



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.



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.

* ClFFyH, 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 Padovani, 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.