



# **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.



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

*Facundo José Moine\**

## **Las historias de la filosofía como problema**

**D**urante 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](mailto: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 episteme. 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-

idad 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 entraman 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 compulsión 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 inconsciente. 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.