de verdad y legitimidad acerca de aquello que debe ser enseñado obligatoriamente a todos los futuros ciudadanos, y que asumirá como forma dominante la de asignatura escolar.

I. Goodson sostiene una posición muy crítica al decir que el currículum estructurado por disciplinas propende a la transmisión lineal de un canon cristalizado (de la disciplina convertida en asignatura), que como mero ejercicio de comprensión de la palabra autorizada de los “expertos” contribuye a la construcción de un sujeto pasivo, (obediente) toda vez que la relación con el conocimiento es sólo de sujeción al discurso de ese “otro” autorizado.

Si lo traducimos a términos foucaultianos, podría decirse que se propone desde esa forma de enseñanza una relación de sometimiento a un régimen de verdad previamente legitimado, donde el sujeto no está autorizado a intervenir. Lo que podría leerse como el resto del modelo kantiano vaciado de su posibilidad emancipadora.

En una de sus varias definiciones Foucault ubica a la crítica en el conjunto de relaciones que entran el sujeto, la verdad y el poder. Esta referencia puede resultar particularmente fértil para analizar a su vez las relaciones que se proponen entre el sujeto y el conocimiento en la escolaridad toda vez que el conocimiento, colocado en el lugar de lo que porta la verdad, invita a alguna forma de sujeción, sujeción a alguna verdad, y en este proceso, cual sea la “forma” de sujeción elegida, conlleva una forma de subjetividad producida como efecto. Ahí encontramos una particular fuerza en la crítica de Goodson, que entrama con nuestros planteos.

Atrévete a enseñar

La pregunta kantiana acerca de qué puedo saber será así reinscripta por Foucault en términos de lucha de poder. En “Qué es la crítica” se

pregunta: ¿De qué excesos de poder, de qué gubernamentalización tanto más inaprensible cuanto más se justifica mediante la razón es responsable históricamente esta razón?, ¿...qué uso de la razón puede acarrear unos efectos en cuanto al abuso el ejercicio del poder y en consecuencia al destino concreto de la libertad?

La crítica al humanismo y a la razón natural universal nos deja frente a la cuestión de la gubernamentalidad, y a la labor crítica como la práctica del arte de no ser gobernados, al menos no de una única manera. Pero también habíamos señalado antes que para Foucault el ethos moderno es una actitud de crítica del presente, tarea que es indicada como propia de la filosofía en cuanto discurso.

Queda entonces por plantearnos la pregunta específica sobre ¿cuál sería el lugar que podría pretender la Filosofía como asignatura escolar en este registro? ¿De qué formas podría contribuir a una labor crítica, si es que puede hacerlo?

No pretendemos aquí plantear alguna suerte de aplicativo o instrucciones, toda vez que esto es prácticamente imposible, sobre todo como lectores de Foucault. No obstante, si creemos que es posible avanzar sobre algunas líneas para pensar el lugar de la filosofía en la enseñanza y las formas de subjetividad que se producen cuando la pensamos (a la filosofía) como un ethos en relación con los límites.

Los límites siempre nos remiten al nosotros presente, pero el presente y la posibilidad de bordear al menos sus márgenes involucren siempre al pasado como su condición de posibilidad. Retomando lo que planteamos antes, esta historización del presente no trata de la repetición de lo ya escrito, sino que implica en primer lugar un diagnóstico de la situación actual, la identificación de un ritual de poder o política tecnológica del cuerpo, algo que identificamos en el nosotros presente, en un campo acotado de cuestiones.

Pensamos a la construcción de una memoria y una historia como lugares activos, productores, no de recepción pasiva de un pasado ya escrito o un legado. Los pasados suelen ser múltiples. Puede pensarse a modo de ejemplo, lo sucedido desde mediados de los 70, cuando se comienza a trabajar sobre la historia de las mujeres. Ese “pasado”, que no estaba en los libros ni en los relatos oficiales, por el contrario se iba construyendo desde un presente interpelado por las luchas del feminismo.

Se propondría entonces un interés centrado fundamentalmente en las formas de nuestra constitución como sujetos a partir de distintas tecnologías de poder, prácticas culturales, disciplinas. Esta perspectiva, si bien no está propuesta para la enseñanza abre horizontes para pensarla y sobre todo para revisar algunas antinomias tradicionales que se presentan en la enseñanza de la filosofía.

Es recurrente encontrar hoy en la fundamentación de distintas propuestas de enseñanzas, la distinción kantiana entre filosofía y filosofar, pero sobre todo para sostener programas que evitan un eje de planteos históricos y proponen distintos ejes “problemáticos” como promotores de la actividad del filosofar.

Puede defenderse algo del espíritu de este tipo de propuestas en tanto evitarían que la filosofía se remitiera en su versión escolar, asignaturizada, a ser lo que en términos de Foucault llamaríamos un mero “comentario”. Recordemos que el comentario es esa función del discurso donde todo puede decirse pero a condición de que no se diga nada nuevo. Si la Filosofía se vuelve un comentario de sí misma, de su propio canon en un momento dado, pareciera que ya no habría acontecimiento, entendiendo que algo del orden del acontecimiento emerge allí donde hay un lugar para la novedad, para lo no necesariamente derivado de una cadena causal determinada. La posibilidad de la libertad, de lo nuevo. Y es que no intervendría allí ningún presente que la despertara de su sueño eterno de discurso pasado.

Sin embargo, pretendemos recuperar la idea de que el presente es construido, y emerge desde una temporalidad. En ese sentido la filosofía y el filosofar, es decir la enseñanza por problemas y el ingreso de los desarrollos de la historia de la disciplina necesariamente se conjugan.

En esa línea puede proponerse un trabajo de indagación desde un presente compartido, problemas donde se involucren las prácticas culturales, discursos o dispositivos en los cuales nos encontramos siendo “sujetados” y desde los cuáles podamos interrogar al pasado, no para reconstruir “su verdad” sino para encontrar las nuestras.

El reconocimiento más o menos común de un nosotros que nos incluye como parte de ese problema nos aleja de una perspectiva de sujeción alienada a un régimen de verdad previo, como se sugiere

en las críticas al curriculum estructurado desde las disciplinas, pero nos permite un diálogo con la tradición y una indagación desde ella. Buscar las condiciones de constitución de esto en lo que nos reconocemos y nos problematiza no siempre significará transitar por el camino lineal de las historias consagradas de la disciplina y de los textos célebres sostenidos por la tradición, o quizás sí, no lo sabemos, pero necesariamente el filosofar estará, se encontrará, en un recorrido temporal.

La búsqueda de aquellas sujeciones que pueden ser franqueadas, el poder pensarse sujetado de otra manera, pueden ser una mutación de aquel ideal de un presente heroico que se entusiasma con la revolución y no renuncia a la voluntad de valerse de su entendimiento, incluso para trasvasarlo.

Elegimos comenzar con una cita de Horacio, que (como buena parte de la filosofía antigua) remarca la necesidad de una vida filosófica, donde el discurso cobre vida. En la misma línea Kant supo distinguir la filosofía “escolar” (que se queda en la pura especulación) de los “filósofos del mundo” interesados en la práctica. Foucault diluirá la distancia entre discurso y acción señalando que el discurso produce los objetos y los sujetos que producen el discurso. Buenas razones para pensar que hacer filosofía y enseñar haciendo filosofía no es algo independiente de ese discurso que llamamos filosofía.

Bibliografía

Baudelaire, Charles (1999), *El pintor de la vida moderna*. Madrid: Taurus.

Chignola, Sandro (2014), *Foucault más allá de Foucault*. Buenos Aires: Cactus.

Derrida, Jacques (1985), “Cátedra Vacante: Censura, Maestría y Magistralidad”. En *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona: Paidós, 1990/1995

Foucault, Michel (1996), *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: La Piqueta.

Foucault, Michel (2018), *¿Qué es la Crítica?* Buenos Aires: Siglo XXI.

Goodson, I. (2000), *El cambio en el curriculum*. Madrid: Octaedro.

Horacio (2008) *Sátiras y Epístolas*. Madrid: Gredos.

Kant, Immanuel (1984), *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada.

Kant, Immanuel (2003), *El Conflicto de las facultades*. Madrid: Alianza.

Kant, Immanuel (2004), "Respuesta a la pregunta *¿qué es la ilustración?*". En: *Filosofía de la historia*, La Plata: Terramar.



Enseñanza de la filosofía, crítica, utilidad y canon

*Paulo Martínez Da Ros**

Introducción

En la presentación de este libro se hace mención a dos seminarios dictados durante los años 2021 y 2022. Allí, entre otras cuestiones, quienes participamos nos preguntamos por las formas y modalidades de la enseñanza de la filosofía, su tradición y su historia.

A propósito de la relación entre la filosofía y su historia, se orquestó con demasiada facilidad y soltura, un posicionamiento distante de una enseñanza “canónica” de la disciplina –esto es, un cuestionamiento a una historización lineal y teleológica en su interior como objeto privilegiado de transmisión a las nuevas generaciones–. No dejó de resultar llamativo, sin embargo, el interrogante que consultaba por aquellas condiciones que sostienen y organizan hoy la posibilidad de que tal “canon” y tal distancia sean postulables.

La emergencia de esta pregunta no otorgó un margen para la aceptación de aquella eventual posición “canónica” en la enseñanza, pero sí deslizó un manto de sospecha sobre las representaciones que anidan en su crítica en tanto esta se autorepresenta como antagónica en cada uno de sus puntos: por ejemplo, si en aquella priman los autores masculinos “padres de la filosofía” que organizan racionalmente su Historia, en esta se piensa o bien en autores o autoras marginales o bien directamente en no abordar la categoría de *autor*; si en aquella hay una representación lineal de problemas propios de cada “época filosófica”, en esta se piensa problemas/ejes que subvierten la linealidad y la teleología; si en aquella se enseñan los sistemas filosóficos de nombres consagrados, en esta se enseña sin más “a filosofar”; etc.

Pero podríamos preguntarnos, ¿canon y crítica son dos nociones efectivamente opuestas e irreductibles, o podemos reconocer

* CIFFyH, UNC. mdarospaulo@gmail.com

algunos puntos de encuentro? ¿Puede ese posicionamiento “anti canónico” expresar en realidad no la espontaneidad de un filosofar sin ataduras, sino más bien la condensación de una serie de reglas estrictas que hacen hoy a algo así como un “canon de naturaleza crítica” en filosofía? ¿Es esta postura, y no precisamente la canónica, la modalidad actual y privilegiada del hacer y transmitir filosofía?, o incluso, ¿existe realmente ese canon postulado desde una lectura crítica como un lugar de enunciación con peso propio al interior del campo disciplinar? Es decir, ¿sigue siendo real esa caracterización del canon filosófico como algo frente a lo que debemos estar alertas?

En el presente escrito quisiera detenerme en la indagación de algunos aspectos que estas preguntas permiten imaginar, suponiendo así que se ofrece una continuidad a las discusiones que se llevaron adelante en dichos seminarios. No sólo por la intención de reponer –si esto acaso es posible– el valor de algunas reflexiones allí brindadas en torno a la pregunta por la transmisión de la filosofía en el nivel obligatorio de la escolarización, sino también por su posible vínculo con el curriculum universitario y la percepción que de la disciplina misma se tiene, tanto en ámbitos académicos como no académicos. Espero, también, compartir una serie de reflexiones que, si bien existen por una experiencia puntual y precisa, son motivo de algún interés que la excede en tanto tal. Al menos, intentaré ofrecer a quien se preste con responsabilidad al ejercicio de transmitir filosofía o el saber filosófico, un conjunto de interrogantes, problemas y alguna que otra pretensión polémica que anime la revisión y el diagnóstico de la propia práctica.

Sin embargo, antes de trabajar en el desarrollo propiamente dicho de este texto, quisiera explicitar, en orden a facilitar la lectura, la estructura argumental de lo que sigue a continuación.

En primer lugar, me detendré en algunas consideraciones sobre la hipotética realidad de un canon en la enseñanza de la filosofía. Para ello me valdré de una lectura no pormenorizada de algunos Diseños Curriculares provinciales y de algunas definiciones de carácter federal sobre los contenidos priorizados para la Educación Secundaria. Aun reconociendo su distancia para con la filosofía realmente enseñada, expresan éstos un registro escrito sobre el que es posible extraer notas valiosas de interés para pensar la delimitación

disciplinar, lo que queda dentro y lo que queda fuera de ella. Además, este recorte en el objeto de estudio no pretende inscribirse en el interior de una discusión pedagógica o curricular, sino más bien en una de orden filosófico. Buscará indagar qué de la filosofía y su definición puede ser reconocido a partir de este lugar de enunciación y análisis. Y si bien anteriormente y de forma imprecisa e introductoria mencioné una posición generalizada afín a la crítica del canon, me preguntaré en sentido estricto en qué medida es posible reconocer si existen un conjunto de reglas discursivas que en la actualidad lo definen como tal, o si lo que encontramos en su enseñanza en la actualidad merece otro nombre. Valdrá, en tanto consideración final, identificar si dicha posición responde a la existencia de un canon real o no.

En segundo lugar, quisiera pensar a qué necesidades obedece ese estado de la situación. Es decir, cuál es su utilidad (a qué condiciones responde y sobre qué escenario actúa) y cómo está ligada a una definición conceptual interna del saber filosófico. Pero también de qué modo se encuentra implicada en un conjunto de cuestiones que exceden al saber filosófico y sus disputas internas. Mi posición final será la siguiente: la filosofía encuentra hoy su razón en el hacer preguntas, en las preguntas por el auge, el esplendor y el ocaso de aquellos conceptos ordenadores que antes se ocupaba de definir. El saber filosófico, en lo que respecta a la organización de su enseñanza, comulga con su sentido en la preservación y reproducción de una actitud filosófica, antes que en el trabajo con y por un corpus definido.

Finalmente, vale la pena explicitar que, si bien este texto es deudor de un conjunto de lecturas y discusiones nutridas a propósito de una selección de obras del filósofo francés Michel Foucault, no pretende ni una recopilación ni una observación de conformidad a sus afirmaciones y posiciones. Por el contrario, es a la continuidad de aquellas discusiones de los seminarios mencionados, que todo lo que sigue continuación se siente fiel.¹

¹ Vale precisar que, en el presente texto, y siguiendo lo mencionado en este párrafo, indicaré los conceptos ligados a textos, entrevistas o publicaciones de Michel Foucault con cursivas. Mención especial merece el término “crítica” o “crítico”, de uso extendido en el ámbito educativo pero también central

Diseños curriculares: entre la prescripción y la invención de una serie propia

Podría decirse que los diseños curriculares de la educación obligatoria son el resultado de cálidas pero circunscritas discusiones. Quizás más circunscritas que cálidas. Sus variaciones y sus cambios en ocasiones parecen no decir mucho, o puede que no digan mucho si no vienen acompañados de Resoluciones o MEMOs que precisen, orienten, dirijan una serie de contenidos que, en función de su prioridad pedagógica, deben ser enseñados con disciplina. Por razones de evidente contexto e inútil necesidad de aclaración, sugiero tener presente que las definiciones del Diseño Curricular de Filosofía no revisten en general la importancia propia de una disciplina que, en exclusiva, sea merecedora de un MEMO ministerial, salvo, claro, que se le mencione como parte integrante de un vasto e impreciso conjunto de disciplinas y espacios curriculares que, a la sazón de una buena voluntad ordenadora y madura para la dirección educativa, componga una familia epistémica de dudosa filiación. Así filiada, la filosofía suele incluirse en el área encargada de enseñar Ciencias Sociales, o intuitivamente considerarse la heredera correlativa de Psicología o Sociología, al servicio de Lengua y literatura, o propuesta para proyectos compartidos con Ciudadanía y Participación o Ciudadanía y política.

Pero también sucede que quienes con cierta ingenuidad creemos en lo que decimos y pensamos, y en especial quienes bajo este proceder nos dedicamos además a la filosofía, es decir, a su estudio y/o a su transmisión, muy probablemente hayamos llegado a las filas de

en el último período de producción de Michel Foucault, y asunto neurálgico en varios capítulos de este libro. Para ser francos, ambos usos guardan una relación confusa que quizás convenga medir en su justa distancia: cuando se haga mención a la idea foucaultiana, se lo indicará con cursivas y se entenderá por crítica el análisis de los vínculos entre el poder, el saber y los sujetos, las relaciones de gobierno y resistencia que se establecen en cada momento y la pregunta por la constitución histórica de lo que somos. Por el contrario, la crítica tal como es entendida en los diseños curriculares, hace mención a una actitud de recelo frente a lo establecido en términos sociales y culturales, a un ejercicio de desnaturalización de lo dado, dando a entender que la formación escolar en general fomenta la construcción de una ciudadanía con la capacidad de cuestionar los supuestos conservadores de nuestra sociedad.

su formación universitaria (su profesionalización) motivados por el supuesto de que la filosofía tiene algo para decir; que merece la pena ser conservada, transmitida, legada en tanto tal, y distinta de todas aunque en diálogo con cada una de las disciplinas que conforman los saberes escolares.

Y si bien esta caracterización puede presentarse un tanto superficial, vale asumir que la filosofía en cuanto es enseñada expone un orden que puede diferir del orden de su circulación y producción académica universitaria (lugar por excelencia de la definición del canon disciplinar). Así, se podría reconocer sin arriesgar demasiado que existe un orden propio de los claustros universitarios, y otro, diferente, similar u alternativo, que tiene su propia historia y que es organizado por otros actores, no necesariamente profesionales de la filosofía, pero que hace de la filosofía enseñada un espacio autónomo de circulación de prácticas y discursos.

Para el caso específico de la provincia de Córdoba, el último Diseño Curricular elaborado y publicado (al momento de realizar este escrito) corresponde al año 2012, aunque haya percibido luego algunas actualizaciones generales vinculadas a ajustes areales, que incluyen, entre otras disciplinas, al Espacio Curricular Filosofía. Pero por lo que aquí reviste interés, dicho Diseño postula y caracteriza al saber filosófico como problematizador de la tradición. Esto es, ligado en modo directo a un ejercicio crítico que despliega su fundamentación pedagógica entre el desarrollo de capacidades y la formación ciudadana:

La filosofía, como un género particular de conocimiento, se caracteriza por ser un saber problematizador que frente a la tradición, al pensamiento dogmático y las respuestas legitimadas por el criterio de autoridad, instala la sospecha y el cuestionamiento, la creación de nuevas categorías conceptuales, el juego agónico y dialógico de confrontación de ideas, potenciando así el pensamiento crítico. En el contexto de la escolarización de la disciplina, el desarrollo de estos valores y capacidades es esencial para fortalecer el pleno ejercicio de la ciudadanía en el marco de los desafíos que plantea la consolidación de las democracias latinoamericanas en un mundo crecientemente globalizado. (DC, 2012, pp. 206)

A su vez, se organiza en cuatro ejes/problemas: (I) El problema del conocimiento, (II) El problema antropológico, (III) El problema

de la ética y la política y (IV) El pensamiento argentino y latinoamericano. Cada uno de ellos se interroga por asuntos que nuclean un conjunto de aprendizajes definidos por su asociación, a su vez, a un abanico posible de asuntos sociales y humanos. Así, importa, ante todo, el lazo entre “la realidad” (sic) y “el pensamiento filosófico” (p. 210). Antes que un ida y vuelta, la filosofía es pensada como un saber que puede ofrecer –si recorremos su vasta historia–, algunas herramientas para comprender dichos problemas.

Llama la atención, también, que a lo largo de toda su Fundamentación y sus Orientaciones para la enseñanza no se indica ningún nombre propio representativo de su historia como disciplina. Tampoco autoridades que acompañen y respalden la posición desde la que se enuncia. El saber es reorganizado, así, no en función de autores, sino en función de problemas sobre los que la filosofía puede en alguna medida brindarnos respuestas. Sí figuran, por cierto, filósofos, aunque en la Bibliografía, y sin mayores precisiones sobre sus modos y estrategias de uso para los respectivos ejes. Entre esos nombres hay curiosas sugerencias y llamativas ausencias: Kant pero no Hegel, Aristóteles aunque no Platón. Una gran presencia de nombres franceses ligados al llamado pensamiento “postestructuralista”, y una ausencia de nombres alemanes (Salvo Heidegger y Arendt). Entre los argentinos, con curiosidad se lee el nombre Carlos Disandro y su *Nimio de Anquín*, Filósofo junto a dos publicaciones de Carlos Astrada. También se puede encontrar a algunos referentes “continentales” y nombres fuertes del pensamiento latinoamericano: entre estos últimos a Arturo Roig, Leopoldo Zea y Enrique Dussel.

Más allá de Córdoba, pueden reconocerse o identificarse algunas otras prescripciones curriculares en idéntica o armónica sintonía. En Mendoza (2015) o en Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2015), y también, por ejemplo, en Santa Fe (2014), se leen con facilidad definiciones muy similares: todas vinculan la filosofía a un saber de carácter “problematizador”, “desnaturalizador” y “antidogmático”; un saber a partir del cual se puede cuestionar la realidad con o sin apoyo directo de la tradición que la constituye. En el Diseño de Santa Fe, por caso, se menciona que “[s]i bien se posibilitará un acercamiento a los saberes de la tradición, no se trata de bajar el nivel del saber erudito para acercarlo a los estudiantes” (2014, p. 225), o en CABA

–mención aparte, Diseño lacónico si los hay–, se indica que “se buscará mostrar el carácter cuestionador de la filosofía sobre los modos de pensar, las prácticas, los valores y las instituciones” (2015, p. 188).

Se trata no tanto de una desestimación de la tradición y “los grandes filósofos” como sí de una reivindicación de que aquello que define a la filosofía es un posicionamiento y una actitud, que consisten en desplegar ese punto medio entre el desarrollo de ciertas herramientas y habilidades cognitivas con la formación ciudadana en las sociedades democráticas contemporáneas. Se presenta una jerarquía clara: la definición de la filosofía es, antes que su historia y los elementos que la puedan constituir, un filosofar, una práctica que se presenta a sí misma como inherentemente crítica. Además de esto, y sin explicitar nombres propios, se reitera la organización de algo así como un corpus problemático. Tanto en Córdoba, como en Mendoza y CABA, hay coincidencias: (I) Antropología filosófica, (II) Teoría del conocimiento, (III) Ética y política y (IV) Pensamiento argentino y latinoamericano. Sólo en el caso de Santa Fe la organización incluye dentro del eje que indaga sobre El problema antropológico, los contenidos ligados a la filosofía y la ética y política, pero con el añadido, en dicho conjunto, del estudio de la estética como una subdisciplina filosófica.

Por otra parte, encontramos otras prescripciones curriculares de un tono o una impronta sutilmente diferente, aunque conserven el corpus problemático mencionado, con mínimas variaciones. Si nos permitimos agrupar a todas las anteriores ya mencionadas como deudoras del Diseño Curricular de la provincia de Córdoba (atendiendo al año de publicación, siendo esta la primera en presentar esa estructura y ese cuadro curricular), en el caso de las Provincias de Buenos Aires (2011) y Tucumán (2015) resulta identificable una diferencia: la de la construcción de un texto que le propone a la disciplina una discusión en términos explícitos sobre aquello que la constituye. Ambos textos buscan reponer al canon y al ejercicio crítico en la disciplina filosófica como asuntos a clarificar a la hora de definir su lugar de enunciación, y lo hacen además de las definiciones en torno a los contenidos y los aprendizajes de capacidades argumentativas para la formación ciudadana (por cierto, similares al resto de los Diseños).

El de Buenos Aires lo hace mediante un abordaje explícito de la tensión entre la filosofía y su propia historia:

Para poder delimitar la definición de contenidos de enseñanza de la materia Filosofía en la Escuela Secundaria es necesario, en primer término, develar los sentidos que guarda la voz filosofía ya sea si se la interpreta como el sustantivo –la filosofía– o como el verbo –el filosofar– en tanto esta distinción comporta sustanciales diferencias en el orden de la enseñanza.

Esta distinción cuenta, a su vez, con una historia en el interior de la propia historia de la disciplina. Sus referentes más destacados son Kant y Hegel. El primero, frente a la imposibilidad de contar con un sistema filosófico único y cerrado, aceptado como verdadero por todos los filósofos, se declaró partidario de concebir a la filosofía como la actividad propia del ejercicio de la razón. Del lado contrario, se encuentra la posición de Hegel quien, en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*, sostuvo no solo la imposibilidad de hacer filosofía fuera de la historia de la filosofía sino también su identidad: la filosofía es su historia. (2011, p. 10)

Y continúa:

Llevada al ámbito de la enseñanza de la disciplina, esta dicotomía puede ser –y ha sido– interpretada en dos sentidos. Tomada en un sentido *fuerte* postularía que así como se puede estudiar historia de la ciencia o aprender ciencia, de la misma manera se podría estudiar historia de la filosofía o aprender filosofía en la escuela, como si se tratara de una disyunción excluyente. La interpretación *débil*, por el contrario, sostendría que la historia de la filosofía y el filosofar pueden coexistir como dos alternativas en la enseñanza de la disciplina, en tanto la historia de la filosofía se entienda como un espacio con el cual se dialoga desde el presente y sus problemas con las respuestas elaboradas por los filósofos del pasado.

En el presente Diseño Curricular se asume la interpretación *débil* de esta dicotomía que supone, en primer término, adoptar en la enseñanza un concepto de filosofía en tanto práctica reflexiva y crítica para definir, en segundo lugar, una manera de enseñarla asentada en el hacer, en la construcción crítica de un proceso de indagación y de investigación que involucra tanto al docente, quien la propone como a los estudiantes que junto con él la llevan adelante. (Ídem)

Por otra parte, en el Diseño de Tucumán encontramos lo siguiente:

La transformación que acontece en aquellos que juntos hacen filosofía, se trata más de una cuestión actitudinal frente a la supuesta obviedad del mundo que de un asunto de contenidos teóricos. Lo que hace valioso el ejercicio de la filosofía en la escuela secundaria es su capacidad para estimular actitudes problematizadoras y transformadoras de la realidad, que implican un saber hacer desde la pregunta y la duda. Esto significa un cambio de perspectiva, un giro en los abordajes que diluyen la premisa de que hay asuntos o temas estrictamente filosóficos porque se aprende que no son los temas en sí, propios del terreno filosófico, sino que hay modos filosóficos de abordaje que son los que vale la pena ejercitar. (2015, p. 98).

Y más adelante:

La filosofía requiere una actitud interrogativa o problematizadora como así también una referencia histórica a las diversas posiciones que prevalecen en torno a determinadas cuestiones. Un enfoque que recae únicamente en los problemas de la filosofía sin ninguna conceptualización es insuficiente, al igual que un enfoque basado solamente en un recorrido histórico por autores sin ningún tipo de problematización. La enseñanza de la filosofía en la escuela secundaria intenta propiciar una búsqueda que es personal y colectiva al mismo tiempo, acompañada por la formulación de problemas y por la lectura crítica de textos filosóficos. (Ídem)

En ambos Diseños se encuentra la explicitación de un debate, de un asunto que es, antes que curricular, disciplinar (aunque no se niegue luego esta traducción hacia problemas específicos de la didáctica filosófica). Sumado a ello, si en el texto de la provincia de Buenos Aires se evidencia que el problema de la enseñanza disciplinar se arrastra desde un debate que es, en términos históricos, propio de la filosofía moderna (el punto de inscripción es la distancia entre dos autores de enorme reconocimiento, ni más ni menos haciendo de un ejercicio retrospectivo la razón de la organización misma de su enseñanza hoy), en el caso del texto de Tucumán lo hace por medio de un marco establecido bajo la consideración de que la enseñanza de la filosofía se constituye como subdisciplina legítima dentro de la filosofía misma (se menciona, para ello, a Alejandro Cerletti, Walter Kohan y Vera Waksman). Desde estas referencias, el texto del currículum recupera un filosofar ligado a la experiencia de, nuevamente, “una actitud ante el mundo, [una] actitud fundamentalmente interrogativa” (Ídem). Aquí importa la pregunta y la experiencia; en el anterior, la historia y filosofía.

La diferencia de estos últimos dos Diseños para con los demás es sutil, pero es reconocible e ineludible la aceptación explícita de una discusión para con formas de abordar la disciplina y, por tanto, de definirla, de indicar sus límites y sus debates. No importa si las conclusiones para la enseñanza son las mismas en todos. O bien, aquello que sí importa aquí es que incluso en sus diferencias (en la explicitación o no de un debate para con la disciplina) todos los Diseños comparten un mismo suelo que los vuelve posible. Vamos a eso.

En el año 2012 el Consejo Federal de Educación atento a la Ley Nacional de Educación (2006) y a la política de unidad del Sistema Educativo a lo largo y ancho del país que esta Ley promueve y alienta, definió (RES N° 180/12) una serie de núcleos de aprendizajes prioritarios (NAP) en todos los niveles obligatorios. Es allí en donde a grandes rasgos se encuentra la organización de la enseñanza de la filosofía en ejes/problemas. Ciertamente son estos los que definen las líneas generales de las currículas provinciales, aunque algunos no estén sino supeditados a otros. La fundamentación general de los NAP dice lo siguiente a la hora de precisar las situaciones de enseñanza que se buscará promover en el Espacio Curricular Filosofía:

- El conocimiento de diversos aportes de la Filosofía para la construcción de una mirada reflexiva y crítica sobre la compleja realidad cotidiana y contemporánea.
- El desarrollo de la precisión conceptual y la coherencia lógica en la expresión oral y escrita, en tanto elementos característicos del pensar filosófico.
- La producción de argumentaciones filosóficas que cuestionen los modos ingenuos y naturalizados de ver la realidad.
- La construcción y asunción de un posicionamiento autónomo ante problemáticas actuales, reconociendo y valorando la existencia de una pluralidad de respuestas filosóficas sobre las mismas. (RES N° 180/12)

Dentro de la dispersión posible, cada uno de los Diseños Curriculares se expresa en un esquema acotado de posibilidades. Parte de estas viene definida por las políticas curriculares federales, ajenas a las discusiones internas del conjunto de saberes que se transmiten en los niveles obligatorios de la escolaridad, como se puede apreciar a partir de la fundamentación de los NAP. Sin embargo, también resulta importante preguntarnos por lo que sucede desde el interior del campo de saber hacia sus límites. Por ejemplo y si vale el comentario, el Diseño Curricular de Buenos Aires que pareciera a buenas y primeras el más disonante de la orquesta, termina por diluir la historia de la disciplina y su peso específico en la práctica de un filosofar posibilitado por la “interpretación débil”. ¿A qué reglas obedece ese suelo común si postulamos que, además de la política curricular, algo propio al saber disciplinar opera en su establecimiento? ¿Es la “interpretación débil” la que domina, explícita o implícitamente, a todos los Diseños? ¿Es esta la posición que, desde una lectura determinada de la tradición y el canon, organiza el saber en su enseñanza?

No se trata, por supuesto, de juzgar la conformación de los Diseños, sino más bien de preguntarnos ¿qué se busca pensar?, ¿qué diálogo y qué discusión para con la disciplina asumen? O bien, ¿es posible reconocer en la serie de ejes/problemas mencionados en los Diseños, la voluntad de un orden (una *serie*) en la enseñanza de la filosofía? ¿Qué asociación entre reglas discursivas, canon y crítica es posible pensar a partir de aquí? Es claro que un Diseño Curricular, cualquiera sea, no termina por clausurar los posibles de las situaciones de enseñanza en las aulas. Pero sí define, en su conjunto, una *serie* que articula prácticas, discursos y reglas que nos colocan –nos dicen a estudiantes y docentes– en una disposición filosófica. O en otros términos, hay saberes y hay poderes que producen a determinados sujetos que se vinculan a su vez –sea desde parciales resistencias o incompletas aceptaciones– a prácticas, discursos y reglas que posibilitan llamarlos y sujetarlos, precisamente, como filósofos. Nos encontramos, en primer lugar, frente a aquello que Michel Foucault denominó *dispositivo*. En este caso, el dispositivo que hace que un sujeto de aprendizaje cualquiera, sin ser profesional, sea, bajo determinadas circunstancias, filósofo; y que hace, de modo simultáneo, que un profesional de la filosofía sea, bajo determinadas circuns-

tancias, un docente de filosofía. Pero también nos encontramos, en segundo lugar y de modo consecuente, frente al objeto privilegiado para preguntarnos por el estado actual de la profesionalización de la filosofía enseñada, no la académica, sino la que en su gran mayoría es conocida y reconocida por quienes no se dedican a ella sistemática ni profesionalmente, y constituye e indica los límites disciplinares para con su propio afuera.

Luego de una lectura parcial de estos documentos ministeriales resulta difícil y hasta incorrecto indicar que el canon académico que organiza al saber filosófico en tiempos lineales, consecutivos y teleológicos, tiene una realidad escrita y es promovido por alguien con relativo lugar de trascendencia para la organización de su enseñanza. Y si bien queda por fuera el registro concreto de las prácticas docentes –que, por cierto, ameritaría otro tipo de investigación–, el imaginario (comentado al inicio de este texto) según el cual hay que construir una enseñanza de la filosofía crítica para con el canon pareciera responder a discusiones universitarias antes que a problemas propios de la educación obligatoria. Para decirlo llanamente: dicho canon no tiene una existencia corroborable más allá de los claustros universitarios.

La utilidad de un canon crítico

Dice Giorgio Agamben en una conocida conferencia:

[...] los dispositivos foucaultianos adquieren un peso todavía más decisivo, en un contexto en el que reúnen no sólo la “positividad” del joven Hegel, sino también la *Gestell* del último Heidegger, cuya etimología es afín a la de *dis-positio*, *dis-ponere* (el alemán *stellen* se corresponde con el latino *ponere*). Cuando en *Die Technik und die Kehre* (*La técnica y la vuelta*), Heidegger escribe que *Ge-Stell* significa comúnmente “aparato” (*Gerät*), pero que con este término él entiende “el recogimiento de aquel (dis)poner (*Stellen*) que (dis)pone del hombre, es decir, exige de él el develamiento de lo real según el modo del ordenar (*Bestellen*)”, la proximidad de este término con la *dispositio* de los teólogos y con los dispositivos de Foucault es evidente. Lo común a todos estos términos es la referencia a una *oikonomía*, es decir, a un conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de instituciones cuyo fin es gestionar, gobernar, controlar y orientar en un sentido que se pretende útil los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres. (2014, p. 16-17)

A los fines de invitar a posibles lectorxs de este texto a una apropiación libre de ciertos conceptos, propongo imaginar en términos especulativos que la enseñanza de la filosofía por fuera de la academia dispone para sí una *oikonomía* propia; siguiendo a Agamben en el mencionado artículo, puede definirse a esta como un dispositivo específico. Aquí, la filosofía (o quien filosofa) inventa problemas propios y los resuelve, a su vez, de forma singular. Esa economía, esa disposición –me inclino a pensar–, *produce* discursos determinados (lo que se dice de la filosofía en los Diseños); *dispone* un conjunto de prácticas características (un estilo y una *actitud* de quien filosofa y le propone a nuevas generaciones hacerlo de determinada manera); y *requiere* y responde a acontecimientos históricos que motivan y, de nuevo, *disponen*, la aparición de esas actitudes y esos discursos.

Alrededor de estos tres elementos es que considero que la enseñanza de la filosofía en la actualidad –en este país, al menos–, construye algo que bien podría denominarse “canon crítico” respecto a sí misma (su propia tradición) y su historia. Pero a la vez y a partir de esa distancia *crítica* para con su propia tradición, la filosofía es definida a partir discursos, prácticas y hechos que no son en exclusiva filosóficos (no son intrínsecos o reconocibles bajo su propia tradición disciplinar), sino que cobran su sentido, *emergen*, en el afuera de este campo de saber.

a) *La producción de un discurso*

Sin ahondar en demasiados detalles, los Diseños Curriculares compartidos sostienen de forma transversal un argumento de fe: entender la filosofía es asumir que por debajo de todo argumento emancipador se encuentra el interrogante y su fuerza cuestionadora.

Las capacidades a adquirir, los aprendizajes a promover, la selección de contenidos, autores, actividades, etc., están orientados a producir interrogantes, a transmitirlos. El lugar de la problematización y el rol de la crítica dependen del sustrato que produce la elaboración de preguntas filosóficas. El qué de la enseñanza de la filosofía en el presente tiene la pretensión (consciente o no) de articularse discursivamente a partir de la –muchas veces mencionada– “potencia del interrogante”. La selección de contenidos (los ejes

problemáticos) emerge como posible y coherente no sólo ni tanto en función de posibles derivaciones o desprendimientos del canon académico filosófico, sino sencillamente en relación a lo que puede ser pensado, *dicho*, desde el vértice del interrogante y hacia donde este apunta o busca pensar.

Para seguir, puede resultar significativo recuperar algo de lo mencionado en *El orden del discurso* por Michel Foucault. Al parafrasear, es posible postular que la enseñanza de la filosofía “está en la verdad” (2005: 37), esto es, en su verdad disciplinar, cuando, precisamente, en lugar de hablar con verdad, presenta problemas e interrogantes y habla mediante la problematización de opiniones e interpretaciones diversas sobre lo hablado en torno a la verdad. Esta clave de lectura foucaultiana nos permite entender, por ejemplo, la importancia curricular en los Diseños del tratamiento de los “discursos”, la “argumentación”, el “abordaje de la realidad” y su “desnaturalización”. De ahí también la preocupación (*off the record* de las disposiciones oficiales) que tienen docentes a cargo del Espacio Curricular Filosofía por pensar y trabajar desde estos fundamentos teóricos. De nuevo, y de ahí también, nos permite identificar en la toma de partido por la postura “débil” en el Diseño de la Provincia de Buenos Aires, un punto argumentativo sin justificación pero no menor: ¿por qué se elige esa opción y no la otra, la opción “fuerte” en enseñanza de la filosofía? Precisamente porque es esta opción la que más fácilmente comulga con una filosofía cuya definición implica jerarquizar la producción de interrogantes para un hacer filosófico por sobre el tratamiento y el trabajo con su tradición y su historia. Lo débil es el carácter no excluyente de la disyunción mencionada en el Diseño. Debilidad que termina por eclipsar el sentido que la tradición, el canon y la historia de la filosofía puede tener a la hora de pensar su propia definición como campo de saber. Cabe preguntarnos entonces, ¿qué nos queda en ese hacer de la postura “débil”?

Esta definición general da pie a un filosofar presto a pensar el conflicto de interpretaciones presente en todo discurso, pero también es la que opera en el proceso de naturalización de articulación disciplinar con algunos espacios curriculares antes que con otros. Incluso bajo la modalidad de la “sugerencia”, hay un favorecimiento que encuentra en esta articulación discursiva su sentido. Articula-

ción, por tanto, que habla no tanto de la disciplina en sí misma, sino de las formas de limitarla y constituir la en su utilidad para el presente; de las formas, además, de reconocer los diálogos posibles y promovibles a los que estaría presumiblemente asociada, sean estos intuados por profesionales de la filosofía o por no profesionales de la filosofía.

Se comienza a constituir una serie discursiva: una que no se ordena directamente bajo la dominancia del canon académico ni mediante su forma de enunciar verdades. Aquí se puede o no apelar a la tradición, y eso no es una simple didactización de la filosofía. Expresa, como quisiera comentar a continuación, una demanda extra-filosófica, una disposición de otro orden.

b) *La conformación de una actitud*

Sumado al orden del discurso, los Diseños exponen también –sin la pretensión de ocultarlo demasiado– que la disciplina Filosofía requiere algunas actitudes precisas. Así, la problematización, el cuestionamiento, la indagación, exigen una “actitud crítica”, esto es, una expresión que envuelve una disposición a hablar técnicamente, y un aceptar con decoro la relatividad de las posiciones. Comprender es asimilar la cadena de razonamientos de uno u otro, dialogar con su lugar de enunciación tanto como con el contenido de verdad de sus afirmaciones, sin privilegiar ninguna de las dos. La conversación filosófica importa ya no solo por el asunto (en un eje problemático este puede ser cualquiera), ni tampoco por algo así como “la formación cultural de los ciudadanos de una patria” como bien podría reconocerse en definiciones curriculares desde comienzos del Siglo XX aunque aquí no interese, sino por las modalidades prácticas que la posibilitan en términos formales. O para decirlo llanamente, no importa sobre qué filosofar, hay que filosofar a secas, conversando civilizadamente, democráticamente, con otros.

El eclipse de la tradición filosófica encuentra por fin sus muecas. La pregunta por qué hace a un problema relevante pierde densidad bajo esta definición “débil” del filosofar: prima “encarlo” en tanto tal, no su posible relevancia. El qué y el cómo de la enseñanza de la filosofía se muestran en los Diseños como el anverso y el reverso de

una misma moneda. El objetivo de enseñanza se transforma en la instancia de verificación pedagógica: al fin y al cabo, para acreditar la asignatura se debe comprender de qué manera es preciso hablar, con qué términos es preciso escribir, o cómo sortear el escollo de una posición contraria a la sostenida o expuesta. Y es esto lo que debe ser visible, legible o audible para el registro que realice quien está a cargo de la asignatura.

El juego característico de la conversación filosófica es aquello que define, bajo este marco de comprensión de la disciplina y sus límites, la actitud del hacer filosófico. Pero es esa definición lo que en cada caso es evaluada, sea revestida o no de un “eje/problema” (aunque este eje/problema sea el contenido aludido en tanto unidad temática). Para una filosofía anclada en una definición interrogativa de la realidad, lo verificable nunca puede ser la realidad, sino el hacer que requiere la práctica interrogativa.

c) La disposición frente a un acontecimiento

En un texto titulado “¿Qué es la Ilustración?” (originalmente es una entrevista), Foucault recupera un escrito del mismo nombre publicado por Immanuel Kant en un diario, en 1784. La respuesta kantiana motivó en Foucault una interrogación por la forma en que la filosofía puede pensar su tiempo, o para ser más exacto, su propio presente. Si bien muchos son los elementos que pueden llamarnos la atención (otros artículos aquí presentes lo trabajan con adecuado detalle), quisiera recuperar tan solo una idea. Aquella mediante la cual Foucault nos hace notar el lugar que puede portar un acontecimiento para reconocerse como *signo* de progreso y el lugar que la filosofía puede ocupar en este asunto.

Repasemos: Foucault nos indica que Kant al pensar en la Revolución Francesa se pregunta por el acontecimiento no a partir de sus protagonistas o el progreso o el retroceso que la revolución como tal pueda significar, sino más bien para identificar qué indica en tanto signo para quienes lo asisten como contemporáneos. Por eso nos dirá que aquello que le brinda sentido a la revolución es la “simpatía que bordea el entusiasmo” (1996: 77) de parte de quienes son sus espectadores temporales. Lo importante, en el caso kantiano, es la

relación entre quienes no son protagonistas y la Revolución. Pero además, con esta preocupación, Kant en palabras de Foucault, inaugura un modo de hacer filosofía que sigue vigente en tanto empresa de pensamiento, hasta hoy. Es decir, inicia y brinda una definición disciplinar en la que pensar esa relación y sus condiciones es, a los términos de Foucault, llevar adelante una *ontología de nosotros mismos*. Sobre esto, hacen mención con más detalle y precisión, trabajos como el de Juan Padovani o Alicia Loforte en este mismo libro.

Luego de este breve rodeo, el tercer aspecto que quisiera indicar es el de la pregunta en términos generales por esa simpatía. Es decir, por la clave de lectura que esta consideración permite postular a propósito de nuestro presente. Si volvemos a lo nuestro y atendemos a los Diseños Curriculares, encontramos en sus diferentes páginas –con justas salvedades a la comparación presentada–, algo similar que, si bien ya no ordenado bajo el signo de la Revolución y su progreso, se indica respecto de otro acontecimiento: no resulta forzado leer en los Diseños el objetivo de la conformación de una *disposición* hacia la vida democrática y al *retorno* a la misma (algo de esto comenté más arriba al comparar los Diseños). Disposición, claro está, no hacia un concepto ni su cuidado, sino hacia un acontecimiento y su signo frente a la historia. Ahora bien, si lo que importa es filosofar sin más (a) mediante una actitud ante el mundo (b), se filosofa pues y de modo necesario ante un presente que “debe” entusiasmarnos y al que no podemos ignorar.² En este marco, la formación democrática no resulta eludible bajo ningún aspecto. Ya los Diseños en sí mismos participan de esa disposición; no pueden ignorarla.

No sé si este rodeo es excesivo para explicitar aquello que quiero comentar. Pero en todo caso, vale la pena notar que, desde 1984, es decir, desde el retorno a la democracia (la democracia como forma de vida, como garantía, como promesa, etc) se volvió un tema central en la escolarización la formación en valores democráticos y ciudadanos. Y esto atañe en términos generales al tránsito por la escuela obligatoria en tanto es definitorio de la letra de los Diseños

2 Es en la otra conferencia de Foucault titulada también como “¿Qué es la Ilustración?”, realizada en 1984 en donde Foucault vincula la lectura kantiana a un *ethos* moderno, y, fundamentalmente, a una imposibilidad de ignorar el presente como marca definitoria de su filosofar.

Curriculares. Pero también –y quizás es lo que pasa desapercibido para profesionales de la filosofía–, se volvió un asunto intrínseco a aquello que la disciplina Filosofía dice de sí misma tanto como para aquello para lo que, según esta *disposición*, ya no tendría el derecho a ignorar. En resumidas cuentas, el *dispositivo* Enseñanza de la filosofía asume a su adjetivo ‘democrática’ como algo consustancial a su definición disciplinar, incluso más que a su propia historia. La *disposición* opera como garantía de la *actitud* que la Enseñanza de la filosofía busca promover, y como suelo sobre el que es posible el ejercicio interrogativo y crítico.

A fin de cuentas, además de una actitud y de un discurso característico, la Filosofía pareciera (para “estar en su verdad”) exigir para sí cierta conformidad; desde 1984 a esta parte, esa conformidad lo es al ejercicio democrático. Pero no a uno cualquiera ni mucho menos universal. Silvia Schwarzböck en *Los espantos* (2015) lo explicita al repasar los programas de Introducción a la filosofía en la enseñanza universitaria durante los años de postdictadura:

A partir de 1984, Nietzsche, Marx, Freud, de Michel Foucault, se incorpora, como lectura obligatoria [...]. Lo obligatorio a aprender, para la vida en democracia, de un texto inmediatamente anterior a la Noche de los Bastones Largos, es la primacía de la interpretación: no existe un comienzo ni un fundamento último para la vida en común; la vida en común es un sistema de signos; y los signos son malévolos; la malevolencia del signo –su ambigüedad estructural, explica el profesor– es inextinguible, porque todas las interpretaciones son interpretaciones de interpretaciones [...]. La democracia es interpretación infinita porque no hay comienzo sino retorno. La democracia postdictatorial es retorno a (o de) la democracia –como se dice en 1984 y como se sigue diciendo hasta hoy–. La democracia nunca podría haber sido comienzo. (p. 87-98)

Sin abordar la compleja cuestión que organiza *Los espantos*, y salvando la distancia para con la enseñanza en el Nivel Universitario, existe, bajo esta clave, una lectura común y de la cual me siento deudor: la primacía del interrogante, la conformación de la actitud y la simpatía por el acontecimiento del retorno a la democracia, expresan en tanto *serie*, que el pensamiento filosófico en la actualidad es aquel que versa sobre la interpretación infinita de signos; que la verdad, o más bien la no-verdad de todo argumento, es el objeto

privilegiado de la actitud filosófica, el horizonte al cual lleva el interrogante y su potencia. Este pensamiento dominante en Enseñanza de la filosofía tiene, imposible negarlo, reglas claras. Entre ellas se encuentra la operación de distanciamiento y diferenciación para con sus tradiciones; esta regla sostiene discursivamente un “anti-canon” en filosofía.

He aquí el punto ciego del argumento crítico. *Lo dado* en una filosofía tal es aquello que Silvia Schwarzbook indica como *los espantos* de la postdictadura. Esto es, todo aquello que, siendo anterior o propio de la dictadura, nos sobreviene después de 1983. En otros términos, *el legado* de la dictadura. Si la filosofía reniega de su canon, si ya casi resulta imposible invocarlo con el peso propio que demandaría su nombre, le queda sí, como parte de su operatividad, un legado. Uno que siendo específico de la conformación disciplinar (aquello que entendemos por filosofía), resulta también partícipe de todo lo que nos dejó la dictadura; no bajo la forma de las voluntades, sino en tanto condiciones que la exceden, que desde afuera la condicionan y limitan. Sea bajo el título de ‘relativismo’ o con el procedimiento de la ‘interpretación infinita de signos’, la filosofía participa de un orden dado que no esconde sino una determinada temporalidad política.

Lo dado

Hasta el momento intenté dar con una descripción no condescendiente de la definición que los Diseños Curriculares brindan sobre el saber filosófico y sus límites disciplinares, sus alcances, su valor social y cultural, su transmisibilidad pedagógica. Evité suponer fundamentos ocultos o abordar de modo directo prácticas reales de enseñanza (aquello que sucede en las aulas), porque no interesa al menos por ahora indagar en su pretendida verdad profunda o práctica. Creo, por el contrario, y siguiendo algunos recaudos metodológicos foucaultianos, que la *superficie* del saber escolar sobre Filosofía está en sus documentos más generales, los Diseños.

Es así que los tres elementos mencionados en el apartado anterior (bien podrían ser más) resultan decisivos para distinguir con claridad el orden y la *serie* específica bajo la cual el dispositivo Enseñanza de la filosofía funciona y existe en tanto *positividad*. Dicha

serie aventura una clave de lectura imprevista; no esconde un significado oculto por detrás. Vale notar que aquí la función que cumple la serie es importante, porque esos tres aspectos dan cuenta de una utilidad y de una razón, que aunque visible, no resulta muy analizada. Si bien algo ya adelanté, quisiera explicitar que los postulados descritos dan, en términos efectivos, con una definición de filosofía para la cual guardo algunas reservas.

La disposición, la actitud y la producción de un discurso al interior de la enseñanza de la filosofía funcionan efectivamente sobre algunas bases firmes, pero su naturalización es problemática. En primer lugar, porque genera asociaciones epistémicas que podríamos cuestionar: las posibles relaciones disciplinares con otros campos establecidos y no solo con las llamadas Ciencias Sociales es un asunto a reconocer en cada uno de los Diseños Curriculares. Pero, ¿qué indica esta filiación? Como comenté, la disciplina guarda –en su definición convencional actual– una relación singular con el retorno democrático. Esto implica exceder voluntades individuales, e inscribir y comprender a los sujetos (profesionales de la filosofía y estudiantes) como efectos de esta organización antes que como sus mentores; la filosofía piensa a sus filósofos y no a la inversa. Y aunque no se trate de echar por tierra el vínculo entre filosofía y democracia, o entre la filosofía y el cuestionamiento a ciertas prácticas arraigadas en nuestros hábitos y formas de ver el mundo, existen interpretaciones cristalizadas que bien valdría la pena hacer estallar. Una de ellas es que se presenta como dado el lazo filosofía-democracia al tiempo que se excluye el vínculo de la filosofía con su historia y con su tradición. Cabe preguntarnos, ¿qué características tiene lo dado de este lazo que excluye no sólo vínculos con otras disciplinas, sino la relación misma entre la filosofía y su propia historia, como si fuera evidente que son objetos de estudio escindibles?

El tratamiento de esta pregunta lleva a considerar el segundo aspecto: el lugar del canon y el rechazo y la negación de una *serie* que busque sostenerlo. La idea de que la filosofía tiene un canon (ese del desarrollo histórico lineal, de etapas y períodos largos dominados por grandes nombres propios) quizás sea algo identificable en las definiciones curriculares propias de su profesionalización académica; un asunto de filósofos que tiene cierta operatividad en la

formación de grado. Pero al pensar su lugar en la enseñanza en otros niveles (para aquellos no profesionales de la filosofía), solemos partir del prejuicio que, justamente, sostiene que los sujetos de aprendizaje poseen en términos innatos ese canon, como si la existencia de esas ideas y la racionalidad que las ordena no dependiera, en realidad, de un anclaje y una historia que es específica de los espacios universitarios (o de una tradición que, en cualquier caso, se sostiene en otros muros y por medio de otros actores). Notamos que los Diseños Curriculares lo mencionan, pero casi como un recurso retórico de aquello que la filosofía no es, de aquello que alguna vez quizás fue. Pero incluso si así fuera, la exclusión del canon de los Diseños Curriculares no obedece solamente a una renovación disciplinar, invita además a decirnos que la tradición que eventualmente pueda representarse bajo su nombre, *no es útil*. O que es útil bajo la modalidad del distanciamiento, bajo su desidentificación y su crítica. La definición disciplinar actual del dispositivo Enseñanza de la filosofía, pese a cualquier intento de demostrar lo contrario, deja a su tradición del lado de la “naturalización del mundo”, esto es, del lado no filosófico del pensamiento filosófico.

La enseñanza crítica tal como es mencionada en los Diseños (“crítica”, aclaremos, como “desnaturalización del mundo”), desprovista de autores, no es un asunto a justificar: se da de hecho. Constituye el suelo de enunciación de toda enseñanza filosófica en la actualidad. La potencia de esa crítica está amparada por el lugar central que ocupa el interrogante y la *actitud* que exige de parte de quien filosofa. No niego esa potencia, pero con intenciones o no, esta postura sostiene y refuerza un antagonismo que no es justificado, el de la oposición entre la filosofía y su historia: “[u]n enfoque que recae únicamente en los problemas de la filosofía sin ninguna conceptualización es insuficiente, al igual que un enfoque basado solamente en un recorrido histórico por autores sin ningún tipo de problematización” (2015, p. 98), dice el Diseño Curricular de Tucumán. La formación democrática –o al menos el lazo que en su definición guardaría con la filosofía– que es directiva de los Diseños Curriculares, refuerza la idea de que pensar es interrogar el presente y que el mundo se constituye e importa allí. El pasado y la tradición quedan desmontados de la vida democrática, y a su vez, desmontados de lo que un sujeto

requiere para ser democrático. Si las características de ese ser lo constituyen el saber jugar al juego de las interpretaciones infinitas, aquello que queda fuera de escena es la articulación entre tiempos, la densidad propia de la tensión entre tradición y presente. Es esta la temporalidad política que se nos presenta como dada y que cabría continuar examinando. El legado de la postdictadura es también el condicionante de vivir en un puro presente.

Aquel otro, el pensamiento que se ocupa de autores y que los distingue y agrupa, que piensa con ellos y les asigna anaqueles –o que se pregunta, por ejemplo, por qué razón, política o no, *Nimio de Anquín* de Carlos Disandro continúa vigente en el Diseño Curricular de Córdoba como bibliografía de referencia– parece no tener una utilidad clara. Sin embargo, ¿es realmente posible una historia de la filosofía que no piense, que sea ajena a la problematización? O bien, ¿qué respuesta puede dar el canon, ahora sí, el del peso de la tradición filosófica, para interrogar la crítica y su legado? Si la no-verdad pareciera operar tanto al interior del conflicto infinito de interpretaciones como de las referencias privadas de quien interpreta, ¿qué espacio de verdad común y qué forma de “estar en la misma” haciendo filosofía es postulable al leer y pensar desde el mapa de la tradición, desde su utilidad-pasada?

Bibliografía

Agamben, Giorgio (2014). *¿Qué es un dispositivo?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Foucault, Michel (1996) *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: La Piqueta

Foucault, Michel (2005). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.

Schwarzböck, Silvia (2015). *Los espantos. Estética y postdictadura*. Buenos Aires: Cuarenta Ríos.

Documentos Curriculares

Dirección General de Cultura y Educación. Subsecretaría de educación. Provincia de Buenos Aires (2011). *Diseño Curricular para la Educación Secundaria. Filosofía.*

Gobierno de la Provincia de Mendoza. Dirección General de escuelas. (2015). *Diseño Curricular provincial. Bachiller en Ciencias Sociales y Humanidades.*

Ministerio de educación de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. (2015). *Diseño Curricular. Formación general. Ciclo Orientado del bachillerato. Emprendedores del aprendizaje para la vida.*

Ministerio de educación de la Provincia de Córdoba. (2012). *Diseño Curricular de educación secundaria. Orientación Ciencias Sociales y Humanidades [2012-2015].*

Ministerio de educación de la Provincia de Santa Fe. (2014). *Diseño Curricular. Educación Secundaria Orientada.*

Ministerio de educación de la Provincia de Tucumán. (2015). *Diseño Curricular. Humanidades. Ciclo Básico y Ciclo Orientado. Campo de la Formación General.*



Encuesta a invitadxs: la inquietud por la filosofía

Quizás me engañen la vejez y el temor, pero sospecho que la especie humana –la única– está por extinguirse y que la Biblioteca perdurará: iluminada, solitaria, infinita, perfectamente inmóvil, armada de volúmenes preciosos, inútil, incorruptible, secreta.

J. L. Borges

Heredamos de un pasado reciente un contundente rechazo a la historia de la filosofía. Ese desprecio, que comenzó a esbozarse entre los últimos años de dictadura y los primeros de posdictadura, se debió a una necesidad de renovar los marcos que configuraban este saber, a conciencia de que algunos de los anteriores encuadres habían acompañado experiencias oprobiosas para la vida de nuestro país. La historia de la filosofía, entre nosotros, quedó identificada con la búsqueda de esencias y verdades, que recalaba en la consecución de un “ser nacional”. Desde entonces, el canon que se consagra en los espacios más legitimados de producción y formación en filosofía se arma de nombres y problemas, que conforman, aisladamente, el territorio de la especialización. La biblioteca se ha fragmentado.

Esa fue una opción, cuyas razones cabría indagar. Si se destaca aquella experiencia histórico-política, es seguro que también operaron aquí las pretensiones de inscribir la producción argentina dentro de la filosofía occidental que imponía sus reglas. Si las normas del saber se pretendían generales, la historia político-institucional de nuestro país fue la condición de una particular traducción de aquellas.

Es probable que algunas de esas razones sean todavía nuestras y que hablar aquí de historia de la filosofía sea nuestro modo particular de asumirlas; un ejercicio de comprensión en el que entender qué pasó con nuestra filosofía, o que le pasó a nuestra filosofía, es un desafío.

Reconociendo la necesidad de pensar ese ejercicio, o esa *práctica*, avanzamos en la primera parte de este libro. Sin embargo, la intuición y la búsqueda en esta dirección nos sugirió abrir la conversación para ver hasta dónde resonaban nuestras preguntas, o de otro

modo, si era compartida nuestra percepción acerca de la necesidad de revisar aquellas normas. En las respuestas que siguen a continuación se multiplica la inquietud, no sólo se habilitan otras vías teóricas para pensar la cuestión, sino que se amplían y diversifican las preguntas. Quienes escriben son parte de la comunidad filosófica más o menos próxima, una pequeña muestra de ella, que se animó a escribir sin prejuicios. Sabemos que la muestra podría ser mucho más extensa, y no es otro el objetivo de este libro, estas preguntas y estas respuestas, que incentivar ese diálogo.

A continuación, reproducimos las preguntas que le hicimos llegar a los invitados a modo de provocación. Luego se encuentran las respuestas tal como las compartieron. Algunos eligieron responderlas todas y en orden, algunos lo hicieron en desorden, mientras otros seleccionaron sólo las que más los convocaron.

Preguntas de la encuesta:

1. ¿Cree que tiene sentido hacer hoy historia de la filosofía, como objeto de investigación y/o enseñanza? ¿Por qué y cómo?
2. ¿Pueden ayudar las reflexiones de Foucault para esa historia, como “caja de herramientas”? ¿Por qué? ¿Cómo?
3. ¿Qué hacer con el canon filosófico? ¿Hay que conservarlo, transmitirlo, inculcarlo?
4. ¿Cómo entiende la crítica en tanto actividad reflexiva que atraviesa el discurso filosófico? ¿Encuentra alguna potencialidad o productividad en pensar la crítica de cara al canon filosófico?
5. ¿Cree conveniente, a la hora de pensar el pasado y el presente del saber filosófico, inscribirlo en un presente, en determinadas instituciones, en un marco que lo excede histórica y discursivamente? ¿Qué entiende que resulta del saber filosófico posicionado en esos marcos?

6. ¿Cuál cree que es el grado de persistencia del pasado o del canon al pensar la filosofía en su exigente vínculo con el presente? O, de otro modo, ¿tiene la historia de la filosofía y su práctica algún lugar en la constitución del presente?

Respuesta de Verónica Galfione¹

Es conocida la afirmación de Hegel, según la cual lo que la experiencia y la historia enseñan es precisamente que ni los pueblos ni los gobiernos han aprendido nunca nada de la historia. Koselleck interpreta esta afirmación sobre el trasfondo de la crisis de concepción tradicional de la historia como *magistra vitae*. De la historia no podríamos aprender nada porque ella nos enfrenta con situaciones nuevas, que vuelven irrelevantes los saberes acumulados por la humanidad. En la actualidad, ha devenido completamente inverosímil la creencia en el progreso que iba de la mano de la desconfianza hegeliana por la historia. No obstante, esto no ha arrasado con su falta de fe en las cualidades pedagógicas de la historia, en la medida en que la crisis del progreso ha acentuado –en lugar de disminuir– la experiencia moderna de la contingencia. Por ese motivo, es cada vez más raro encontrar personas –intelectuales o no– que defiendan de manera explícita una concepción formativa de la historia. Se insiste, más bien, en la necesidad de asumir la novedad del presente en toda su radicalidad, en la imposibilidad de aplicar principios o evidencias propias de otras épocas a un tiempo que es siempre cambiante y que nos enfrenta con acontecimientos que nos obligan a repensar desde cero nuestras herramientas conceptuales y morales.

En el marco de la filosofía se produce, sin embargo, una situación peculiar. Ciertamente, ya nadie asume de manera explícita una concepción circular de la historia, a partir de la cual fuese posible volvernos al pasado con la expectativa de encontrar respuestas para nuestros interrogantes filosóficos. Sin embargo, no por ello ha devenido más infrecuente la lectura, el estudio y la enseñanza de las obras filosóficas del pasado. Más aún, la ocupación con el pasado de la filosofía parece haberse tornado más habitual que nunca, hasta el punto de que ya no parece posible acceder a la filosofía por medio

¹ IDH. UNL. veronica.galfione@unc.edu.ar

de la propia filosofía contemporánea. Podría pensarse que esta insistencia de la filosofía contemporánea en la revisión de la historia de la filosofía responde a una apuesta de carácter anacrónico: que se trata de que el presente sea asaltado por obras del pasado, que parecían haber perdido todo tipo de relevancia –o nunca la habían tenido– o por aspectos de ellas, que jamás habían resultado relevantes, y que ahora devienen significativos a la luz de la nueva coyuntura. No obstante, en gran parte de las lecturas contemporáneas del pasado es poco lo que se observa de esta operación riesgosa, capaz de hacer irrumpir en el presente significantes inesperados. Lo que encontramos, más bien, es una inversión de la fórmula clásica de la historia *magistra vitae*, que tiende a inculcarles a las obras o a los autores del pasado el lenguaje de la filosofía contemporánea, su gramática y su vocabulario, a los fines de poder extraer de ella respuestas para nuestros problemas filosóficos.

No deja de resultar inquietante la pregunta acerca del origen de este afán pedagógico de la filosofía contemporánea, que lleva a hacer hablar a las obras del pasado en puntos en los cuales estas aparentemente no tendrían nada significativo para decirnos. Haciendo uso de cierta dosis de sospecha, sería posible pensar que si la filosofía contemporánea hace hablar a los filósofos del pasado acerca de problemas que estos no llegaron a conocer y sobre los que, por ende, no tendrían nada para decir, no es sino porque se ve obligada a justificar, de algún modo, la utilidad social del propio trabajo filosófico. Este procedimiento permitiría salvar la legitimidad social de una ocupación –la lectura de la tradición– cuya práctica solo se sostiene, en verdad, en motivaciones de carácter estético, esto es, individuales y egoístas. Aún cuando sería posible discutir la mirada reductiva del placer estético, sobre la cual se sostiene esta crítica, lo cierto es que salvar de este modo la distancia con el pasado sólo permite legitimar la lectura de la tradición al precio de anular la pregunta acerca de los motivos por cuales juzgamos necesario sostener el diálogo con el pasado. No obstante, este no sería el mayor problema de tales acercamientos al pasado. Desde mi perspectiva, lo más problemático sería el efecto rebote de este procedimiento sobre la propia filosofía contemporánea. Es que, al hacer que las obras del pasado hablen el lenguaje de la filosofía contemporánea, se sortea la necesidad de

profundizar en los aspectos problemáticos de esta última –se trata siempre de formas incipientes de las ideas consagradas del presente, a las que no sería posible exigirles un desarrollo acabado de aquello que acaban de vislumbrar– y se proyecta sobre ella, además, el prestigio de las obras del pasado.

Esto se puede aclarar con un ejemplo, proveniente de la recepción del romanticismo alemán. Este ejemplo resulta particularmente relevante porque se trata de una corriente de pensamiento que, en virtud de la escasez de las fuentes disponibles, había sido malentendida (casi) desde sus orígenes, tanto por quienes la criticaban (la izquierda hegeliana) como por quienes la utilizaron (el nacionalsocialismo). Lo curioso es que, si las interpretaciones de los años 80 se sirven de la notable ampliación de las fuentes bibliográficas disponibles, que había tenido lugar desde la segunda mitad del siglo XX, no es sino a los fines de presentar al romanticismo como un anticipo de las críticas a la violencia del concepto que serían propias de la filosofía de finales del siglo XX. El romanticismo, releído a la luz de las nuevas fuentes, vendría a confirmar las sospechas de las filosofías postestructuralistas, a asegurarnos, con la fuerza que ofrece la antigüedad histórica, que es posible transitar sin angustia la crisis del marxismo y habitar sin zozobra las viejas sociedades democráticas occidentales.

Pero si esto es notable en las interpretaciones del romanticismo de la década del 80, se torna aún más dramático en la reciente lectura que nos ofrece Jacob Burda. Evidentemente el escenario en el cual se inscribe esta interpretación ya no es el del capitalismo acelerado de los años 80, ansioso de desprenderse de toda representación teleológica. El presente nos encuentra, más bien, en un escenario amenazante, instalados en un presente histórico que vive con el presentimiento de una catástrofe que podría destruirlo todo. Sin embargo, esto no se traduce en un rechazo del romanticismo temprano. Como muestra el trabajo de Burda, lo que se produce es, más bien, una refuncionalización del pensamiento romántico, en función de la cual el romanticismo deja de presentarse como la filosofía del hiato, la interrupción y el distanciamiento, para convertirse en una perspectiva filosófica que es capaz de pensar una relación armoniosa entre nosotros y el mundo. La filosofía romántica nos permitiría

reconocer y aceptar, en lugar de padecer y rechazar, el carácter incomprendible del mundo, y nos colocaría en un estado de *Gelassenheit* frente a él, habida cuenta de que, en un contexto catastrófico, toda otra actitud contribuiría a empeorar las cosas y a incrementar nuestros propios sentimientos de angustia.

Creo que hay algo errado en esta tendencia a esquivar los excesos de la crítica por medio de la adopción de una perspectiva terapéutica o constructiva, de la misma manera en que lo había en la desustancialización gozosa de los años 80. No obstante, ese no es el punto aquí sino más bien el procedimiento exegético que hace posible extraer tales interpretaciones del pasado. En el caso del romanticismo, el más mínimo acercamiento histórico bastaría para mostrar hasta qué punto su pensamiento se encuentra marcado por la experiencia de la irreversibilidad temporal y para demostrar, por ello mismo, cuán difícilmente sería posible extraer de él respuestas para épocas que se caracterizan o bien por la aceleración, o bien por la abulia y el desencanto “de lo ya sido”. En tal sentido, la vuelta al romanticismo que practican estas posiciones no parece ser más que un rodeo, orientado a retornar lo antes posible al horizonte de experiencia propio. Pero no sólo se trata de volver lo más rápido posible a aquel lugar del cual se había partido. En la medida en que la relectura del pasado se realiza bajo el signo de la recuperación de una “concepción óptima”, el rodeo por el pasado no contribuye sino a afianzar aún más las perspectivas actuales. Cuando hablo de una “concepción óptima” me refiero al modo en que las diferentes perspectivas contemporáneas reconstruyen a sus autores favoritos del pasado, esto es, a la tendencia a atribuirle a un determinado autor la capacidad para ver aquello que hasta entonces había sido pasado inadvertido, sin caer en los problemas en los que habrían caído aquellos pocos que se habrían apartado de las perspectivas hegemónicas de la época. Esto es más que evidente en el caso de la recepción del romanticismo temprano, en el marco de la cual los autores románticos son colocados en una posición intermedia entre los *límites* de la filosofía kantiana y los excesos del idealismo posterior, careciendo en sí mismos de toda posible mancha ciega que pudiese obligarnos a considerar el costo o el reverso de sus posibles logros intelectuales.

Podría argumentarse que carecería de sentido volverse hacia el pasado sino se abrigase la expectativa de encontrar allí una “concepción óptima”. Del mismo modo, contra la insistencia en la necesidad de realizar una reconstrucción histórica más rigurosa, se podrían esgrimir las consabidas críticas a la objetividad histórica. Sin embargo, habría que evitar caer aquí en visiones dicotómicas. Ciertamente, ninguna reconstrucción histórica, por rigurosa que sea, nos permitirá acceder de manera inmediata al verdadero contenido del pensamiento de los autores del pasado. No obstante, ella sí podría contribuir a devolverle densidad histórica a sus razonamientos y reflexiones, tornando experimentable el modo en que se tensaban en ellos las herramientas conceptuales que se encontraban disponibles. En consonancia con esto, sería posible esperar que este tipo de abordaje tuviese también un efecto desmitificador sobre las concepciones filosóficas del presente, y cifrar en él la presunta “utilidad” del estudio del pasado. Podría decirse que quien está en condiciones de advertir hasta qué punto las posiciones filosóficas del pasado no flotan en el vacío, a la espera de la lucidez intelectual que lograra unificarlas, dispone también de un criterio para enfrentarse a los problemas filosóficos del presente. Ciertamente no cuenta con la respuesta correcta, pero sabe que dichas respuestas no existen: que no existen las posiciones conciliadoras, capaces de evadir la totalidad de los peligros existentes, que el pensamiento genera ruido y fricciones y ha dejado de existir allí donde asume un rostro pacificador, allí donde niega, dicho en términos técnicos, su propia negatividad constitutiva. Creo que esto no es menor para la filosofía contemporánea. En primer lugar, porque nos previene contra la tendencia a identificar demasiado rápido el fin del pensamiento sustancialista con una crisis de la verdad en general. En segundo lugar, porque nos permite conjurar el fantasma de una posible perspectiva conciliadora, capaz de sintetizar todas las causas nobles, que parece gravitar sobre la filosofía contemporánea y que la condena a permanecer en pleno estado de indeterminación.

Respuesta de Eugenia Gay²

1. La historia de la filosofía que merece atención es aquella que implica reflexión filosófica, que nos hace pensar filosóficamente. Esto es, tomar distancia de lo inmediatamente presente, plantearnos lo extemporáneo y, por lo tanto, pensar fuera de nuestro universo de sentidos. Si entendemos la historia de la filosofía como una reflexión sobre los modos del pensar del pasado y nuestro propio modo de pensar, y no según se planteaba en la vieja historia de ideas, como un encadenamiento más o menos ordenado del pensamiento desvinculado de su materialidad, podrá recuperarse una productividad filosófica que exceda el espíritu de conservación. Esta manera de pensar la historia de la filosofía requiere, sin embargo, abandonar las formas de la historiografía en las cuales parece referenciarse, y que se encuentran profundamente cuestionadas entre los historiadores profesionales de hoy, principalmente aquellos que trabajan en territorios de frontera disciplinar. Tiene sentido hacer historia de la filosofía, como tiene sentido hacer cualquier historia, en la medida en que permita desnaturalizar y problematizar percepciones anquilosadas del mundo efectivo o posible, y de la propia situación disciplinar, expandiendo con ello el entramado de lo real.

2. Sin ser experta en el tema, no creo que el pensamiento de Foucault, como el de Marx o el de Freud, por nombrar algunos ejemplos, pueda utilizarse como “caja de herramientas”. La analogía de la caja de herramientas ha sido ampliamente utilizada en el pensamiento epistemológico y sugiere que podríamos elegir entre la utilización de esta o aquella categoría para aplicarla a un objeto delimitado y determinado, con un objetivo específico, como hace el artesano en su taller. Pero el pensamiento de Foucault pertenece al universo de aquellas teorías que no pueden ser desaprendidas: aun situadas, las categorías que propuso atraviesan todas las humanidades y las ciencias sociales, y forman parte del modo en que pensamos hoy la realidad. Su trabajo movilizó, principalmente, una reflexión sobre las limitaciones impuestas a la comprensión de los fenómenos humanos por la especialización que caracteriza al paradigma científico mo-

2 FFyH, UNC. eugenia.gay@unc.edu.ar

derno. En sus diferentes apropiaciones y relecturas, ha funcionado como un cuestionamiento de la distinción disciplinar que consideraba a la filosofía como una especie de metarreflexión especulativa sobre todos los demás modos del conocimiento y tal vez por eso Foucault no es sólo un pensador inclasificable sino que es reclamado como propio por diversas disciplinas. Igual que en su teoría del poder capilar, en su obra la filosofía se deshizo de su aura y de su posición encumbrada para amalgamarse con la experiencia, adquiriendo consistencia temporal y material. La hermenéutica de Foucault no puede ser utilizada como una herramienta porque carece de toda pretensión finalista, lo cual le permitió saltar de la crítica de la ideología que tan moralmente superiores había hecho sentir a los historiadores de la filosofía y a los historiadores *a secas* hasta entonces, a una arqueología, y luego a una genealogía cuyo referente final, cuya piedra Roseta resultaba ser un hecho pequeño, carente de toda grandeza o trascendencia. A contracorriente de las tendencias historiográficas de su época, con las cuales intentó vanamente discutir,³ desarrolló una interpretación de ambición sintética a partir de, y no contra, la singularidad polisémica de los fenómenos humanos, que interpela hoy al conjunto de las aproximaciones al sentido de la experiencia humana.

3. Es común la opinión de que un canon se sostiene y se perpetúa porque plantea problemas que continúan desafiando a cada generación de la humanidad. Esta idea de necesidad inscrita en la naturaleza de una obra filosófica debe ser cuestionada. Si hay algo que se ha vuelto absolutamente insoslayable después de Foucault es la atención a las agendas y a las disposiciones que se movilizan al actualizar pensamientos presentes o pretéritos. Más que inculcado o conservado, el canon debe ser recuperado para la historia, reorganizado en su temporalidad como el resultado de reflexiones situadas y concretas, para que podamos acceder a su productividad temporal.

3 Curiosamente, algunas síntesis posteriores con voluntad de apropiación lo ubican como parte de “la periferia” del grupo que fuera más refractario a su pensamiento. Iggers, Georg. 2012. *La Historiografía En El Siglo XX. Desde La Objetividad Científica Al Desafío Posmoderno*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Así como los paradigmas no se suceden ordenadamente uno substituyendo al anterior, las formas de percibir el mundo no son universales, ni totales, ni estancas, ni sucesivas y mucho menos gratuitas. Tampoco son esencial u originalmente canónicas. El ordenamiento del mundo que suponemos no es necesariamente lógico o temporal, pero sí es siempre contextual. La tarea del historiador, incluso del historiador de la filosofía, es la de aventurarse a partir de su propia contextualidad, en modos de ver el mundo que no concuerdan con el propio. Debe suponer, a contracorriente de su propio sentido común, una diferencia tan radical que se ha vuelto inarticulable, y lo que intentará restituir no es un modo de pensar original, sino el camino por el cual se ha producido esa discrepancia. Las construcciones canónicas encierran sentidos excepcionalmente fértiles para el pensamiento, puesto que fuerzan la permanencia y la homogeneidad mediante dispositivos que dicen tanto sobre sus cultores como sobre las obras que reúnen.

4. Si bien la noción de crítica dentro de la disciplina filosófica tiene sus propias características, me cuesta pensar la crítica del canon filosófico en otro modo que no sea su historización. Desde la periferia de la filosofía que me toca habitar, entiendo que la primera tarea de la crítica es deshacer la identificación de la historia de la filosofía con el canon filosófico. Antes bien, entendiendo al canon como el resultado de la construcción de una memoria disciplinar institucionalizada y, adoptando la noción de crítica más conservadora en la historiografía, convendría explorar los medios, las proyecciones de sentido, las discusiones, los silencios y las operaciones de filiación mediante las cuales ese canon fue establecido. Criticar el canon en este sentido de ponerlo en relación con saberes y prácticas que se consideran exteriores o subsidiarios implicaría reconocer las discusiones que se han desarrollado en el interior de otras especializaciones disciplinarias. En el caso que me interpela directamente, la filosofía parece soslayar discusiones actuales, como la que dio origen al subcampo de la historia intelectual, empleando una concepción de la historia que ha dejado de ser hegemónica. La crítica histórica de la filosofía practicada según los parámetros de la historiografía de mediados del siglo XX, o incluso del siglo XIX, predispone a una noción del canon

filosófico como objeto transmisible, donde la crítica se limita a la corroboración y que difícilmente sería aceptada hoy por los historiadores que se ocupan del tema.

5. No creo que sea posible pensar el pasado y el presente del saber filosófico fuera de la situación hermenéutica de quien lo pondera. No se trata de *inscribirlo* en un presente, sino de reconocer que la reflexión viene ya condicionada por una serie de presupuestos que corresponden a las instituciones en que se desarrolla, a las situaciones sociales, políticas y económicas en las que se practica. Y si bien estos condicionamientos pueden ser más o menos conscientes, no dejan por ello de operar sobre la reflexión emprendida por el filósofo o por el historiador de la filosofía. La ambición de abstracción o distanciamiento completo del mundo que alguna vez distinguió al pensar filosófico está hoy, o debería estar, completamente desacreditada. Así como resulta impensable que la reflexión actual se desarrolle desvinculada de su ámbito vital, no hay motivo para suponer que la reflexión filosófica del pasado hubiera estado liberada de los condicionamientos de su época, de modo que resulta fundamental inscribir también las teorías canónicas en sus ámbitos de pertenencia. La productividad de la reflexión filosófica más allá del deleite especulativo descansa en buena medida en la insistencia sobre la diferencia ontológica entre pensamientos que pertenecen a entornos diferenciados.

6. Por más que sea practicada por filósofos de profesión, la historia de la filosofía no deja de ser historia. Si atendemos a la discusión actual sobre el estatuto ontológico del pasado, la historia no puede definirse como un objeto discreto, cerrado o inerte, sino que conforma el entramado de lo real en su forma presente. Al considerar que lo único que amalgama un canon es su condición pretérita o académica, obturamos la artificialidad de la especialización profesional: aunque la especialización tenga su propia productividad, el pensar filosófico no es patrimonio de los filósofos o de los historiadores profesionales. Como mucho, los cánones académicos son formas ordenadas, autorreferenciales y corporativamente legitimadas de reflexión sobre los modos de percibir el mundo que conforman

también un sentido común. Las fronteras entre el pensar académico y el vituperado sentido común extradisciplinario son porosas, y así como existe una memoria histórica, las comunidades también tienen una memoria filosófica que no forma parte del canon académico. En otras palabras, el canon no sólo obtiene su actualidad de la transmisión ordenada que sucede dentro de las academias, sino de los modos en que estas reflexiones son apropiadas y resignificadas en la comunidad más amplia, y pasan a conformar el tejido semántico que posibilita y demanda, nuevamente, la reflexión filosófica.

Respuesta de Esteban Juárez⁴

De las preguntas de la encuesta, me gustaría detenerme en la pregunta por la crítica, porque abarca a las demás, a la pedagogía de la filosofía, a la historia de la filosofía, al canon de la filosofía, a las instituciones de la filosofía, a la recepción de la filosofía y a sus efectos de poder, a la inscripción en la actualidad de la filosofía y, sobre todo, a algo allende a la filosofía misma. También engloba al discurso foucaultiano que pareciera oficiar de detonador de las demás inquietudes. Este mismo discurso suele ser incorporado hoy a lo que se denomina en términos amplios estudios de teoría crítica. Bajo esa rúbrica se comprende a líneas de pensamiento de distintas disciplinas que coinciden en la idea de que la actividad crítica se relaciona con un impulso práctico orientado hacia la transformación de las condiciones de dominio o hacia la resistencia a los mecanismos disciplinarios que someten a los sujetos en cuerpo y alma. A grandes rasgos, esta idea se encuentra en la raíz de las diferentes ramificaciones de la izquierda hegeliana, en las distintas generaciones de la Escuela de Frankfurt, pero también se perfila en filósofos en muchos puntos incompatibles con aquellos como Foucault, Butler o Walzer. Abordar la crítica de la teoría crítica como cuestión enfática adquiere máxima relevancia hoy porque, si bien parecen consolidarse en los espacios académicos, artísticos o pedagógicos programas relativos al saber crítico y a la formación del espíritu crítico, al mismo tiempo se revela en la discusión actual una doble pérdida de evidencia de lo que atañe a su entendimiento y su eficacia: una pérdida tanto de la pretendida

4 FCC/FFyH-UNC. esteban.alejandro.juarez@unc.edu.ar

radicalidad y potencia del proyecto emancipador de la crítica, como de todo lo que tiene que ver con la validez de sus fundamentos y la racionalidad de su ejercicio, con su concepto y la relación con sus objetos, con su teoría y su articulación con la praxis, con sus poderes y sus efectos iluminadores. La intensificación de la visión crítica, entendida desde Kant hasta Marx como el criterio normativo a lo “que todo debe ser sometido” (Kant), parece llevar al mismo proceso crítico a comparecer en el banquillo de los acusados. Acentuando rasgos del vocabulario de la crítica, algunos autores precipitan una condena radical: habría llegado el tiempo de liberarnos del tiempo de la crítica (así lo proclama, por ejemplo, bajo la sombra de Deleuze, un intelectual contemporáneo como Laurent De Sutter). Pues lo que de mínima se constata es que ha dejado de ser obvio que la “crítica” sea tanto el nombre de uno de los *conceptos históricos fundamentales* de acuerdo a los cuales, desde la Ilustración, se estructura la comprensión y se orienta la acción en la vida moderna (Röttgers), como así también la instancia de esclarecimiento que preside la transformación de las malas condiciones de existencia hacia otras mejores o, al menos, la resistencia contra las coacciones y los sufrimientos que producen. Desde distintas áreas de las humanidades y las ciencias sociales se alzan voces que anuncian menos la crisis del discurso filosófico moderno legitimado en un modelo determinado de juicio crítico, que la “crisis de la crítica como tal”. Más que de una restauración del giro posmoderno, se comienza a hablar de un nuevo umbral en el que se desarrolla un “régimen de pensamiento poscrítico”. Los argumentos que abastecen la idea de un proceso canónico que ha llegado a su fin provienen de distintas fuentes. Algunas declaran que la energía motriz de la crítica, la negatividad, como fuerza instauradora de una tendencia o época histórica, está agotada (Latour), y por ello la crítica debería ser refundada (Balibar) o, más crudamente, despojada de los marcos (Thayer) o los *topoi* (Gürses) en que ha operado en la modernidad y que la han instaurado del poder que deseaba combatir. Otras, en la estela de la clásica postura de Kosselleck, perciben en ella una inadecuada respuesta –inadecuada por moralista, universalizadora, neutralizante, autolegitimante e hipócrita– a la supuesta crisis que engendra la lucha política (Avanesian). Intelectuales de izquierda afines a la reflexión estética objetan

a la crítica con pretensiones desmitificadoras basarse en una dudosa eficacia de sus efectos y en una restringida idea del receptor como un espectador pasivo que debe ser movilizado por medio de la lucidez disruptiva del privilegiado sujeto crítico (Rancière). Por su parte, sociólogos como Boltanski y Chiapello perciben que los valores de la ruptura, de la creatividad y de espontaneidad promovidos por la crítica, cuyo modelo más excelso serían los ideales de las estéticas vanguardistas, se fusionan con la crítica social no ya para atizar la transformación radical de lo socialmente esclerosado, sino para expandir los beneficios económicos de la empresa neoliberal. Así, al igual que para Rancière, la operación iluminadora del crítico termina subsumiéndose a –y finalmente fortaleciendo– la reproducción de la lógica policial del nuevo espíritu del capital.

No pretendo aquí asumir ni negar *in toto* este diagnóstico, ni denunciar con gesto de indignación las caricaturas de las formas de la crítica que se bosquejan en él. Creo que lo más productivo sería atenderlo allí donde toca algo sensible de los núcleos que se han vuelto autoevidentes en la crítica de la teoría crítica convertida en canon –lo cual es en principio un contrasentido–. Pues si la potencia del pensamiento crítico de la modernidad tardía radicó en evidenciar, por medio de un proceso de desdoblamientos, que ninguna representación o imagen (epistémica, estética, moral, jurídico-política o periodística) es incondicionada, y mucho menos inocente, y esa evidencia llevaba consigo la voluntad de disolver las relaciones de dominación, hoy se torna necesario repensar no sólo las estructuras objetivas y subjetivas que impiden iluminar esta relación, sino justamente los presupuestos ilustrados de la lucidez y la voluntad emancipatoria de la crítica misma. Por un lado, es menester tematizar hasta qué punto las diferentes versiones de la teoría crítica operan bajo el supuesto del proceso crítico como desdoblamiento e iluminación constante del vínculo opaco de toda representación discursiva con unas condiciones de producción que la determinan. La crítica entendida de este modo supone un trabajo de un sujeto, el discurso explicitante, sobre un objeto, una experiencia que se ha desarrollado y sigue desarrollándose ciegamente. El sujeto deveniría crítico al expresar que allí donde las representaciones parecían neutrales en realidad se originaron por privilegios, relaciones asimé-

tricas de fuerza, colonialismos geopolíticos, violencia de género, de raza, opresión del lenguaje, sometimiento de clase, de estructuras de poder, inequidad en la educación o en la comunicación o disciplinamiento de los cuerpos. Al arrojar luz sobre la relación escindida de toda representación con unos orígenes oscuros, el sujeto crítico también tornaría legible la unión de lo que aparece en las representaciones con aquellas experiencias invisibilizadas y violentadas. El interés en liberar el curso ofuscado de esa experiencia ha sido un presupuesto movilizador de la crítica. Sin embargo, este interés emancipador tampoco puede afirmarse ya sin más. En tanto se debilitan las antiguas certidumbres que apoyaban la “filosofía de la realización”, aquella que enarbolaron los hegelianos de izquierda y que Adorno quiso salvar justamente porque se había dejado pasar su momento, la consustancialidad dentro de la teoría crítica entre sujeto crítico, efectos concientizadores y voluntad e interés emancipatorios se ve necesitada de una profunda reconsideración, así como también su poder de incidir favorablemente en las luchas sociales y en la constitución de lxsujetxs que orienten esas luchas. Esta reconsideración requiere de una nueva ilustración del pensamiento crítico sobre sí mismo, de una nueva metacrítica del pensamiento contravencional.

Lo que deseo señalar aquí es sólo la apertura de un posible camino de indagación, en principio paradójico: pues es la propia crítica la que debe hacer frente a la promulgada crisis de sus energías y al incumplimiento de su promesa de ser parte fundamental en la materialización de un estado de cosas diferente; pero para hacerlo debe apelar a algo que la desborda, a un momento que si bien la constituye no es idéntico a ella y que podríamos llamar “acrítico”. Ésta es una línea de investigación en ciernes que se nutre principalmente de la noción de Adorno de “lo no-idéntico” y de “lo añadido”, de la reticencia de Foucault a responder por los fundamentos de su discurso (sobre lo) crítico, de la “différance” de Derrida, de las imágenes indirectas que anteceden a la crítica de Starobinski, de la “suspensión ontológica” de Butler, de la Estética de la Fuerza de Menke.

Si la crítica ha sido comprendida como la *capacidad* de discernimiento que se ejerce bajo el supuesto de que lenguajes, imágenes, relaciones, valores, acciones, instituciones o formas de vida cons-

tituidos no deberían ser como son, porque de algún modo han sido malogradas sus aspiraciones normativas o porque las aspiraciones normativas que les dieron origen mutan en dispositivos de dominio o control, la pregunta enfática por la crítica requiere algo más que el escrutinio de los criterios de legitimidad de la capacidad crítica. Ese algo más refiere a lo acrítico de la capacidad crítica. Lo acrítico remite a aquello que la torna posible como una capacidad específica pero que a la vez la imposibilita como tal, ya que en su propia constitución está el no poder exceptuarse ella misma del acto continuo de poner(se) en cuestión. De su inquietud constitutiva surgen dos riesgos: o la crítica se convierte en nihilismo, radicalizando su constante vuelta destructiva sobre sí y disolviendo cualquier idea de verdad o libertad posibles; o ella se convierte en fundamento ambivalente de una nueva mistificación, la de un pensamiento crítico marcado por el horror mítico contra el mito. Para continuar el camino autorreflexivo de la crítica sin caer en estos dos atolladeros se sugiere un desplazamiento en la formulación del problema: ya no se trata del orden –implícito o explícito– de la regulación normativa que permite determinar y evaluar el propio desempeño de la capacidad crítica, sino de aquello que se sustrae de la regulación normativa sobre lo adecuado y lo inadecuado de tal o cual objeto, lenguaje, práctica, institución o forma de vida. Lo que se convierte aquí en tema de reflexión es lo que la crítica designa en su diferencia irreductible con ella misma como capacidad. Esta idea conecta con una segunda que le es concomitante: el detenerse en el momento de “lo acrítico” no implica una vuelta a una posición epistémica, a una pura crítica de los límites del conocimiento, sino un pensar en conjunto un momento de pasividad, lo acrítico, con el carácter activo de su despliegue como capacidad. Sobre estas hipótesis podríamos montar otra: la metacrítica de la crítica se sostiene hoy, en un horizonte de expectativas muy distinto al abierto por los hegelianos de izquierda, como “crítica práctica” y como complemento de las luchas sociales, sobre todo allí donde permite imaginar otra concepción de la libertad no atada a los presupuestos del proyecto moderno de la libertad entendida en términos de autodeterminación. Por supuesto que esto solo puede ser aquí sugerido. En este sentido considero importante seguir sosteniendo la productividad autorreflexiva de la crítica,

siempre que esa productividad conlleve una exoneración cuidadosa –crítica– de su (pre)potencia ilustrada, esto es, siempre que nos cuidemos de presuponer que la crítica siga siendo el tribunal absoluto al que todo debe ser sometido.

Respuesta de Carlos Longhini⁵

1. Creo que tiene sentido. Investigar la historia de la filosofía (que puede significar hacer historia de la filosofía) es importante toda vez que en su desarrollo se advierten conexiones y relaciones a través de las que es posible descubrir dimensiones y aspectos de teorías que pueden no haber sido tenidas en cuenta; lo que, también, contribuye a robustecer posiciones teórico/prácticas. Es también objeto de enseñanza porque –además de su importancia señalada anteriormente– a través de ella es posible transmitir una imagen de la filosofía (“saber filosófico”) como una actividad que se conforma teniendo en cuenta (esto de manera muy genérica) lo que se dijo/escribió/pensó con anterioridad por otras y otros autores. Además en la historia de la filosofía es posible tomar contacto con la materialidad cultural propia de la filosofía que contribuye a concebirla como un pensamiento (saber) que está sujeto a constantes transformaciones.

2. Creo que sí pero no estoy en condiciones de responder asertivamente lo que se pregunta. Por lo que recuerdo, hay varias nociones en el pensamiento de M. F. que pueden ayudar. Una de las cosas más importantes de la noción de “caja de herramientas” creo es la de considerar de manera instrumental al conjunto de ideas, conceptos, nociones, categorías, etc. con las que intentamos abordar la realidad (creo que esta entendida, sobre todo, en el marco de las relaciones de poder, por lo que recuerdo), y una posible consecuencia de esto es que provee de flexibilidad al “elenco categorial” con el que contamos en nuestros análisis. La noción de “ontología del presente” contribuye, también, de manera notable en la consideración de la historia advirtiendo tanto las continuidades como las rupturas que la conforman.

⁵ FFyH, UNC. longhnic@yahoo.com.ar

3. Tengo la impresión que el denominado “canon” en filosofía ha sufrido muchas transformaciones últimamente; hay una renovación mucho más rápida de autores/autoras que forman parte de los distintos espacios curriculares que relativiza mucho la idea más rígida de un canon que se conserva desde hace cientos de años sin modificaciones. Seguramente no apoyaría inculcarlo (ni al canon ni a nada..) y creo que siempre hay algo que se conserva y algo que cambia puesto que cualquier concepción medianamente dialógica acerca de la práctica filosófica requerirá retomar conversaciones previas y establecer otras nuevas. Es muy difícil de determinar qué repercusión tiene en la enseñanza de la filosofía la transmisión del canon, no obstante podría decirse que, en un sentido “ampliado” de canon (que podría ser el que usa E. Rabossi), es altamente valorable su presencia en instancias de aprendizaje (sobre todo formal), de manera que –nuevamente– si evitamos todo rasgo de “inculcación”, el uso del canon parece ser una acción de enseñanza muy válida toda vez que apunta –en su transmisión– a rescatar temas/problemáticas, metodologías, vinculación con su pasado (historia), fundamentaciones/justificaciones, crítica, honestidad, entre otras cosas todas las cuales no están a salvo de la crítica, ni de cualesquier otro cuestionamiento. En cambio, las versiones “restringidas” de canon, según las cuales sería un conjunto (más o menos amplio) de autores y problemáticas que portan una autoridad disciplinar fuera de todo cuestionamiento, aunque es un modo muy minoritario de entenderlo, proponen un uso del canon que repercutiría de manera negativa en la enseñanza de la filosofía.

4. Es difícil responder. Hay una dimensión que compone la crítica que está más estrechamente ligada al ámbito del conocimiento (fundamentación y justificación) y en la que podemos encontrar una dinámica de nuevos elementos técnicos en su conformación. También hay otra dimensión (no sé si más difusa...) no tan exclusivamente relacionada con el ámbito teórico (como la anterior) sino de una proveniencia más histórico/práctica/normativa en la que se producen mezclas que, tanto suelen ser fructíferas como, muchas veces también, un tanto confusas, lo que lleva a que se pueda –entre tantas otras– considerar a la tarea crítica como algo muy ligado a

ciertas aclaraciones y delimitaciones conceptuales. Igualmente creo conveniente considerar a la “crítica” (como sea que se entienda) en el interior de un saber filosófico (práctica filosófica) que conlleva una actividad reflexiva autoconsciente cuyas formas son múltiples y que exceden la práctica crítica. Puede ser muy productiva pensar la crítica de cara al canon ya que se trata de un concepto de cargas semánticas fuertes y diferentes, por lo que en relación con el canon son advertibles sus modificaciones y las razones que históricamente podemos determinar en dichos cambios; también, la crítica es el medio a través del cual evaluamos desarrollos teórico-prácticos anteriores y posibles proyecciones futuras.

5. Creo que es conveniente, toda vez que también se haga el esfuerzo por pensarlo en el interior del marco histórico-teórico en el que se produjo; considero que este ejercicio es fundamental en nuestra tarea de comprender y producir filosofía (por supuesto, también para su enseñanza). Pero también creo es “inevitable” esa inscripción y que buena parte del trabajo de enseñanza descansa en hacer consciente y controlado ese proceso que pretende ser de una “recepción creativa” que debería dar lugar a nuevas formulaciones y respuestas igualmente creativas. Creo que siempre la filosofía se produce en la tensión entre una línea de fuerza que se dirige al pasado (remoto o no) con otra línea que se proyecta al futuro y esto se da en un presente, lo que significa que no se considera un “obstáculo” nuestra condición presente para la intelección de la filosofía pasada y, también, que formará –de maneras totalmente diversas– parte del material de nuestras prácticas filosóficas. Asimismo, me parece destacable la idea de que la inscripción de la filosofía en el propio presente puede adquirir carácter de importancia en tanto se considere que la filosofía es –de cualquier forma que se entienda esto– una forma de vida.

6. La vinculación de la constitución filosófica actual con su historia creo que es constitutiva; esto no significa que esa vinculación se produzca siempre del mismo modo, pues buena parte de la dinámica de nuestros estudios se explica en relación con el tipo de vinculación que se establezca (más allá de la simplificación filosofía continental adopta perspectiva histórica / filosofía analítica no la adopta) y que

adquiere distintas formas a lo largo del desarrollo del saber filosófico en la historia.

Respuesta de Silvia Manzo⁶

1. Creo que tiene sentido hacer hoy historia de la filosofía porque me resulta imposible filosofar sin situar históricamente el discurso filosófico. Los discursos se insertan en flujos temporales. Se sitúan en presentes localizados; son efectos contingentes del pasado y generan, a su vez, horizontes de expectativas. Las preguntas filosóficas que nos hacemos no surgen de la nada, sino que provienen de algo que, si bien nos precede, no nos determina. No hay fatalidad ni teleología, pero sí cierta “inclinación”: el pasado “inclina pero no obliga”, nos moldea. Asumir la anterioridad, la “tradición”, la “carga” del pasado que acarreamos, puede llevarnos, entre otras muchas cosas, a cuestionarnos por qué nos hacemos *ciertas* preguntas filosóficas y no otras; por qué aceptamos o preferimos *ciertas* respuestas y no otras; quiénes son lxs que consideramos *autorizadx*s a enunciar esas preguntas y esas respuestas; en qué escenarios tienen lugar esos enunciados, etc. Y esos cuestionamientos son fundamentales para tomar conciencia de la contingencia de nuestro filosofar y del filosofar de otrxs, y para tomar decisiones acerca de hacia dónde queremos orientar nuestras prácticas discursivas filosóficas. Me parece que explicitar esos cuestionamientos es necesario tanto en la enseñanza como en la investigación.

El “cómo” puede variar en cada caso y hasta aplicar una conjunción de varias metodologías –siempre que sean compatibles entre sí–. Antes que la obstinada adhesión a una única metodología suena mejor un pluralismo metodológico flexible y coherente. En general, me he sentido cómoda optando por una combinación de la historia contextual de los discursos –sin pretender recuperar, como quería Skinner, “la intención del/x autorx” como sujeto “dueño” del discurso, etc.– con la historia de los conceptos. Esto sin dejar de asumir el trasfondo de las relaciones saber/poder planteadas sabiamente por Foucault (ver mi respuesta 2). Pienso, además, que la historia de la filosofía está contenida en y enlazada con la historia intelectual,

6 CieFI - IdHICS CONICET - UNLP. manzosilviaa@gmail.com

entendida como la historia de los discursos de distintas disciplinas (como las distintas ciencias humanas, el derecho, la teología, etc.), algo que quizá se emparenta con la noción foucaultiana de formación discursiva.

2. A veces creo que los dichos de Foucault sirven más para provocar desafíos que para resolverlos. Su aguijón dejó huellas quizá indelebles en mi interés por la historia. Ya no puedo pensar en el pasado, el presente y el futuro sin creer que hay reglas latentes, condiciones de posibilidad del saber, *a priori* históricos y relaciones de saber/poder que producen efectos de verdad y construyen subjetividades. Esos planteos de Foucault produjeron un cambio cualitativo fundamental en la investigación del pasado. Considero ineludible partir de ellos como supuestos generales para hacer historia. Aun cuando hago historia y me refiero a autores, obras y conceptos, tengo en cuenta ese trasfondo foucaultiano. En cambio, me resulta difícil encontrar en Foucault herramientas específicas claras para llevar a cabo la indagación que propone (acaso porque no llegué a comprenderlo cabalmente, o porque no me esforcé lo suficiente por hacerlo). Por otro lado, en varias ocasiones advertí que sus reconstrucciones del pasado, al forzar o directamente ignorar lo que dicen las fuentes, formulan conclusiones erróneas a las que presentan como si fueran apodícticas. Eso me hace desconfiar de la utilidad de su arqueología como método. En conclusión, sus dichos me sirven más como estímulos y presupuestos generales que como herramientas para aplicar en el abordaje del pasado.

3 y 4. Pienso que el canon no es un mal sino un bien necesario. Hay dos imágenes que me sirven para describirlo: el mapa y el modelo para armar. En “Del rigor en la ciencia”, Borges nos habla del mapa de un imperio que tenía el mismo tamaño que el imperio y coincidía puntualmente con él. Sin embargo, a pesar de tal proeza, quienes heredaron esa cartografía perfecta y desmesurada la despreciaron por su inutilidad. Sabemos que es imposible para nosotros hacer un mapa así de perfecto del pasado filosófico. Pero aun si pudiéramos dibujarlo, sería una actividad muda, desprovista de toda crítica, carente de selección y de interpretación. No podemos evitar el juego

de inclusiones y exclusiones que acarrea el canon; nuestros mapas siempre serán cartografías selectivas del pasado; tendrán las referencias y escalas que elijamos. Son decisiones que dependen de un ejercicio crítico.

El canon es necesario para la enseñanza y tiene una triple dimensión temporal que opera como un modelo con respecto a la filosofía en tanto disciplina académica: ofrece un relato del pasado, define una identidad del presente y abre una expectativa de futuro. Con todo, eso no implica que el modelo deba ser intocable. La perduración “eterna” del canon es contraria a la crítica y es signo de una filosofía paralizada. Si bien en la enseñanza se reproduce la cartografía canónica, esta no debe ser sacralizada. El canon no debe ser un mapa que solo puede calcarse y reproducirse infinitamente; también debe poder rediseñarse, cambiando su escala y sus sistemas de referencias. Cuando queremos que la filosofía del presente cambie y procuramos construir cambios que impacten significativamente en el futuro, es necesario desarmar el modelo canónico heredado, rediseñar el mapa.

Aun así, no creo que se puedan descartar todas las piezas del modelo canónico heredado. Tal cosa sería poco menos que despojarnos completamente del lenguaje filosófico que habitamos y en el que nos hemos formado. En esta materia las rupturas radicales o las discontinuidades abruptas no parecen posibles. En las mutaciones parciales del canon, seguramente algunas piezas serán eliminadas o desplazadas a un lugar periférico, al tiempo que nuevas piezas serán incorporadas y convivirán –acaso tensamente– con algunas de las ya consagradas. Las relaciones e interacciones entre lo viejo y lo nuevo serán dinámicas. Quizá alguna vez una secuencia de mutaciones parciales dará como resultado un cambio completo del canon en cuestión. Quién sabe si alguna en la filosofía académica occidental se dejará de enseñar a Platón y Aristóteles. El mapa de América “invertida” de Joaquín Torres García sería un ejemplo cartográfico de una posible forma de mutación canónica entre tantas otras. Pienso que la tarea en la que muchxs estamos empeñadxs, dedicada a la recuperación de las filósofas y de las filosofías producidas fuera del Norte Global, es una muestra actual de cómo tiene lugar las mutaciones parciales del canon.

5. Me parece muy importante situar la producción filosófica en su propio contexto histórico y en las instituciones en las que tiene lugar. Ignorar esos marcos lleva a concebir y hacer filosofía como si se tratara de un fluir de ideas y argumentos ahistóricos, reificados y descarnados. Puestos a atender al contexto, los condicionamientos institucionales, los escenarios dónde se hace filosofía, tienen un peso relevante tanto como el género o la clase socioeconómica, la situación geográfica e histórica, y los a priori históricos foucaultianos. No es lo mismo filosofar en el medio académico altamente especializado en el que nos encontramos hoy en Latinoamérica, que filosofar a solas en base a lecturas autodidactas, a hurtadillas y clandestinamente, como le tocó en suerte a Gabrielle Suchon en una provincia francesa del siglo XVII. La formación recibida, las interlocuciones, los formatos discursivos, las aspiraciones, las audiencias, los impactos y las recepciones en cada caso son, sin lugar a dudas, muy diversas. Los contenidos mismos de los discursos producidos serán diversos. Eso no implica que no se pueda advertir entre ellos hilos conductores, ya que es precisamente porque se perciben concatenaciones e intersecciones entre esos discursos de los siglos XVII y XXI que podemos reconocerlos como filosóficos. De todos modos, ese reconocimiento es unidireccional: desde lo que hoy consideramos como filosófico miramos ese pasado y creemos encontrar en él contenidos y formas que tienen algo que de una manera u otra se enlaza con los nuestros. Decir hoy que Suchon era una filósofa completamente extra-canónica significa que, más allá de cómo ella se percibiera a sí misma y de cómo fue ignorada a lo largo de los siglos, encontramos en ella contenidos, formas y supuestos que hoy consideramos como filosóficos.

6. Por todo lo que señalé anteriormente, creo que el canon es un condicionante de peso en la filosofía del presente. Pero también creo que no es necesariamente *determinante* de nuestras formas de filosofar ni de los contenidos de nuestras filosofías. Me parece muy buena la idea gadameriana de la “historia efectual”. Hay tradiciones de preguntas y respuestas que perduran y producen efectos a lo largo de décadas o siglos. Sin embargo, esa perduración no está exenta de desplazamientos, de tensiones y de reagrupaciones, o incluso de antagonismos. Esas mutaciones pueden desarrollarse y maximizar-

se al punto de concluir en cambios radicales o de una profundidad considerable. Eso no sucede sino cuando la filosofía es emprendida con espíritu crítico y se liga con la situación espacio-temporal en la que se inserta, que por naturaleza será cambiante y diversa. De lo contrario, lo habitual es que se repitan fórmulas de moda, fosilicen sistemas, veneren maestros y, a veces, maestras, y crean cómodos *statu quo*. Si dentro de cincuenta años o más en nuestras universidades se sigue enseñando lo mismo y los cánones siguen incólumes, eso será un mal síntoma de la filosofía que allí se enseña.

Respuesta de Julia Monge⁷

En unas páginas anticipadas de la publicación de un ensayo inédito titulado “El discurso filosófico” (1966),⁸ leemos a Foucault reflexionando sobre la *tarea de diagnóstico* que caracterizaría a la filosofía contemporánea a partir de aquellas otras que fueron sus deberes-poderes fundamentales: interpretar y sanar. Enunciar el sentido y conjurar el mal, en la difícil solidaridad del mal visible hundido en el cuerpo y del sentido oculto manifiesto en la palabra, en la insistente brecha entre lo que entendemos y lo que sufrimos. Tales habrían sido, desde sus comienzos, la razón de ser y persistir del discurso filosófico en la cultura occidental: iluminar y apaciguar.

Pero diagnosticar ya no es eso. Foucault lo había adelantado en sus trabajos conocidos; podíamos preverlo porque es nuevamente Nietzsche el centinela en estas líneas. Justo cuando la veíamos perfilarse en la estela de exégetas y terapeutas, se nos recuerda que hace tiempo que la filosofía no cumple esas funciones, no revela verdades originales ni calma heridas fundamentales. La filosofía, como actividad de diagnóstico, comienza al abandonar el juego de las profundidades y del desocultamiento para dirigir la mirada al ras de lo que hay: “hacer ver lo que vemos”.⁹ Poca cosa comparada con el costo de abandonar aquella tutela divina de nacimiento; menudo trabajo de

⁷ UNC. julia_monge@hotmail.com

⁸ Disponible en: <https://actualitte.com/article/111255/avant-parutions/michel-foucault-qu-est-ce-que-la-philosophie>

⁹ Foucault, Michel. “La filosofía analítica de la política” (1978). En *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2010; p. 788.

emancipación, si su primera lección es la de asimilar su modestia y reconocer la dificultad que comporta extraer tareas teóricas de la obviedad empírica y elaborar compromisos prácticos a partir de la sobriedad teórica.

Entendiendo y redefiniendo siempre a la filosofía en clave de una *práctica histórico-filosófica* –arqueológica, genealógica, ontología histórico-crítica– Foucault parece aproximarse a la historia de la filosofía como a la historia sin más. Apartados ya de la metafísica, el enfoque histórico no es una alternativa, es una necesidad incluso –y sobre todo– para comprender aquellos discursos que nos hacen comprender la metafísica, justamente porque podemos completarlos con sus *a priori* históricos. Eso es lo que supone afinar la perspectiva sobre el cómo, las formas de problematización: ser libres ante las respuestas teóricas que se han forjado, pero no eximirnos del trabajo de conocimiento, que implica a la vez reconocer y desconocer, en el cual desciframos las condiciones de posibilidad y singularidad históricas de nuestra propia crítica actual.

Se trataría entonces de aprender a leer “a contrapelo”,¹⁰ para abrir la interlocución con otros pensamientos que han quedado vencidos y otro tipo de materiales. Foucault ha podido proponer una historia de las condiciones del saber distinta de la historia de las ciencias; una historia del funcionamiento del poder completamente nominalista; una historia de la ética que no precisa de universales antropológicos ni axiologías. Porque la filosofía no se nutre sólo de la filosofía; afortunadamente. Nietzsche le cautivaba porque en su crítica de la historia de la filosofía supo, en una paradoja sólo aparente, multiplicar la filosofía –hacia la literatura, la historia, las ciencias, las costumbres–; y Kant porque se dio como tarea pensar el presente incluso a pesar de su propia fundamentación filosófica –al punto que la imposibilidad de desestimar el entusiasmo generado por la revolución francesa, lo empujó a admitir el afecto que “merece reproche” como señal de la actuación de una causa moral.¹¹ Tras haber extendido la atención filosófica a objetos y archivos epistemológicamente indig-

10 Benjamin, Walter. “Sobre el concepto de historia” (1940). En *Estética y política*. Buenos Aires: Las cuarenta, 2009; p.138.

11 Kant, Immanuel. “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” (1798). En: *Filosofía de la historia*. México: FCE, 1999; p. 107.

nos –la locura, el poder médico, la cárcel–, Foucault nos muestra que también pudo volver sobre esa cuestión de la *Aufklärung*, prerrogativa de las autoridades de la razón, para reasumirla –en complicidad con Baudelaire– desde un nuevo perfil: el de una actitud filosófica que enlaza la reflexión crítica con la reflexión sobre la historia.¹² Y así la afinidad entre Nietzsche y Kant ya no desconcierta.

Como en el campo histórico la filosofía no tiene ningún privilegio, podemos verla como un discurso entre y con otros discursos; como práctica en medio de otras prácticas. Allí una segunda sugerencia foucaultiana: empezar por las prácticas y en las grillas de inteligibilidad con que se procura esclarecerlas, averiguar a la par las características de la propia filosofía como una práctica analítica, reflexiva, crítica y, por qué no, transformadora y creadora. Un lúcido e indócil lector de Foucault –y más aún de Marx y también de Benjamin– como fue Daniel Bensaïd, quizás de los pocos que por su labor teórica-militante podía plantear honestamente semejante provocación, aseguró que “cambiar el mundo es también –todavía y siempre– interpretarlo”.¹³ Tal era su clave para una *hermenéutica materialista de la historia* que contribuye a pensar el diagnóstico filosófico propuesto por Foucault como una *historia materialista de la verdad* misma; ese objeto, inquietud y propósito incansable de la filosofía.

Digámoslo directamente: la cuestión de la verdad no es un problema estrictamente epistemológico, sino práctico; no es asunto de un descubrimiento sino de una producción; la interrogación por el origen trascendente se redefine así por la de los comienzos y devenir históricos de la partición de lo verdadero y lo falso, con los poderes normativos asociados a esa distinción. Foucault llama a esto una *historia política de la verdad*.¹⁴ comprender los regímenes de verdad que ordenan las prácticas –qué formas de objetivación y subjetiva-

12 Foucault, Michel. “¿Qué es la Ilustración?” (1984). *Obras esenciales*. Op. cit., p. 980.

13 Bensaïd, Daniel. “Fragments pour unepolitique de l’opprimé: événement et historicité” (2003). Disponible en: <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article1415>

14 Foucault, Michel. “No al sexo rey” (1977). En: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza, 2000; p. 148.

ción entrañan, qué estatus se le confiere al discurso y a lo real, qué idealidades y constricciones materiales manifiestan sus apuestas y efectos-; y vislumbrar la modificación de los regímenes de prácticas mediante el cuestionamiento de la verdad –hacer emerger lo que hay de contingente y producido en todo lo que se nos presenta como necesario, ya que hasta lo mejor instituido reposa “sobre un zócalo de práctica humana y de historia humana”¹⁵-. Lo cual conlleva, como contragolpe inevitable, cuestionar la propia voluntad de verdad e inquietud por la verdad que nos atraviesa en tanto nos dedicamos a la filosofía; hacer tambalear nuestro zócalo.

El diagnóstico filosófico es entonces simultáneamente un diagnóstico sobre el presente de la filosofía: qué está siendo y qué está haciendo la filosofía hoy, qué hacemos quienes trabajamos con la filosofía y qué hace lo que hacemos. Estudiar, enseñar, investigar, hacer extensión y distintas formas de intervención: todas prácticas que tienen también sus regímenes, que son tramas de relaciones, tareas, programas y acciones que constituyen las instituciones. Se juegan aquí formas de ser y relacionarse, formas de pensar y hacer; formas de vida sin duda. Si, como recordaba Foucault, la filosofía dejó de ser una forma de vida cuando se convirtió en una profesión y allí la inquietud por la verdad y la inquietud por cómo vivir –fuertemente anudadas en la experiencia antigua– se disociaron,¹⁶ quizás la propia óptica de la política de la verdad nos permita invertir y replantear esa relación en nuestra actualidad. Esto es: qué pasa con la filosofía cuando nuestra profesión entraña una forma de vida, individual y colectiva; un modo de asumir nuestras prácticas de enseñanza, investigación, intervención como experiencias circunscriptas de las formas de relación, de pensar y hacer atravesadas por los regímenes de saber-poder, pero a la vez como laboratorios de transformación, invención y defensa de los modos que queremos cultivar y promover; de las formas de hacer comunidad y hacer realidad en función de las cuales nos inquieta e interpelamos el mundo en común al que

15 Foucault, Michel. “Estructuralismo y postestructuralismo” (1983). En: *Obras esenciales*. Op. cit., p. 967.

16 Foucault, Michel. *El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France 1983-1984*. Buenos Aires: FCE, 2010; p. 228.

pertenece. La pregunta por la verdad es, todavía y siempre, un intento de entender y entendernos. Ante todo, eso: una pregunta.

De la historia de la filosofía a la historia sin más y a la filosofía sin más. Porque en definitiva lo que nos empuja en ese vaivén incesante entre la búsqueda y la crítica de la verdad, en su complejidad que no se trata de absolver, es –y ahí un tercer aprendizaje foucaultiano– nuestro presente como pertenencia y trabajo de elaboración; porque los límites y alcances históricos de nuestra experiencia posible nos muestran que la libertad ha sido una conquista y sobrevive como una insistencia. Nunca se trata sólo de filosofía.

A contrapelo de –o quizás honrando– nuestra formación, creo que nos comportamos ante esas inquietudes no como exégetas ni terapeutas, sino como creyentes y dolientes. La filosofía cobija también otras formas de atender a los pesares y aguardar las maravillas, con esa mezcla de solicitud y provocación que logra la historia cuando es diversificación de genealogías y la crítica cuando se propone atender a lo que hay de universal e histórico en las coacciones que nos apremian y de trascendente e impredecible en las apuestas concretas que abren una brecha en la necesidad obstinada de las cosas.

Ya no sanar ni revelar el sentido; pero quizás hoy, en este zócalo, la filosofía se materialice en esa cadena de los cuidados que hilvanamos con quienes nos precedieron y enseñaron, nuestros pares y quienes sigan: mirar *desde* pero siempre *hacia afuera* de la filosofía, a los padecimientos y apuestas que verdaderamente nos iluminan y apaciguan, para aprender *cómo* las inquietudes valen la ocupación del tiempo, la elección de una vida.

Respuesta de Edgard Ruffinetti¹⁷

Creo en efecto que tiene sentido en la actualidad hacer historia de la filosofía. Ahora bien, en lo que respecta al modo que adopta esta práctica, considero que no debíamos tratar la historia de la filosofía como mero “objeto” que se investiga y enseña. Pues abordar las realizaciones filosóficas como un “objeto” supone de entrada posicionarse “enfrente de”, establecer un tipo de relación que pone en

17 CIfFyH, FFyH, UNC. edgar.ruffinetti@unc.edu.ar

primer plano una acción de distanciamiento. Esta actitud o procedimiento nos coloca en el lugar de sujeto “grado cero” que se enfrenta a una cosa otra, independiente. Vivisección analítica, que no solo implica tratar lo que se investiga y enseña como a algo terminado, inerte y muerto, sino que además conlleva un auto-extrañamiento engarzado en el gesto de cortar los lazos que nos vinculan a ese pasado indagado. Ilusión alienante que buscará, sin embargo, establecer una relación con aquello así objetivado apelando a hilos de aséptica objetividad.

Consideramos entonces que nuestra relación con la filosofía y su pasado no tiene que realizarse como si de un objeto se tratara, sino que, por el contrario, tenemos que tratarlas como algo vivo que desea reconocimiento y pretende saber, que quiere reconocimiento para su pretensión de saber. Ello requiere entender la filosofía en plural, como una diversidad de tradiciones histórico-culturales de pensamiento y de prácticas en danza. Diversidad de ideas, conceptos y argumentos sobre determinadas cuestiones, las relaciones con su propio tiempo y las transformaciones sufridas posteriormente, pero también variedad de las formas de practicar el pensamiento, su lugar y urgencia, de realización y justificación de las acciones emprendidas, las ilusiones y expectativas puestas en juego y, por qué no, los sentimientos y estados de ánimo albergados.

Sin duda la suerte de las obras y fragmentos que nos han llegado ha sido diversa; han sido interpretadas, discutidas y transmitidas e incluso veneradas o, por el contrario, bastardeadas, escupidas y dejadas en el abandono o quemadas. Acciones y actitudes que han contribuido y contribuyen a la constitución del llamado “canon”; del canon que heredamos y conocemos porque también él tiene una historia. Quién consideraría imprescindible hoy la obra de Christian Wolff o quien en la década de 1910 hubiese imaginado la centralidad que adquiriría F. Nietzsche en el discurso filosófico posterior a la segunda guerra mundial.

Hacer filosofía o historia de la filosofía requiere a nuestro parecer operar a la vez con distintas tradiciones entre las que aparece aquella conjunción consagrada, en un determinado momento y bajo específicas condiciones, como canon. Pues hablar de diversidad de tradiciones de pensamiento y de prácticas que pretenden reconoci-

miento para su saber y hacer, conlleva un conflicto que pone en juego al lector y al acontecer histórico. En este sentido, no solo nos vemos implicados como intérpretes, sino como sujetos históricamente constituidos, pues aquello con que nos encontramos trae consigo variadas y sucesivas operaciones simbólicamente estructuradas e institucionalmente articuladas o soterradas.

Quiero decir entonces que conservar y transmitir el canon, o mejor una determinada tradición, depende de las condiciones, situación, prejuicios, intereses, luchas y expectativas en medio de los que nos encontramos. Elementos que en gran medida –por ser optimistas– nos vienen impuestos y que nos constituyen. No obstante lo cual, no dejamos de interpretar, reinterpretar y disputar aquello que pretendemos comprender y criticar, nos proponemos ciertos objetivos para lo que enseñamos e incluso tratamos de justificar o censurar acciones y actitudes propias y ajenas. En este sentido, toda transmisión e incluso la conservación opera un cambio en lo que se pretende conservar o transmitir, ya que la comprensión requerida para ello se encuentra siempre guiada por una aplicación a una situación concreta. Tal *actualización práctico aplicativa* siempre se realiza en y desde el presente, aun cuando dicha conexión no se tematice explícitamente.

Si nos volvemos ahora a considerar la pregunta acerca de cómo entiende la crítica en tanto actividad reflexiva que atraviesa el discurso filosófico y su potencialidad de cara al canon filosófico, es menester antes que nada inscribirla en el marco de las condicionantes antes señaladas.

Si entendemos la crítica como actividad reflexiva en la estela de la modernidad ilustrada, se nos presenta como una instancia en la que, dada la centralidad del juicio, se tematiza y objetiva la cuestión abordada, exigiendo “para todo” el tipo de garantía o credencial legitimatoria propio de la reflexión abstracta. Se trata sin duda de una instancia fundamental en la constitución del pensamiento filosófico y científico moderno, pero a la que cabe oponer la finitud de la existencia humana y la radical particularidad de la reflexión. Esta no está menos históricamente situada que cualquier otra forma de pensamiento; al oponernos a los poderes establecidos o pugnar por

la disolución de los dogmas y prejuicios, estamos presuponiéndolos siempre más allá de si en última instancia los abandonamos.

Consideramos necesario contraponer a esta *reflexión expresa y temática* que se formó en la historia del pensamiento occidental cuando la ciencia sentó los presupuestos para convertirlo todo en objeto, una *reflexión que no convierte lo que connota en objeto temático*, ni pretende solo un conocimiento proposicional. La actividad crítica tendría que desplazarse entonces hacia una reflexión siempre situada, cuya realización “efectiva” no nos lleva más allá del lenguaje, ya que toda duda e interrogación, todo repudiar y bastardear incluso, se apoyan en ese trasfondo lingüístico de fondo del que somos parte.

Esta forma de entender la crítica como reflexión situada que no abstrae de las condiciones de su práctica concreta, no solo permite una relación dinámica con la historia de la filosofía al atender a las pretensiones de validez del saber y hacer de las diferentes expresiones y/o sistemas, sino que nos orienta en torno al alcance y valor de las posiciones en juego en los debates actuales.

En lo que se refiere a la inscripción del saber filosófico en determinadas instituciones, en un marco histórico y discursivamente más amplio, considero que tal vinculación resulta inevitable. Aquello que se da un llamar “filosófico” en una determinada época está transido por cierta institucionalidad. Si nos atenemos al lugar que hemos otorgado al presente en relación con la reflexión y la práctica, cabe remarcar aquí que no es posible borrar las huellas del lugar desde donde se habla y del ámbito donde se inscribe la investigación y la enseñanza. Parafraseando a Michel de Certeau, podríamos considerar la filosofía como una “operación” que se refiere a la “combinación de un *lugar* social, de *prácticas* “científicas” y de una *escritura*”. Hablar de “*operación filosófica*” sería algo así como tratar de comprender la filosofía como la relación entre un *lugar* (socioeconómico, político y cultural; un oficio o profesión, un puesto de observación o enseñanza), varios *procedimientos* de análisis (una disciplina en cuanto práctica y técnicas de producción) y la construcción de un *texto* (una “*escenificación*” o representación literatura ligada a un lugar social y a la operación científica). De este modo y para reiterar, el

saber filosófico resulta parte de la “realidad” que trata y su práctica puede ser abordada como una actividad humana entre otras varias.¹⁸

Para cerrar quisiera señalar una cuestión vinculada al anclaje de la práctica filosófica. Considero que, en lo que respecta a la enseñanza, es imprescindible distinguir el ámbito de la misma. La pregunta ¿para qué enseñar filosofía? ¿Con qué objetivo lo hacemos? no debiera tener en principio la misma respuesta si estamos enseñando en una escuela o departamento de filosofía de alguna universidad, que si lo hacemos en otras escuelas o departamentos que no son de filosofía o en el nivel medio. Desde luego que la identificación/determinación de tal finalidad tendrá repercusiones sobre qué y cómo vamos a enseñar. Habiendo transitado por diferentes espacios (nivel medio, escuelas de ciencias de la educación, de historia y de comunicación social de la UNC) considero que la finalidad central de enseñar filosofía en estos ámbitos no-filosóficos es hoy doble. Romper, por un lado, con una especie de “realismo ingenuo” o “cientificismo” que se trasluce en programas y planes de estudio y en la concepción que se tiene de la investigación, así como en las prácticas efectivas de enseñanza y de evaluación de Tesinas de grado y Práctica profesional supervisada. Y, por otro, sobre todo en les estudiantes, desgarrar una forma de relativismo centrado en el yo que se potencia con una especie de “solipsismo epistémico”, esto es, la negativa a realizar el mínimo esfuerzo por comprender otros puntos de vista.

Respuesta de Dolores Santamarina¹⁹

Entiendo que la expresión *canon filosófico* emerge como resultado de un giro sociológico en el abordaje del problema de qué es la Filosofía. Este cambio se produce cuando algunos autores abandonan la

18 No desconozco que podría objetarse que, más allá del anclaje de todo pensamiento en su contexto de producción y de recepción inmediato en el propio mundo, solo es posible dar cuenta de los problemas y respuestas de la filosofía, de conceptos, ideas y argumentaciones esgrimidas, “filosofando”; y que en este sentido no tiene gran valor hacer historia de la filosofía en el sentido fuerte considerándola como una actividad socio cultural política e histórica más. Quedará sin embargo el tratamiento de esta problemática pendiente para otra ocasión.

19 FFyH, UNC. santamarinadolores@gmail.com

ontología y se proponen mirar la disciplina de manera no esencialista, desde una perspectiva más objetivadora, institucional, histórica y social.

Tomo como referencia para responder las preguntas que me han formulado el libro de Eduardo Rabossi, *En el comienzo era el canon*, y de Pierre Bourdieu, *Reflexiones Pascalianas*.

Rabossi²⁰ refiere a la Filosofía como *disciplina canónica*. Entiende por *canon* el conjunto de prescripciones tácitas que regulan la práctica profesional y académica y que dan cohesión al campo disciplinar. Rabossi considera que la Filosofía definió su *canon* en Europa durante las reformas universitarias del siglo XIX; en ese momento se conformó como campo autónomo, adquirió prestigio, logró una ocupación física y administrativa en los claustros, recibió apoyo de fundaciones y asociaciones, procuró la especialización a través de publicaciones, celebró congresos... La consolidación del *canon* incluyó la delimitación de problemáticas propias, el establecimiento de un vocabulario disciplinar específico en lengua vernácula y un relato oficial de su propia historia.

A diferencia de Rabossi que utiliza la expresión *canon* para referirse a estas definiciones que organizan el universo académico de la Filosofía, Bourdieu introduce la expresión para hablar de libros y autores consagrados. Para el sociólogo, el *corpus canónico* es el conjunto de textos que han sido seleccionados y jerarquizados por algún agente regulador –la Academia y/o el Estado–, *peremnizados por la reproducción escolar* y que “proporcionan al pensamiento más puro los referentes y los faros por donde guiarse”.²¹

Para Bourdieu, el modo de lectura escolástica, deshistorizada, autocentrada, que tiene por finalidad exclusiva glosar y relacionar una lectura con otra, contribuye a esta sacralización de los textos. Como consecuencia, el libro canonizado pierde intensidad, se neutralizan las provocaciones de las que es portador:

Puntillosos defensores de su monopolio de la historia de la filosofía, liberada de la historia, los sacerdotes del culto filosófico someten los

20 Rabossi, Eduardo. *En el comienzo Dios creó el canon*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2008.

21 Bourdieu, Pierre. *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999.

textos canónicos eternizados por el olvido del proceso de canonización del que son frutos a una lectura deshistorizante... que deja de lado todo lo que relaciona el texto con su campo de producción.²²

A partir de las lecturas de Rabossi y Bourdieu, cabe preguntarse si sobrevive algo que rebase el universo de las instituciones y de los textos canónicos y que pueda llamarse, todavía, Filosofía.

R. Piglia da respuesta a un problema semejante en el campo literario.²³ Como Bourdieu, el escritor entiende *lo canónico* como “letra muerta”, “lectura escolar”, el resultado de un poder usurpador a la Literatura que impone gustos y modos de leer. Propone diferenciarlo de la noción de *tradición* –más dinámica–, que refiere a la acumulación de la cultura, “lo que se hizo hasta aquí”.²⁴ Para Piglia, la tradición es una especie de memoria impersonal, citas sin fin, fragmentos de escrituras perdidas que vuelven vividas entremezcladas con los recuerdos personales: “La tradición tiene la estructura del sueño: restos perdidos que reaparecen, máscaras inciertas que encierran rostros queridos”.²⁵

Cuando sostenemos que la Filosofía está en crisis nos referimos a la *crisis del canon* en todos sus sentidos. A la crisis de las reglas académicas del siglo XIX que no pueden continuar sosteniendo la cohesión interna del campo disciplinar; y también nos referimos a la crisis del corpus de autores y textos consagrados que se ha transformado en una cristalización escolar empobrecida de la tradición.

¿Qué hacer con el Canon? Revisarlo cuantas veces se pueda para que sus prescripciones y su selección textual resulte un recorte actualizado. Desafiarlo con el rescate de algunos textos no consagrados, con más escritura y con otros modos de lectura que hagan cosas con lo leído.

¿Hay que inculcar el canon, transmitirlo? El canon está allí como normativa; regula el espacio académico y escolar pero no es objeto de inculcación. Lo transmisible es la tradición.

22 Ibidem

23 Piglia, Ricardo. agosto 2007. “El día de la tradición”. *Página/12*: Bs As.

24 Ibidem.

25 Piglia, Ricardo. La extradición, en *Antología Personal*, Buenos Aires: FCE, 2014

Los docentes –como agentes del Estado– son parte de un dispositivo ordenado canónicamente. Sin embargo, las prescripciones modélicas, los textos consagrados y los diseños curriculares no impiden que la tradición asome en todos los niveles del sistema.

El pedagogo Meirieu sostiene que “enseñar es exponer de modo ordenado aquello que se ha descubierto de modo más o menos aleatorio”.²⁶ El docente que conoce el oficio realiza año tras año una compilación de fragmentos a los que da forma de relato. Por coherente que presente su programa, la selección es siempre arbitraria, caprichosa. Nunca expresa la tradición con fidelidad –¿lo pretende?–; cita, traduce, traduce mal, tergiversa...

La virtud de un docente de Filosofía no reside en retratar la tradición sino en conectarla con la experiencia de sus estudiantes. Nadie podría enseñar absolutamente fuera de la tradición, aunque enseñar sea un modo de “extradición”, de vincularse con “lo otro”. En este sentido, el oficio de enseñar Filosofía colinda con la poética. No por casualidad Piglia elige a Sócrates como ejemplo cuando dice que el escritor – yo agregaría, el docente– se disputa entre el estar “obligado siempre a recordar una tradición perdida” y el estar “forzado a cruzar la frontera”.²⁷

26 Meirieu, Phillipe. *Frankenstein Educador*, Leartes: Barcelona: Leartes, 1998.

27 Piglia, *ibidem*.

••
Área de
Publicaciones

ffyh
Facultad de Filosofía
y Humanidades | UNC



Universidad
Nacional
de Córdoba

ISBN 978-950-33-1774-7



 Área de
Publicaciones

ffyh Facultad de Filosofía
y Humanidades | UNC



Universidad
Nacional
de Córdoba