



# Sobre la unidad de la filosofía y su facultad en un diálogo con Michel Foucault<sup>1</sup>

Marco Díaz Marsá<sup>2</sup>

Recibido: 24 de junio 2022 / Aceptado: 4 de noviembre de 2022

**Resumen:** En este artículo se plantean los problemas de la unidad y de la especificidad de la filosofía y de su facultad, en el marco de la universidad y en relación con la sociedad. Todo ello al hilo del análisis de los aspectos más destacados de aquella noción que Michel Foucault reservó para indicar la característica diferencial de la actividad del pensamiento: la noción de “problématisation”. En el marco de nuestras consideraciones presentaremos la facultad de filosofía como la facultad de una universidad libre y pública, como una facultad no entregada a “conocer”, “crear” o “actuar”, sino a un pensar -cuya especificidad es problematizar- capaz de vertebrar la imprescindible función crítica que la universidad ha de tener en nuestra sociedad, bajo una autonomía, libre de las demandas sociales, que, por lo mismo, pueda proponer modelos de orientación para una mayor libertad e igual social.

**Palabras clave:** filosofía, problematización, facultad, universidad, sociedad, mal, Arendt, sujeto, libertad, ontología.

## [en] On the unity of philosophy and its faculty in a dialogue with Michel Foucault

**Abstract:** This article raises the problems of the unity and specificity of philosophy and its faculty, within the framework of the university and in relation to society. All of this is based on an analysis of the most salient aspects of the notion that Michel Foucault reserved to indicate the differential characteristic of the activity of thought: the notion of “problématisation”. In the framework of our considerations, we will present the faculty of philosophy as the faculty of a free and public university, as a faculty not dedicated to “knowing”, “creating” or “acting”, but to thinking - whose specificity is to problematize - capable of structuring the essential critical function that the university must have in our society, under an autonomy, free from social demands, which, for this very reason, can propose models of orientation for greater freedom and social equality.

**Keywords:** philosophy, problematization, faculty, university, society, evil, Arendt, subject, freedom, ontology.

**Sumario:** 1. Introducción; 2. La facultad de filosofía como facultad de pensar; 3. «Problematización» o de lo que funda, en derecho, una facultad de filosofía como facultad de la universidad; 4. Sobre la función intelectual de la problematización; 5. Del ente pensante o de la peculiaridad ontológica de ese ente que somos nosotros; 6. A manera de conclusión; 7. Referencias bibliográficas.

<sup>1</sup> Este artículo es el resultado de investigaciones realizadas en el marco del proyecto de investigación Naturaleza humana y comunidad IV (FFI2017-83155-P)

<sup>2</sup> Universidad Complutense de Madrid  
mdimarsa@filos.ucm.es

**Cómo citar:** Díaz Marsá, M. (2023): “Sobre la unidad de la filosofía y su facultad en un diálogo con Michel Foucault”, en *Revista de Filosofía* 49 (1), 93-112.

## 1. Introducción

¿Cómo podría definirse a partir de Foucault la unidad y la especificidad de la filosofía y su facultad? ¿Cabe determinar en el marco del pensamiento foucaultiano la posibilidad de *una filosofía*, o eso de “filosofía” se conjugaría en dicho marco necesariamente en plural?

En sus últimos libros, cursos y entrevistas Foucault selecciona una extraña palabra –que marca como término técnico– para designar la unidad y la especificidad señalada. La palabra en cuestión es *problematización*. La importancia arquitectónica que parece otorgarle no puede dejar de sorprender, teniendo en cuenta que el pensador francés se ha ocupado en sus investigaciones efectivas –al margen de lo que haya podido señalar con un tono, en apariencia, puramente programático sobre el término “problematización”– del *saber*, del *poder* y, en sus últimos trabajos, de la ética. Lo que pretendo con esta contribución es mostrar –a partir de la importancia esencial que de hecho otorga a dicha palabra (y ante todo al concepto que ella guarda)– el modo en que, acompañándonos de Foucault, podría determinarse el *lugar de la filosofía en el conjunto del saber* y, más concretamente, *de su facultad en la universidad y en relación con la sociedad*. Nuestro acercamiento no tendrá entonces un carácter histórico ni sociológico e intentará vertebrarse según la forma –práctica– de una *meditación* que no produce ni puede producir definiciones, en este caso sobre el término señalado –problematización–, pero quizá sí propiciar ciertas decisiones y acciones que contribuyan al mantenimiento de una universidad libre y pública.

## 2. La facultad de filosofía como facultad de pensar

Atendiendo a los escasos pronunciamientos que apuntan en el pensamiento foucaultiano la importancia de la noción de problematización, la facultad de filosofía no podría ser nunca *la facultad del saber*, ni su sentido algo así como la *formación de sabios*, poseedores de grandes respuestas referidas a grandes preguntas (sobre el universo, Dios, la libertad del hombre, etc.) Así, este Foucault un tanto sorprendente, que en su últimos cursos y libros se vuelve hacia los diálogos de Platón, podría quizá presentar eso que llamamos “filosofía” no ya como una *ciencia de los sabios*, expertos enciclopédicos *en todo*, sino como la «ciencia de los seres humanos libres»<sup>3</sup>, asumiendo así la lección kantiana sobre Platón al comienzo de la *dialéctica trascendental* de *KrV*:

<sup>3</sup> Platón (1981): «El sofista», 253c. Platón en punto a la sabiduría razona de la siguiente manera: bajo condiciones de finitud no puede existir pericia *en todo*, sólo un Dios (sin cuerpo, y justamente por carecer de él) podría poseer tal polimatía. Ahora bien, existen ciertos mortales que se presentan como poseyendo tal pericia (los sofistas.), dado que son hombres y no dioses no pueden ser más que farsantes .Cf., por ejemplo, Platón (1981): «El sofista», 232e-233d

Platón encontró sus ideas preferentemente en todo lo que es práctico, es decir, en lo que descansa en la libertad, la cual a su vez está bajo conocimientos que son un producto genuino de la razón.<sup>4</sup>

Y de hecho Foucault en su conferencia pronunciada en Berkeley en otoño de 1983 se referirá a la filosofía como un *ethos crítico*. En él, nos recuerda el pensador francés, lo que se halla en juego no es tanto *asegurarnos un conocimiento* cuanto «un trabajo de nosotros sobre nosotros mismos en tanto que seres libres»<sup>5</sup> (sobre este asunto habremos de volver más adelante).

Siendo así las cosas, la filosofía no podría ser tampoco la facultad del *poder*, de la política, de las técnicas y saberes pragmáticos que generan efectos de poder<sup>6</sup>, ni siquiera una facultad de *moral* y de ética, en la que se transmitieran y aprendieran un conjunto de normas sobre lo que hay que hacer y se reflexionara sobre dicho conjunto.

Creo que no sería descabellado plantear en diálogo con Foucault una facultad de filosofía como *facultad del pensar*. Ahora bien, Foucault ha señalado que pensar es algo distinto de *crear* y tampoco podría considerarse un mero *representar*<sup>7</sup>. No puede identificarse sin más con lo que llamaríamos *conocer* –ni con el sujeto que le es correlativo– y ni siquiera podría decirse que es inmediatamente *acción*, aunque se halle en estrecha relación con esta. *Pensar es problematizar*. La problematización es, en Foucault, el *elemento diferencial* del pensamiento<sup>8</sup> (no la creación, no la representación, no el conocimiento ni la acción); lo que significa, entre otras cosas, que su especificidad no podría consistir en la aplicación de soluciones para problemas ya dados, sino en la elaboración crítica de dichos problemas, en la se abre un espacio para la decisión, la deliberación y la acción<sup>9</sup>. Deleuze decía:

En realidad, una cosa obsesiona a Foucault, el pensamiento, “¿qué significa pensar? ¿A qué llamamos pensar?” La pregunta lanzada por Heidegger, retomada por Foucault, la flecha por excelencia. Una historia, pero del pensamiento como tal. Pensar es experimentar, es problematizar. El saber, el poder, el sí mismo son la triple raíz de una problematización del pensamiento.<sup>10</sup>

El asunto es pues la historia, pero como *historia de las problematizaciones*. “Historia” no designa aquí una mera historiografía, sino una *wirkliche Historie*, según la expresión de *Nietzsche*, *la généalogie, l'histoire*<sup>11</sup>. Se trata de *Historie*, no de *Geschichte*, pero de una *Historie* que es *wirklich*, es decir, que efectúa, que actúa, que produce modificaciones; y ellas tienen además un carácter ontológico, no epistemológico (lo que está en juego aquí es *ser*, no *conocer*<sup>12</sup>) Se trata, así, de

<sup>4</sup> Kant (2008), A314-5/B371

<sup>5</sup> Foucault (1994): «Qu'est que-ce Les Lumières?» en vol. IV, p. 575

<sup>6</sup> Cf. la importante distinción pragmática/dramática de los discursos que Foucault aborda en (2008a), pp. 59-70

<sup>7</sup> Foucault (1994): «Le souci de la vérité» en vol. IV, p. 670

<sup>8</sup> Foucault (1994): «Polémique, politique et problématisations» en vol. IV, p. 597.

<sup>9</sup> La tarea crítica como trabajo de problematización no es política, pero plantea problemas y dice la verdad *a* la política, cf. Foucault (1994): «Le souci de la vérité» en vol. IV, p. 678

<sup>10</sup> Deleuze (1987), p. 151.

<sup>11</sup> Foucault (1994): «Nietzsche, la généalogie, l'histoire» en vol. II, pp. 146 y ss.

<sup>12</sup> Cf. la distinción que Foucault aborda en (2001) entre sujeto de conocimiento de verdad y sujeto ético de verdad.

una tarea del pensamiento que es, ella misma, histórica («hay acontecimientos de pensamiento»<sup>13</sup>, dice Foucault): «una historia pero del pensamiento como tal»<sup>14</sup>, que plantea cuestiones tanto a la filosofía como a la historia. A la filosofía, en primer lugar, que la obliga a cuestionar la alianza establecida en su seno entre la  *dialéctica* y la *antropología* y, de ese modo, la continuidad histórica como correlato imprescindible para la función fundadora del sujeto de conocimiento: ¿Cuál es el precio para la filosofía de una historia del pensamiento? Pero también a la *historia*, que en el marco de esta historia del pensamiento viene a desplazarse y a inquietarse: ¿cuáles son los efectos del pensamiento sobre su propia historia?<sup>15</sup>

En relación a esta historia habría que notar dos cosas: a) en ella el pensamiento es, a la vez (y sin contradicción), sujeto y objeto<sup>16</sup>. En “Historia del pensamiento” ha de atenderse entonces al doble sentido del genitivo, subjetivo y objetivo. El pensamiento aquí no es el puro efecto de la historia, una suerte de epifenómeno de superficie; es, antes bien, el espacio de formación y transformación de la experiencia<sup>17</sup>, designa una *actividad* que lo es del pensamiento mismo. Pero, por otra parte, el pensamiento como problematización es el objeto de esta historia: se trata de una historia que no lo es de las representaciones ni de los comportamientos (ni de los esquemas que los organizan), sino de las *problematisaciones*<sup>18</sup>, pero una historia de las problematizaciones que es, ella misma (según el sentido subjetivo del genitivo), problematización. Lo que está en juego entonces aquí es un *pensamiento que se piensa a sí mismo*, un movimiento de *autoafeción* que introduce la discontinuidad y el comienzo en la historia misma. (b) Esta historia no supone una determinada

<sup>13</sup> Foucault (1994): «Préface à l’ “Histoire de la sexualité» (primera versión) en vol. IV, p. 579.

<sup>14</sup> Deleuze (1987), p. 151

<sup>15</sup> Foucault (1994), vol. IV, pp. 580-581.

<sup>16</sup> Este “a la vez” acaso sea lo más difícil de pensar. El que la elaboración de un problema sea histórica en su punto de partida no parece ofrecer problemas. Tenemos en el *Discurso del método* un buen ejemplo de ello (por no mencionar a Hegel). Pero la idea de que el pensamiento como tarea de problematización constituye una subjetivación y, con ello, una libertad que, no obstante, permanece, sin *reducciones*, en el elemento de la historia, es posiblemente el mayor desafío para el pensamiento. Lo ha indicado Potte-Bonneville (2007), pp. 226 y ss.: «Interrogarse sobre la historia y sobre su propia historia, ¿no es acaso descubrirse a sí mismo como sujeto capaz de tal pregunta, y al mismo tiempo reconocerse como distinto de lo que se cuestiona? La actividad interrogativa puede acaso evitar constituir un sujeto ahistórico, cuya universalidad emerja y se sostenga poco a poco por el cuestionamiento de todas sus determinaciones concretas?» En este punto Foucault se topa con el escollo de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, ese lugar de transición del pensamiento como *meditación* a la certeza indiscriminada del *método*. Así, Foucault hallará en las *Meditaciones* una mutación fundamental de la subjetividad que venía preparándose no tanto al interior de la ciencia, cuanto a partir del modo, teórico y formal, en que la teología cristiana articulaba la idea de *vocación universal*, bajo la imagen de un Dios infinitamente cognosciente. Así: «En Descartes el sujeto opera una mutación fundamental: en un principio inseparable del interrogante que propone, expuesto a sus efectos y modificándose con él, pronto va a ubicarse antes de su propio pensamiento, para el cual puede entonces prescribir las reglas de su método» Potte-Bonneville (2007), p. 230. El texto cartesiano pone así fin a la edad del cuidado como subjetividad práctica para instituir el primado de la universalidad teórica, y lo hace porque, en él, la relación del sujeto con el pensamiento se invierte. A partir de ese momento el segundo queda subordinado al primero, de modo que el sujeto se descubre como fundamento del pensamiento. Todo el esfuerzo de Foucault se concentrará en disociar la cuestión del sujeto del problema del fundamento o la matriz, no aceptando el juego de sus alternativas, la antinomia inevitable a la que entrega esta forma de plantear la cuestión del sujeto. Esta, en el espacio abierto por su noción de foucaultiana de problematización, nunca ha sido: *o la libertad o el tiempo*, sino *tiempo y libertad*, a la vez y sin contradicción. Pero “a la vez, y sin contradicción” no significa impugnar el principio de no contradicción, sino la disolución de su apariencia (de la apariencia de contradicción) *distinguiendo sentidos*. “A la vez, y sin contradicción” significa también: al margen de Hegel, y de la idea de la Historia –continua– como el abrigo del sujeto de conocimiento, es decir, como el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto.

<sup>17</sup> Foucault (1994), vol. IV, p. 579.

<sup>18</sup> Foucault (1994): «*Polémique, politique et problematisations*» en vol. IV, p. 597

parcela de la realidad llamada “pensamiento”. Esta palabra designa más bien la idea de un *todo*, de una unidad sistemática. No cabe, pues, en rigor un *afuera*<sup>19</sup>, mucho menos un *más allá* de él. De lo que se trata más bien es de un pensamiento que es, él mismo, afuera, nada interior, nada que pueda convocar una teoría del sujeto o la idea de un «sistema formal»<sup>20</sup> que no implicaría relaciones constitutivas con las cosas y con los otros. Pero entonces esta historia del pensamiento es la *historia sin más*.

Así pues, la facultad de Filosofía podría determinarse como la *facultad del pensamiento que* –en su historia– *se piensa a sí mismo*, la facultad del trabajo crítico del pensamiento sobre él mismo<sup>21</sup>, la facultad de una problematización que da forma singular a la experiencia y abre la posibilidad de su transformación práctica. Pensar es así *experimentar*, experimentar el *saber* y el *poder*, pero también el *sí mismo* del pensamiento en su actualidad y poder de autoafección. En ello median siempre (no en el sentido de una mediación como *momento*, sino de un medio que es *elemento*) relaciones prácticas con la verdad (*saber*), en la forma de una lectura, una escritura y una conversación que es interacción con los otros (*poder*)<sup>22</sup>. Por eso dice Deleuze que *saber*, *poder* y *relación de sí consigo* constituyen la «triple raíz», la triple raíz *ontológica*<sup>23</sup> de esa problematización del pensamiento en que se juega la historia. Al respecto es importante recordar lo que Foucault presenta como los tres principios generales de la historia del pensamiento<sup>24</sup>. En primer lugar, *el principio de la irreductibilidad del pensamiento* (a la experiencia): «No hay experiencia que no sea una manera de pensar y no pueda ser analizada desde el punto de vista de una historia del pensamiento». En segundo lugar, *el principio de la historicidad específica del pensamiento*, que no viene a impugnar las formas universales del pensamiento, sólo a establecer que «la puesta en juego de dichas formas universales es ella misma histórica» (digamos que la peculiar sistematicidad del pensamiento está presente en todo tiempo y en toda cultura, pero cambia con los tiempos y sus culturas; no hay, pues, orden del pensamiento que no implique modos de ser). Por otra parte, el carácter específico de esta historia no apunta a una suerte de aislamiento del pensamiento en relación a instancias de orden económico, social o político, sino a la idea de que las relaciones complejas que el pensamiento mantiene con estas instancias nunca conducen a su disolución o a la reducción de su historia a una suerte de «Historia social»<sup>25</sup>. De ahí que Foucault señale que las relaciones que el pensamiento mantiene con los procesos sociales, económicos y políticos «dejan siempre su especificidad a las formas, a las transformaciones, a los acontecimientos del pensamiento (...): hay acontecimientos del pensamiento»<sup>26</sup>. Finalmente, *el*

<sup>19</sup> A partir de esta observación se podría problematizar y vivificar la noción de “afuera” tal como se ofrece en «La pensée du dehors», en Foucault (1994), vol. I, pp.518-539.

<sup>20</sup> «Polémique, politique et problematisations» en Foucault (1994), vol. IV, p. 597

<sup>21</sup> Foucault (1984), p. 16. Foucault cierra la entrevista «Vérité, pouvoir et soi» con estas palabras: «Me gustaría concluir esto con una cuestión: ¿qué podría haber más clásico que estas cuestiones y más sistemático (...)?», en (1994), vol. IV, p. 783. Es decir, ¿qué podría haber más clásico que esta cuestión de un pensamiento que se piensa a sí mismo y, a la par, más sistemático, en tanto el pensar se articula como un sistema de *saber-poder-sí mismo* que abre a una experiencia que moviliza su transformación?

<sup>22</sup> Cf. La distinción Dominación y poder en «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» en (1994), vol. IV, pp. 708-729.

<sup>23</sup> Foucault afirma que *saber*, *poder* y *relación de sí consigo* constituyen los tres ejes de su ontología crítica. Cf., por ejemplo, «Qu'est-ce que les Lumière?» en (1994), vol. IV, p. 576

<sup>24</sup> «Préface à la “Histoire de la sexualité» (primera versión) en (1994), vol. IV, p.580.

<sup>25</sup> (1994), vol. IV, p. 579.

<sup>26</sup> (1994), vol. IV, p. 580.

*principio de la historia del pensamiento como actividad crítica*. Según este principio una historia esencialmente futura, siempre por venir, sólo emerge por intervención de la crítica como problematización. En este sentido, la crítica «no fija fronteras infranqueables ni sistemas cerrados, hace aparecer singularidades transformables». Ahora bien, es decisivo entender que estas transformaciones no pueden tener lugar al margen de la intervención de la crítica del pensamiento o dicho de otra manera: una verdadera transformación no lo es si ante todo no es una transformación en el modo de pensar. Por eso dice Foucault que «estas transformaciones sólo pueden efectuarse por un trabajo del pensamiento sobre él mismo».

### **3. «Problematización» o de lo que funda, en derecho, una facultad de filosofía como facultad de la universidad**

En una entrevista titulada *Le souci de la vérité* Foucault manifiesta sin ambigüedades la importancia arquitectónica de su noción de pensamiento como problematización:

La noción que sirve de forma común a los estudios que he llevado a cabo desde *Histoire de la folie* es la de *problematización* (*problématisation*), a pesar de que todavía no había aislado suficientemente esta noción. Pero vamos siempre a lo esencial reculando; son las cosas más generales las que aparecen en último lugar. Se trata de la razón y la recompensa de todo trabajo donde los envites teóricos se elaboran a partir de un cierto dominio empírico<sup>27</sup>.

De este texto quiero destacar dos ideas: (a) los estudios foucaultianos sobre el saber, el poder y la ética no constituyen una pluralidad dispersa, que acaso solo pudiera organizarse según el orden externo de la cronología: hay una «forma común», hay estructura, hay «sistematicidad»<sup>28</sup>, hay, en suma, unidad en esa pluralidad; y lo que viene justamente a constituirla es la problematización. (b) Foucault indica que esta forma común tiene el estatuto de lo «esencial». No pertenece, pues, al orden secundario de la representación o el conocimiento, sino al de las prácticas y los juegos de verdad a cuyo través el *ser* se constituye históricamente como experiencia<sup>29</sup>. La problematización pertenece al orden de lo que rige de antemano una experiencia en su formación y transformación, no puede considerarse por tanto un mero segregado de esta. De esto esencial nunca *se parte*, a la esencial *se va*, y se va siempre reculando, desandando el camino, andando para atrás: son las cosas más generales las que «aparecen» en último lugar (en un extraño comparecer que rechaza toda comparecencia positiva y que acontece en el fracaso, y como el fracaso, continuado de toda comparecencia, el caminar es entonces un *estar siempre en camino hacia*), señala Foucault. El camino es siempre unidireccional, *de lo primero para nosotros a lo primero por sí*, y no cabe invertir la dirección del camino, no cabe legitimidad para ello: vamos siempre de lo que inmediata y cotidianamente se muestra hacia sus condiciones de aparición, de experiencia. Y las condiciones no niegan, no reducen a algo más verdadero lo que inmediatamente se presenta: el ser,

<sup>27</sup> (1994), vol. IV, p.669.

<sup>28</sup> «Qu'est-ce que les Lumierès?», en (1994), vol. IV, p. 576. Sobre el carácter de esta sistematicidad: capítulo primero de Díaz Marsá (2014) *Modificaciones*: (2014), p. 25-35.

<sup>29</sup> Foucault (1984), p. 13

aquí, ciertamente, «alcanza su límite» (frente a la idea de una ontología ilimitada), pero el «límite define al ser»<sup>30</sup>. Tal modo de caminar es el método del pensamiento que impone su condición finita, y esta es la razón de ser de una investigación del pensamiento cuyos envites teóricos siempre «se elaboran a partir de un cierto dominio empírico».

En otros textos del mismo periodo Foucault se refiere a esta noción de problematización como a aquella que otorga su *derecho*, su *autonomía* y su *dominio propio* a la filosofía. Hay siempre algo «irrisorio» –dice en la introducción al segundo volumen de *Histoire de la sexualité*– cuando el discurso filosófico, con «positividad ingenua», pretende instruirles a los otros un proceso (“los otros” son aquí son las ciencias), diciéndoles, desde el exterior, dónde está su verdad y cómo encontrarla. Sin embargo, constituye el «derecho» de la filosofía explorar lo que en el propio pensamiento puede ser cambiado<sup>31</sup>. *Cambiado* en una tarea de problematización en la que no hay lugar para una súbita iluminación, aunque tampoco permeabilidad para todos los movimientos de la coyuntura, sólo «una transformación estudiosa, una modificación lenta y ardua por constante cuidado de la verdad»<sup>32</sup>. La problematización viene así a ligarse con la verdad, con un cuidado de la misma, que es también el de asumir su imposible posesión. En esta tarea vienen a confluir lo *universitario* y lo *intelectual*. Se trata «de procurar hacer que actúe un tipo de saber y análisis que se enseña y se recibe en la universidad, de tal forma que modifique no sólo el pensamiento de los demás, sino también el propio»<sup>33</sup>. A la luz de esta cita se impone una pregunta: ¿qué se halla en juego en este cuidado de la verdad? ¿Acaso la producción y el incremento de los conocimientos, el descartar los errores, el análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero, la perfección lógica de los saberes? En el curso del 83 Foucault se referirá al *terreno práctico* en el que ha de desarrollarse el análisis de ese cuidado, así como a la «cuestión filosófica fundamental» que lo sostiene: no aquella del vínculo de este cuidado con el conocimiento, tampoco la de su lazo con el poder. Lo que se halla en

<sup>30</sup> Cf. «Préface à la transgression» en (1994), vol.I, p. 238 y Díaz Marsá (2021)

<sup>31</sup> (1984), p.16

<sup>32</sup> «Le souci de la vérité» en (1994), vol. IV, p.675

<sup>33</sup> (1994),vol. IV, p. 675. La confluencia de lo universitario y lo intelectual viene a determinar la autonomía de una actividad filosófica –como práctica de problematización– que no podría desentenderse del cuidado de dominios «que ya no tienen que ver con la filosofía»[(1994),vol. II, p.105], en el sentido de una disciplina puramente académica, desentendida de su actualidad y de la interdisciplinariedad y «enseñada por unos universitarios cuya función consiste menos en practicar la filosofía que en enseñarla». Lo que significa que la autonomía filosófica, tal como la presenta Foucault en los textos referenciados, no debe entenderse a partir de los parámetros del aislamiento académico, mucho menos bajo la idea de una filosofía que constituiría el fundamento original a la base de una cultura. Desde este respecto de consideración, bien podría decirse –y así lo indica Foucault– que la filosofía, hoy, ha perdido su papel de guardiana de un saber y de una cultura que remitirían a ella como a su fundamento único y homogéneo. Es más, Foucault ha llegado a señalar, en este mismo respecto, que la Filosofía hoy, ha perdido su autonomía, entendiendo por esta “autonomía” lo propio de un saber que se desentiende de los desarrollos de la sociología, de la crítica de la economía política, del psicoanálisis o de la lingüística. Con todo, sigue siendo cierto que en la filosofía *como práctica de problematización* se juega una «elección original» que no es sólo una elección especulativa, y que posibilita decisiones, deliberaciones y acciones que no son ya del orden de la problematización en su forma crítica. Así, por ejemplo, Foucault, podrá referirse a ese pensamiento consignado bajo el nombre de Marx, «[cuyos análisis no eran en su espíritu filosóficos] sino «puramente políticos», como el lugar de «la elección verdaderamente filosófica», es decir como el espacio de una «elección original»: «[los análisis de Marx que ] son puramente políticos (...) hacen que sean indispensables algunas elecciones originales fundamentales y determinantes para nuestra cultura» [(1994, vol. 2, p. 106]. Ello no condena la filosofía a un ejercicio de segundo grado, ni viene a negar el vínculo fundamental del pensamiento con la decisión, sólo el que dicho vínculo pueda instalarse en una noción abstracta de la unidad de aquél.

juego en el cuidado de la verdad –que exige su constante problematización así como la disruptión que implica su decirla (*dire vrai*)– es nada más y nada menos que el *ejercicio de la libertad*:

(...) verán desde luego que de entrada se plantea ante todo una cuestión filosófica fundamental, que no es ni más ni menos que la del lazo que se establece entre la libertad y la verdad. No la (cuestión) , que conocemos bien, de hasta qué punto la verdad circumscribe, limita o constriñe el ejercicio de la libertad, sino en cierta forma la cuestión inversa: ¿cómo y en qué medida la obligación de verdad –el «obligarse a la verdad», el «obligarse por la verdad y por el decir la verdad y el decir veraz (*dire vrai*)», en qué medida esta obligación es al mismo tiempo el ejercicio de la libertad, y el ejercicio peligroso de la libertad? ¿Cómo (el hecho de) obligarse a la verdad (obligarse a decir la verdad, obligarse por la verdad, por el contenido de lo que se dice y por el hecho de decirlo) es efectivamente el ejercicio, y el ejercicio más alto, de la libertad?. Creo que es sobre el fondo de esta cuestión que hay que desarrollar todo el análisis de la *parrésia*.<sup>34</sup>

Al comienzo de la conferencia *Qu'est-ce que la critique? Critique at Aufklärung* Foucault plantea la cuestión de este *fondo práctico* como principio de la *unidad* y de la *autonomía* de la crítica<sup>35</sup>. Se trata, señala, de una cuestión –la de la unidad y la autonomía de la crítica– que ha de producir sorpresa, pues «ella (la crítica) parece abocada por naturaleza, por función, diría que por profesión, a la dispersión, a la dependencia, a la pura heteronomía»; abocada, pues, a tener una «función subordinada» y *productiva* en relación a lo que constituye positivamente la filosofía, la ciencia, la política, la moral, el derecho o la literatura. Y sin embargo, continúa Foucault, parece que ella comporta, «muy regularmente, casi siempre», no sólo una «rigidez de utilidad», en atención a la productividad y a la perfección lógica de los conocimientos, sino un «imperativo más general», más general aún que la verdad, que el «descartar los errores». Pues bien, ese imperativo que otorga unidad y da su autonomía a la tarea crítica como problematización trasparece en el texto indicado como un imperativo *práctico*, el de una libertad *mundana*, referida (en palabras de Kant) *a lo que interesa a todos*<sup>36</sup>. Por eso dice Foucault: «hay algo en la crítica que se relaciona con la *virtud*»<sup>37</sup>. En ella, al menos en esta caracterización foucaultiana de la crítica, el asunto nunca es primariamente el conocimiento, la verdad, *aletheia*, sino el ethos del pensamiento o *aletheia como ethos*<sup>38</sup>, es decir un *ethos crítico*, en que se juega, en condiciones de una pluralidad originaria (lo que significa en irreducible conflicto) y en un mundo limitado como el nuestro, la igual libertad como gobierno de sí mismo, en el que uno es, a un tiempo y sin contradicción, gobernante y gobernado es decir, ciudadano<sup>39</sup>. Foucault pone de manifiesto así la autonomía, la unidad de la crítica y su carácter y, con ello, también el principio que da sentido a la existencia de una facultad de filosofía. Y no sólo eso, también el extraño lugar que dicha facultad ha de ocupar en el conjunto de una universidad, al mismo tiempo *dentro y fuera* de ella como *la facultad de una universidad* que, en la crítica, encuentra su orientación práctica: no tanto las exigencias de la sociedad, cuanto la más amplia libertad en ella.

<sup>34</sup> (2008a), p. 64

<sup>35</sup> (1990), p. 36.

<sup>36</sup> Kant (2008), A840/B868

<sup>37</sup> Foucault (1990), p. 36.

<sup>38</sup> «Les techniques de soi» en Foucault (1994), vol. IV, p. 800

<sup>39</sup> Díaz Marsá (2019).

#### 4. Sobre la función intelectual de la problematización

Me voy a referir ahora a otro texto, contenido en la entrevista *Le souci de la vérité*, donde Foucault esboza su idea de la *función del intelectual* (o quizás, mejor, de lo intelectual), que, debemos recordarlo, es, en su caracterización, inseparable de lo universitario. El texto señalado se arma en el desplazamiento de una pregunta, en la que el entrevistador indica que «en esta ocasión ciertamente se espera de usted una respuesta a la pregunta: ¿qué hay que hacer ¿qué hay que querer?» Se asume en dicha pregunta toda una manera de entender el ejercicio de la crítica, que Foucault va a desbaratar:

La función del intelectual no es decir a los demás lo que han de hacer ¿Con qué derecho lo haría? Recordemos todas las profecías, promesas, instrucciones y programas que los intelectuales han podido formular en el curso de los dos últimos siglos y de los que vemos ahora los efectos. El trabajo de un intelectual no es modelar la voluntad política de los otros; es, por el análisis que él hace en los dominios que le son propios, volver a interrogar las evidencias y los postulados, sacudir los hábitos, las maneras de hacer y de pensar, disipar las familiaridades admitidas, retomar la medida de las reglas y las instituciones y, a partir de esta reproblemática (donde el intelectual juega su oficio específico), participar en la formación de una voluntad política (dónde él va a jugar su función de ciudadano)<sup>40</sup>

De este texto me interesa en esta ocasión subrayar tres cosas:

(1) La Filosofía no tiene una *función pastoral*: ni en relación a las ciencias, determinando dónde está su verdad y cómo encontrarla, diciendo la verdad de una verdad científica que se legitima por sus propios resultados; ni tampoco, en atención a lo dimensión de lo práctico, estableciendo programas, dando instrucciones o procurando normas de acción. La filosofía, como actividad crítica no tiene el derecho de este tipo de *gobierno de los otros* que sólo encontraría su legitimidad en un saber excepcional, en una suerte de intuición particular que, bajo condiciones de finitud, no puede tener cabida. Es en este sentido que la filosofía no tiene legitimidad para ofrecer respuestas y soluciones, es una tarea sin resultados positivos que ni consuela ni hace feliz.

(2) La actividad de la filosofía tiene «dominios que le son propios», los que fundan, en derecho, una facultad de filosofía en su autonomía y peculiar generalidad. Es en la entrevista con Elkabbach, publicada en *Quinzaine littéraire* en 1968, donde Foucault caracteriza el dominio propio de la problematización filosófica, y lo hace por lo que podríamos llamar su *generalidad concreta* (del latín *concretus*: lo que crece conjuntamente)<sup>41</sup>. La filosofía como «como empresa de totalización»<sup>42</sup> –afirma Foucault– ya no puede tener cabida, es decir, esa filosofía que operaría según el encuadre y la compartmentación abstracta de la *ontoteología tradicional*, y que debía responder a las cuestiones tradicionales: ¿qué cosas son? y ¿qué son esas cosas en ultimidad?, a fin de que, pertrechada con sus respuestas, informase sobre «lo que había que hacer en la vida política, cómo comportarse con el prójimo, etc.»:

<sup>40</sup> «Le souci de la vérité» en Foucault (1994), vol. IV, p. 676.

<sup>41</sup> Encontramos sobre este asunto un excelente análisis en Higuera (de la) (1999), pp. 212-227.

<sup>42</sup> «Foucault répond à Sartre» en (1994), vol. I, p. 665

Ha habido la gran época de la filosofía contemporánea (...) donde un texto filosófico, un texto teórico, debía finamente decir qué era vida, la muerte, la sexualidad, si Dios existía o no existía, qué era la libertad, lo que había que hacer en la vida política, cómo comportarse con el prójimo, etc. Tengo la impresión de que esta especie de filosofía ahora ya no puede tener curso<sup>43</sup>

Sería excesivo afirmar que este tipo de filosofía hoy ha desaparecido o se ha volatilizado, y mucho más ajustado sostener que ella encuentra hoy su *cumplimiento* en una dispersión y heteronomía paradójicas<sup>44</sup>. De este modo, indica Foucault, hay hoy un trabajo teórico «que se conjuga en cierto modo en plural». La actividad filosófica se produce así fragmentariamente, en «dominios diferentes que están como separados los unos de los otros» y en dependencia de las disciplinas científicas, sin un discurso unitario y autónomo:

Hay una actividad teórica que se produce en el campo de las matemáticas, una actividad teórica que se manifiesta en el dominio de la lingüística o en el dominio de la historia de las religiones o en el dominio de la historia sin más.<sup>45</sup>

A partir de estas declaraciones sería un error considerar, como lo han hecho algunos comentaristas (entre los cuales, por cierto, se encuentran los que defienden que Foucault no es un filósofo), que nuestro pensador abraza esta dispersión y heteronomía, esta amalgama sin unidad interna de “filosofías de”, esta carencia adjetiva de una facultad de filosofía y, en definitiva, la defensa de la idea departamental de una filosofía adscrita a otras facultades, que no podrían serlo nunca de una verdadera universidad por carecer de unidad. La verificación textual de lo que acabo de señalar se encuentra avanzando un poco más en esta entrevista:

Me preguntaba hace un momento cómo y en qué la filosofía había cambiado. Pues bien, quizás se podría decir lo siguiente: La filosofía de Hegel a Sartre ha sido indistintamente esencialmente una empresa de totalización, si no del mundo, si no del saber, sí al menos de la experiencia humana, y diría que quizás si hay hoy una filosofía que no sea simplemente una especie de actividad teórica interior a las matemáticas o a la lingüística o a la etnología o a la economía política, si hay una filosofía independiente, libre de todos estos dominios, pues bien, se podría definir de la manera siguiente: una actividad de diagnóstico. Diagnosticar el presente, decir lo que es el presente, decir en qué nuestro presente es diferente y absolutamente diferente de todo lo que no es él, es decir de nuestro pasado. Esta es quizás la tarea que le ha sido asignada hoy a la filosofía<sup>46</sup>.

Si lo que, en Kant, se expone como «finitud» y, en Nietzsche, como «Muerte de Dios» abre el espacio de una experiencia moderna singular, entonces, como puede leerse en el texto citado, la alternativa no puede serlo entre una unidad filosófica de carácter *únivoco*, tal como, por ejemplo, se lee en la primera regla de *Reglas para*

<sup>43</sup> «Foucault répond à Sartre» en (1994), vol. I, p. 662.

<sup>44</sup> «la filosofía, si no se ha volatilizado, se ha de alguna manera dispersado». Y un poco más adelante: «Y es ahí, finalmente, en esta especie de pluralidad del trabajo teórico, que se cumple una filosofía que no ha encontrado su pensador único y su discurso unitario» (1994), vol. I, pp. 662-663.

<sup>45</sup> (1994), vol. I, p. 662.

<sup>46</sup> (1994), vol. I, p. 665.

*la dirección del Espíritu*<sup>47</sup>, y la dispersión regional y heterónoma de un conjunto de filosofías adjetivas, que, como finamente observa Foucault, no constituyen sino el cumplimiento de dicha unidad totalizadora de la filosofía. La contraposición abierta por la muerte de Dios lo es más bien entre *dos formas de unidad del discurso filosófico*, dos formas de entender la unidad de la facultad de Filosofía. Foucault, así, desplaza, replantea o problematiza la forma común de problematización que funda la pseodoalternativa unidad/dispersión. En el espacio de este desplazamiento la elección lo será entre una filosofía metafísico-tradicional estructurada ontoteológicamente y deudora de compartimentaciones totalizadoras –entre lo general y lo especial, y, en el marco de lo especial, bajo un primado de *Dios y el hombre* sobre el *mundo*– y una unidad del discurso filosófico, a la altura de lo que otorga el tiempo, que desmantela las distribuciones señaladas, abriendose no tanto al primado del *mundo*, tal como este podría operar según la compartimentación metafísica, sino a una sistemática, de orientación fundamentalmente práctica, que viene otorgar sentido, unidad y universidad a una pluralidad de conocimientos y contenidos cualitativamente diversos (incommensurables cualitativamente), no susceptibles de determinación unívoca bajo un sentido recto y hegemónico de *ser ente* que viniera a arruinar dicha pluralidad cualitativa (que funda, por ejemplo, el derecho de disciplinas como la historia o la filología y sus facultades). Nos referimos, claro está, a la noción de *mundo* como *sistema de actualidad*, en la que Foucault no solo va a fundar la autonomía y la unidad de la filosofía y su facultad, sino también su función práctica y arquitectónica en relación a la universidad y a su relación con la sociedad. En el diagnóstico de la enfermedad de nuestro presente, en su problematización y en su decirlo, se ha de jugar, pues, la decisión por la unidad de una filosofía que asume radicalmente su condición finita:

Cuando Kant pregunta en 1784: *was heisst Aufklärung?*, quiere decir: «(...)i. Cuál es este mundo, este periodo, este momento preciso en el que vivimos?»

O dicho de otro modo: «¿Quiénes somos nosotros?»; «¿Quiénes somos en tanto que Aufklärer, en tanto que testigos de este siglo de Las Luces?»<sup>48</sup>

Pero ¿qué tipo de pregunta es la pregunta por la Ilustración? Se trata justamente de *la pregunta por el mundo*, no como totalidad cosmológica, ni como *Universum* (la totalidad de las cosas, que contiene a Dios y al mundo, y, en él, al hombre como el ser destinado a la salvación), sino como el «mundo en el que vivimos»<sup>49</sup>. Por eso Foucault viene a decir que la pregunta por el mundo es idéntica a *la pregunta por nosotros*. Pero no porque nosotros seamos sujetos del mundo, de modo que la cuestión del mundo fuera radicalmente reducida y reorganizada a partir de la certeza de un «Yo pienso», sino porque yo y mundo constituyen una *síntesis originaria*, la que corresponde a la implicación y al compromiso de un *yo indelegable que es y actúa en el mundo*. Así pues, la cuestión aquí del mundo no es la cuestión de un *yo pienso*, sino la cuestión de un *yo soy*<sup>50</sup> (como yo actúo), en un mundo que es un

<sup>47</sup> Descartes (1989). Cf. especialmente «Regla I», pp. 61-66

<sup>48</sup> Foucault (1994): «Le sujet et le pouvoir» en vol. IV, p. 231

<sup>49</sup> Foucault (1994), p.232.

<sup>50</sup> Foucault (2008b), p. 49

«sistema dado de la actualidad»<sup>51</sup> y un «sistema concreto de pertenencia»<sup>52</sup>. Se trata de una pregunta que no puede retrotraerse a la filiación cartesiana, según un relato común que desconoce la radical originalidad del gesto de modernidad kantiano. Esta pregunta, más bien, de raigambre práctica, no teórica-trascendental, no es aquella de las condiciones de posibilidad de la forma universal de la objetividad cognoscitiva, no descubre un sujeto universal<sup>53</sup> de validez teórica y un principio de pura actividad y liviana espontaneidad, sino un *ser responsable*, que lleva un *fardo* a sus espaldas y, además, de manera irreemplazable e indelegable. El yo involucrado en la pregunta del mundo como sistema de actualidad práctica (hay que reparar que la noción de actualidad contiene la nota de un *actuar*) es, tal como finamente ha observado Frédéric Gros, el «*sujeto de la responsabilidad* (...) yo en la medida en que yo no soy los demás»<sup>54</sup>. Se trata, una vez más, de la instancia que da sentido y unidad a la facultad de filosofía y su universidad en relación con la sociedad. A partir de estos parámetros podría perfilarse el verdadero dominio de la pregunta sistemática kantiana *¿Qué es el hombre?*, así como su carácter *no antropológico*, ya que esta pregunta es inseparablemente también la pregunta por el mundo. Si se quiere: ni Dios (ni aún menos su secuela paradójica, el hombre como finitud *fundamental*), ni Mundo, sino su síntesis originaria (no un sujeto, sino una *cópula*) en el hombre como ser y habitante del mundo<sup>55</sup>. Kant lo ha señalado en su *Opus postumum*: «Dios, el mundo y el hombre: un ser prácticamente sensible en el mundo (arquitectónico)»<sup>56</sup>.

(3) Última cosa que quiero subrayar del fragmento de *Le souci de la vérité* citado más arriba: el vínculo de la problematización con la *voluntad*, en el que se cumple la *función de ciudadanía* de aquella a través de su tarea específica. A través de la tarea crítica, que no es ni puede ser inmediatamente política (ni en el sentido de que pueda surgir espontáneamente en los juegos de la comunicación de la sociedad civil, ni tampoco entendiendo por ello una crítica que manara del poder político) ni tampoco proporcionar reglas o directrices a la política (pues no tiene legitimidad para ello), se trata, no de modelar y manipular la voluntad política, mediante técnicas y estrategias de retórica y adulación, sino de participar, a través de un efectivo *decir la verdad (dire vrai)* a la política en la «formación de una voluntad política», de un sujeto político. Así, en el curso de 1983 Foucault podrá señalar, en el marco de su lectura de la *Carta VII* de Platón, que «la cuestión de la filosofía no es la cuestión de la política, sino la cuestión del sujeto de la política»<sup>57</sup> e indicar que la transformación que se juega en la filosofía no es tanto la conversión de la *mirada* cuanto de la *decisión*<sup>58</sup>. A partir de aquí se podría decir que si de algo pende el automatismo de nuestras prácticas y de nuestros discursos no es tanto de una suerte de esquematismo fundamental de los comportamientos o de una suerte de estructura de pensamiento

<sup>51</sup> (2008b),p. 51

<sup>52</sup> (2008b), p. 50.

<sup>53</sup> Compárese la pregunta por el mundo como sistema de actualidad, como sistema dado de relaciones reales (de posiciones reales) con la pregunta cartesiana o incluso kantiana (a partir de una lectura de Kant sesgada y de orientación teórica, en la clave de una *análitica de la verdad*): «¿quién soy yo? ¿Yo en tanto que sujeto único, pero universal y no histórico? Quien soy yo, yo, pues Descartes es todo el mundo, no importa dónde y en todo momento» (1994):«*Le sujet et le pouvoir*» en vol. IV, p. 231

<sup>54</sup> Gros (2018), p. 163

<sup>55</sup> Foucault (2008b), p. 49

<sup>56</sup> Kant (1991),p. 657

<sup>57</sup> Foucault (2008a), p. 295.

<sup>58</sup> (2008a), p. 223.

anónimo que nos condenaría a una pasividad sin recurso, cuanto de una *indecisión* o aún mejor: *de una decisión contra sí misma que se autoengaña presentándose como inevitabilidad*. Ahora bien, con la problematización, a través de esta relación de sí consigo del pensamiento, lo que se activa justamente es la decisión y la voluntad, una cierta firmeza en la condena de la injusticia, que no se apoya en ningún valor trascendente<sup>59</sup>. En el marco de esta problematización sin apoyos la pregunta ya no podrá ser: ¿cuántos deben morir para que la justicia triunfe? sino: ¿estás dispuesto a vivir con un asesino, en compañía de ti mismo como asesino? Hannah Arendt, que en este punto se alinea con Foucault, lo expresa con lucidez en *Responsabilidad personal bajo una dictadura*:

El criterio de los no participantes fue, pienso yo, otro: se preguntaron hasta qué punto podrían seguir viviendo en paz consigo mismos. En consecuencia, escogieron también morir cuando fueron obligados a participar. Por decirlo crudamente, se negaron a asesinar, no tanto porque mantuvieran todavía una firme adhesión al mandamiento «No matarás», sino porque no estaban dispuestos a convivir con un asesino: ellos mismos<sup>60</sup>.

Lo que tanto en Foucault como en Arendt parece constituir esa firmeza de la voluntad contra el gran escándalo de la participación cómplice de todos aquellos que se dejaron llevar, es esa relación del pensamiento consigo mismo, cuya armonía no se quiere alterar. Foucault se reencuentra en este punto con la figura de Sócrates, no con un conjunto de doctrinas filosóficas o morales, sino con la idea de la verdad como forma de vida resiliente, con la forma de vida de la filosofía como

<sup>59</sup> El uso de las categorías de “decisión” y voluntad”, así como también las de “libertad” y “relación de sí “consigo”, pertenece al campo contextual de la problematización, y ellas se hallan en juego, de un modo más o menos explícito, en todos los textos en los que Foucault se pronuncia sobre este término , cf., por ejemplo, «*Polémique, politique et problématisations*» en (1994), vol. IV, p.597; «*Le souci de la vérité*» en (1994), vol. IV, p. 677; «*Qu'est-ce les Lumières*» en (1994), vol. IV, p. 576; (1984), p. 18. Tales categorías no implican sin embargo la admisión de una antropología fundamental bajo la forma de un primado de la ética y de la filosofía práctica, y convocan, más bien, una *problematización ontológica*, ciertamente no explícita y temática, pero sí asumida y apuntada, concerniente a la *sustancia ética* y, con ello, a la peculiar *condición ontológica* de un ente –la *libertad*– [(1994), vol. IV, p. 712] que no podría ser una cosa presente entre otras cosas, definible en el interior de un género común por diferencia específica, sino radical *relación de sí consigo* (cf. el apartado 4 de esta contribución). Esta, en Foucault, nunca se entiende como una relación de conocimiento, y no presupone un sujeto previo ni conduce a un sujeto que encontraría en el tiempo su lugar de reconocimiento (encontramos esta problematización de la subjetividad desarrollada en los cursos del Collège de France a partir de 1982. Pueden consultarse al respecto las últimas palabras del curso del 84, (2009), p. 328). En dicha relación se juega ante todo *ser*, pero no el ser de un sujeto que avalaría la posibilidad de una ontología regional como antropología filosófica, mucho menos la posibilidad de una antropología fundamental, por la sencilla razón de que el ser de un ente que es relación de sí consigo carece de modo de ser específico y sólo consiste en el estar de un lado a otro en la abertura de un mundo –comprendido como un sistema de actualidad y un todo concreto de pertenencia. Así, en el tener lugar o en el ser de este ente (el ente que somos nosotros) nunca podría jugarse *su ser*, sino, digamos, *todo* cuanto es. Por eso Foucault presentará en sus últimos textos la cuestión del sujeto inserta en el marco de una ontología de la actualidad, no de una antropología. O dicho de otra manera: en Foucault no hay una antropología de la libertad de la voluntad. En ese sentido creo que sería fecundo y muy aclaratorio atender a las declaraciones del filósofo francés de su entrevista final, en las que indica que Heidegger ha sido para él siempre su filósofo esencial [(1994), vol. IV, p. 703] Ello se aprecia desde el momento en que la práctica de la problematización, tal como Foucault la presenta, constituye una experiencia en la que la verdad se liga de un modo radical con la libertad (lo cual supone que no haya aquí vestigio de la subjetividad clásica). Es imposible, por razones de espacio, hacerme cargo de manera detenida de lo que acabo de afirmar. Pueden consultarse al respecto mis trabajos sobre Foucault, así como la bibliografía que los acompaña: (2014) y (2016) Me extiendo, en particular, en el problema de la voluntad en (2019)

<sup>60</sup> «*Responsabilidad personal bajo una dictadura*» en Arendt (2007), pp. 70-71

problematización, como tarea crítica en la que el pensamiento se relaciona consigo mismo. El asunto es ese «volver a interrogar las evidencias y los postulados, sacudir los hábitos, las maneras de hacer y de pensar, disipar las familiaridades admitidas, retomar la medida de las reglas y las instituciones» en que se halla en juego no la verdad ni la vida, sino la *dignidad* de esta, pues «una vida sin examen no tiene objeto vivirla»<sup>61</sup>. Foucault se pone en este punto del lado de Sócrates en su discusión con Calícles en el *Gorgias*. Ahora bien, bajo un presupuesto: el de la *peculiar condición ontológica* de una vida que, sin examen, pone en peligro su dignidad. Sólo bajo este presupuesto puede llegar a comprenderse la preferencia socrática que, sin apoyo en ninguna trascendencia, sostiene que es *mejor padecer injusticia que cometerla*, pues nadie, ni siquiera un asesino estaría dispuesto a vivir en compañía de un asesino, él mismo. Es la actualización, a través de la problematización, de una *cierta distancia y relación de sí consigo* lo que viene a constituir la firmeza de la voluntad antes señalada. No se trata aquí de una cuestión moral sino de una firmeza que sólo puede surgir de la *experiencia del pensamiento*, donde, en una *relación de sí consigo*, soy *dos en uno, que han de convivir como buenos amigos, en armonía*. De ahí que la actividad de pensar detenga y paralice, haga «dificiles los gestos más fáciles»<sup>62</sup>, como el *pez torpedo* del que hablaba Sócrates: nos impide participar. Y por lo ya señalado: desde el momento en que pensamos se hace insoportable la contradicción con nosotros mismos, de aquí surge la firmeza de una voluntad que resiste y se niega a participar en una dominación que sólo es posible por la complicidad de una libre renuncia a sí mismo. Dicha firmeza no depende, pues, de ningún código moral ni de ningún mandamiento religioso: lo es de una voluntad *política*, que es la de vivir, con los otros, en avenencia consigo mismo, la voluntad que brota del ejercicio del pensamiento. Hannah Arendt, en su descripción de la figura de Sócrates nos recuerda lo que se halla en juego en dicho ejercicio:

Generalmente se ha dicho que Sócrates creía en la posibilidad de enseñar la virtud y, en realidad, parece haber sostenido que hablar y pensar acerca de la piedad, de la justicia, del valor, etc. permitía a los hombres ser más piadosos, más justos, más valerosos, incluso sin proporcionar definiciones ni valores para dirigir su futura conducta<sup>63</sup> (122-123)

## 5. Del ente pensante o de la peculiaridad ontológica de ese ente que somos nosotros

Ello supone, tal como ya he señalado, un ente muy peculiar, con una constitución ontológica muy determinada. Como rasgo general de todo existente, que *es* en condiciones de multiplicidad, hallamos la *alteritas* o la diferencia: todo ente no sólo es idéntico a sí mismo, sino también diferente, *en tanto relacionado con otro*. *Ser* no se alza como un indeterminado frente a un igualmente indeterminado *no ser*: *ser* es siempre *determinación*, ser A, ser B, ser, C, es decir, ser esto o aquello, ser casa, árbol o fuente. Ahora bien, ser A es al mismo tiempo no ser B, C, D, etc. Platón dice: «respecto de cada forma, entonces, hay mucho de ser pero una cantidad infinita de

<sup>61</sup> Platón (1987): «Apología», 38a

<sup>62</sup> «Est-il donc important de penser» en Foucault (1994), vol. IV, p. 180.

<sup>63</sup> «El pensar y las reflexiones morales» en Arendt (1995), pp. 122-123

no-ser»<sup>64</sup>. Una cantidad infinita de no-ser que no es *no ser en absoluto*, sino sólo *ser otra cosa*. Pero la peculiaridad del ente supuesto en la actividad del pensamiento no estriba en este carácter neutro y categorial de la *alteritas*. El ente que somos nosotros es esa cosa curiosa que no necesita de la multiplicidad para establecer la diferencia, o dicho de otra manera es, en sí, *dos en uno*, es *relación de sí consigo* o lleva en sí la diferencia cuando dice *yo soy*. Ciertamente, cuando aparecemos ante los otros, somos uno, en tanto que diferentes de otros, y en este ser en cotidianidad con los otros sólo soy tal como me aparezco a los demás. Pero ocurre también que *soy para mí mismo* (sin poder, por cierto, aparecerme a mí), y en este caso, no soy puramente uno, soy más bien un ente que alberga en sí una diferencia, soy *relación de sí consigo*, pero *relación práctica*, no teórica, de sí consigo. El ser de este ente que somos nosotros tiene el modo de ser de la *praxis*: se trata de un ente *en cuyo siendo está en juego su propio ser*. Este modo de ser en la condición ontológica de la actividad del pensamiento, que a su vez actualiza dicho modo de ser, esta diferencia en sí. Ahora bien, este modo de ser es el propio de un ente que es *ontológicamente* libertad, no substancia, libertad radical que se decide a sí misma en cada caso, también contra sí misma. Y ello significa, como ha señalado Heidegger, que «para este ente, el ser mismo es lo que está en juego en cada caso»<sup>65</sup>; pero este *ser*, precisamente por ello, no es nunca en el modo de una propiedad, sino en maneras de ser posibles, en las que el *ser* que se halla en juego en cada caso es el *mío*<sup>66</sup>. Propongo en este punto otro texto, en él Foucault se refiere a ese ente que somos nosotros como a un “ser pensante”:

(...) Lo que quiero hacer no es una historia de las soluciones.

Creo que el trabajo que hay que hacer es un trabajo de problematización y de perpetua reproblematización. Lo que bloquea al pensamiento es admitir implícitamente o explícitamente una forma de problematización, y buscar una solución que pueda sustituir a aquella que aceptamos. Ahora bien, si el trabajo del pensamiento tiene un sentido – diferente de aquel que consiste en reformar las instituciones y los códigos– es retomar de raíz la forma en la que los seres humanos problematizan su comportamiento (su actividad sexual, su práctica punitiva, su actitud en relación a la locura). Ocurre que la gente toma este esfuerzo de problematización como un «antireformismo» que reposaría sobre un pesimismo del tipo «nada cambiará». Se trata de todo lo contrario. Se trata del apego al principio de que el ser humano es un ser pensante, hasta en sus prácticas más mudas, y que el pensamiento, no es lo que nos hace creer en lo que pensamos, ni admitir lo que hacemos, sino lo que nos hace problematizar incluso lo que nosotros mismos somos. El trabajo del pensamiento no es denunciar el mal que habitaría secretamente todo lo que existe, sino presentir el peligro que amenaza todo lo que es habitual, y tornar problemático todo lo que es sólido. El «optimismo» del pensamiento, si se quiere emplear esta palabra, es saber que no hay edad de oro.<sup>67</sup>

En este texto Foucault se refiere a lo que «bloquea al pensamiento» como trabajo de perpetua reproblematización. La palabra “bloqueo”, referida a la actividad

<sup>64</sup> Platón (1986): «El Sofista», 256e

<sup>65</sup> Heidegger (2006), p. 42.

<sup>66</sup> Pero donde el tener lugar de “su ser” no es nada más que el tener lugar del ser en general (y ello en su histórico acaecer). No cabe aquí ninguna forma de ontología regional como antropología filosófica.

<sup>67</sup> «À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours» en Foucault (1994), vol. IV, p. 612

del pensamiento, tiene aquí su importancia. Foucault no explica la pasividad, el automatismo del pensamiento, su inercia o su mutismo haciendo valer la idea de una estructura de dominación en nos antecede y excede (y que, por cierto, siempre nos exculpa demasiado), en la que la efectividad del pensamiento vendría a diluirse como un mero epifenómeno de superficie, sino como un fenómeno de (auto-)bloqueo, del que resulta la participación en lo intolerable. El bloqueo no debe confundirse, pues, con la disolución del pensamiento en un espacio de pasividad fundamental. En este sentido, Potte-Bonneville acierta al decir que debemos hacer el esfuerzo por no imaginar las problematizaciones como «otras tantas distribuciones cerradas, de sistemas o estructuras fijas y totalizadas»<sup>68</sup>, es decir, como una suerte de sistema anónimo «que nos hace creer en lo que pensamos y admitir lo que hacemos»<sup>69</sup>. El automatismo del pensamiento se vincula más bien a lo que nuevamente Potte-Bonneville ha llamado «indecisión»<sup>70</sup>, a una in-decisión, a una *decisión por la indecisión, a una decisión contra sí misma*. Pero entonces, tal como Gros apunta, el gran escándalo y el gran enigma al que debe enfrentarse la filosofía quizás no sea tanto el del sobre poder cuantos el del abuso de la obediencia, el problema de la *servidumbre voluntaria* vinculada a la renuncia al pensamiento<sup>71</sup>.

El bloqueo al que se refiere Foucault podría relacionarse con lo que Arendt ha llamado «pensamiento congelado»<sup>72</sup>. El pensamiento para Arendt es una actividad de reflexión (imperceptible de modo directo para los demás) (que implica una forma de reflexividad muy determinada<sup>73</sup>) sobre lo que decimos y hacemos, que no debe confundirse ni con la reminiscencia, tal como se ha entendido en el platonismo tradicional (que tendríamos que distinguir de Platón) ni con el método cartesiano. Él tiene más bien la forma de una *meditación* que no produce resultados tangibles, definiciones ni intuiciones. Esta meditación queda congelada en palabras, frases hechas o clichés y ella puede y debe descongelarse. La palabra “casa”, por ejemplo, implica una meditación sobre el ser alojado, el habitar, el tener un hogar, también una problematización sobre el lugar privado en su coexistencia con lo público, sobre la dignidad y sus condiciones, etc. Esta meditación nunca podrá conducir a una definición perfecta de lo que es una casa, pero sí a una cierta sensibilidad irritada ante lo que no lo es y se presenta como tal. No nos hará más sabios, pero es muy posible que, por su mediación, construyamos casas un poco mejores, y desde luego casas que podremos habitar como ninguna “tienda de campaña” puede habitarse.

Foucault, al igual que Arendt, busca descongelar o desbloquear la problematización, romper su cristalización en conductas automáticas, en “cosas” y “palabras”, en “evidencias naturales” que la crítica revelará como *no yendo de suyo*, como hábitos históricos intolerables. A esto se refiere Foucault cuando dice que «hay que retomar de raíz la forma en la que los seres humanos problematizan su comportamiento».

Deberíamos insistir un poco más en la manera en la que Foucault presenta en el texto citado el fenómeno de bloqueo. El bloqueo del pensamiento consiste en «admitir implícitamente o explícitamente una forma de problematización, y buscar una solución que pueda sustituir a aquella que aceptamos» El fenómeno del bloqueo

<sup>68</sup> Potte-Bonneville (2007) p. 237.

<sup>69</sup> Foucault (1994), vol. IV, p. 612.

<sup>70</sup> Potte-Bonneville (2007), p. 238

<sup>71</sup> Gros, L’abus-d-obéissance, en [http://next.libération.fr/livres/2004/06/19/l-abus-d-obéissance\\_483621](http://next.libération.fr/livres/2004/06/19/l-abus-d-obéissance_483621)

<sup>72</sup> «El pensar y las reflexiones morales» en Arendt (1995), p.122.

<sup>73</sup> Cf. Foucault (2001), pp. 441-442.

se produce desde el momento en que admitimos, sin problematización, una forma de problematización como *dada* y, a partir de ahí, dada esa forma, nos lanzamos a la búsqueda de una solución diferente de la que aceptamos, pero que es deudora de esa misma forma. Se trata de la admisión de una forma *histórica* de problematización, de una forma histórica de la experiencia como *naturaleza*. Ha de repararse en esta *admisión*: ella opera primariamente en el nivel *concreto* de la cotidianidad, un nivel que nunca lo es de tranquila y pura evidencia, de pura familiaridad carente de dificultades (de orden económico, político y social), que tienen un papel de mera incitación para la práctica de la problematización, nunca de determinación<sup>74</sup>. Podríamos caracterizar este nivel por una suerte de *semifamiliaridad* propia de una grieta *constitutiva* y una incomodidad *no articulada* en la experiencia común que *llama* e incita (sin determinar) a la actividad del pensamiento. No cabe aquí acudir al modelo de la efectuación y la causalidad natural. La admisión (o la no admisión) no es, pues, inevitable, sino *libre* («*El pensamiento* es la libertad con respecto a lo que se hace»<sup>75</sup>), es decir, podemos admitir lo señalado –como máxima de nuestro actuar, es decir, podemos admitir como máxima de nuestro actuar lo inevitable–, pero también podemos no admitirlo. Así, a partir de Kant, podría caracterizarse esta admisión como una admisión responsable y culpable, y es más, como una admisión mentirosa y que se *autoengaña*<sup>76</sup>: se trata de la admisión libre y mentirosa de la *historia*, de *nuestra historia*, como *naturaleza*, de esa admisión que nos lleva a exculparnos y a afianzarnos en la inactividad.

Es importante insistir en que esta admisión no es inevitable, siempre hay en juego aquí una *elección*<sup>77</sup>. Y por eso dice Foucault que el esfuerzo de la reproblematisación no reposa en «un pesimismo del tipo “nada cambiará”», sino «en todo lo contrario». Y ello por su apego al principio de que el ente humano, como «ser pensante» es un ente peculiarísimo porque tiene por «condición ontológica» la libertad<sup>78</sup>, sin duda para resolverse contra su propio ser y afirmarse como naturaleza, pero también para corresponder a esta libertad radical<sup>79</sup> –en el fondo de las maneras posibles de ser sujeto– a través del pensamiento.

Así, hay en juego aquí lo que podemos llamar una *libertad para el mal (ese mal que es la servidumbre)* y que nunca depende de “determinaciones” sensibles, pues lo sensible afecta sin determinar), porque una voz se *impone*, en la experiencia, a la experiencia exigiendo su problematización. Por lo que, si hay el mal, tal como de inmediato se muestra, lo habrá como admisión libre y responsable de una máxima contra el ser de la problematización que se autoengaña como inevitabilidad. Y esto es justamente lo que impide determinar el trabajo del pensamiento como un pesimista «denunciar el mal –inevitable, añadido nuestro– que habitaría secretamente todo lo que existe» y caracterizarlo más bien como «un presentir el peligro que amenaza en todo lo habitual», el peligro para la libertad en su auto-negación como banalidad, el peligro de una *assujettissement* que tiene por fondo una decisión. Pero justamente

<sup>74</sup> Cf. «Polémique, politique et problematisations» en Foucault (1994), vol. IV, p. 597

<sup>75</sup> Foucault (1994), vol. IV, p. 597.

<sup>76</sup> Cf. la primera parte de: Kant (1986)

<sup>77</sup> Al respecto hay que recordar las últimas palabras con las que Foucault concluye el artículo «Inutile de se soulever?»: «je l’ai choisi», en (1994), vol. III, p. 794.

<sup>78</sup> «L’éthique du souci de soi como pratique de la liberté» en Foucault (1994), vol. IV, p. 712.

<sup>79</sup> El carácter radical de esta libertad impide su caracterización como atributo o propiedad de una “naturaleza humana”.

por ello se trata de una caracterización llena de *esperanza*<sup>80</sup> y de optimismo: el «optimismo del pensamiento», que sabe que «no hay edad de oro».

Irrumpe así un efectivo porvenir en la historia, pero también, como señala Frédéric Gros, la posibilidad de una pregunta: «¿cómo es posible que un sujeto político acepte entrar en el juego?»<sup>81</sup>. Es la pregunta que hermana a Foucault y a Hannah Arendt, a través de Kant y el Sócrates de Platón<sup>82</sup>. Termino citando en extenso un texto de Gros, perteneciente a su libro *Desobedecer* (donde no se trata del elogio de una desobediencia infantil y anarcoide, llena de arbitrariedad e inevitable heteronomía, sino de un análisis, bajo la ley de la finitud, de las condiciones de una firmeza en la acción que nos impide participar en lo intolerable, en lo injustificable):

Cada uno por su lado (Arendt y Foucault) empezó planteando el asunto del «sobrepoder», de la desmesura en el afán de dominar a los hombres. Arendt, estudiando frontalmente el fenómeno totalitario; Foucault, analizando el surgimiento y la instalación de un poder disciplinario, exhaustivo y meticuloso. Pero después de haber analizado con todo detalle sus mecanismos, la perfección de su maquinaria, el funcionamiento de estos sistemas. Queda una pregunta: ¿cómo es posible que un sujeto político acepte entrar en el juego? ¿Qué construcción ética puede lograr masivamente que cada cual obedezca ciegamente a tal extremo?

O incluso y más bien: ¿no es la falta de esa construcción lo que ha posibilitado la obediencia? Supresión de la «inquietud de sí», desaparición del «juicio», falta de un «diálogo de sí consigo», la obediencia es una renuncia, sacrifica el sí ético. Entonces se comprende que para hallar un remedio a la tentación totalitaria, para pensar las condiciones de la resistencia al sobrepoder<sup>83</sup>, Foucault y Arendt se dejen convocar por Sócrates y por Kant: el Sócrates del examen dialéctico interminable, de la inquietud de sí; el Kant de la valentía de la verdad y el pensamiento que juzga.

Lo que nos hace desobedecer es el pensamiento pensante, el trabajo crítico. El examen socrático requiere ese pensamiento pensante y no un pensamiento pensado (la lección que se recita, el dogma que se repite). Me refiero a que cada cual debe tratar de situarse en la vertical de la cuestión, y a que su pensamiento sólo se anima en respuesta a esta convocatoria. Impedirse a sí mismo recitar recetas, balbucear formular aprendidas, aplicar soluciones consabidas, aceptar evidencias pasivas; y, en cambio, confiar en los titubeos de la conciencia. Una vez más, principio de la responsabilidad indelegable: nadie puede pensar en mi lugar, nadie puede responder en mi lugar<sup>84</sup>

<sup>80</sup> Esta esperanza no convoca ninguna filosofía de la historia, ningún plan divino de progreso. En ella el derecho a la esperanza se gana tras haber desesperado de dicho plan: «”¿De qué es preciso desesperar?” ¿De qué en efecto hay que desprenderse? ¿Por qué no dejarnos ya adormecer o llevar? ¿Qué es lo que ya no se puede dejar ir de sí (*soi*), es decir, de nuestro lugar y por nosotros?” Cf. «La grande colere des faits» en Foucault (1994), vol. III, p. 277.

<sup>81</sup> Gros (2018), p. 153.

<sup>82</sup> Sin olvidar a Heidegger

<sup>83</sup> Condiciones que no pueden ser puramente éticas, sino también materiales y jurídico-institucionales, referidas a la apertura de un espacio de libertad pública de pensamiento en el que se trata de algo más que de la transmisión de este: más bien de su existencia misma y, con ello, de la visibilidad de una exigencia, la de una decisión que nadie puede tomar por nosotros. Cf. Díaz Marsá (2019).

<sup>84</sup> Gros (2018), p. 153.

## 6. A manera de conclusión

A manera de conclusión podríamos decir lo siguiente sobre la idea de filosofía, de su especificidad y de su unidad, de su facultad y de su universidad, a la luz de la noción foucaultiana de *problematización*, tal como ha sido aquí presentada: Hay, de *iure*, una facultad de filosofía como facultad del pensamiento. Se trata de una extraña facultad, cuyo imposible lugar desafía las paradojas del todo y la parte, pues es la *facultad de la universidad*, de una unidad, sin univocidad, entre saberes plurales cualitativamente diversos, referida a lo que, en nuestra sociedad, «interesa a todos»<sup>85</sup> (y afecta a la responsabilidad de cada cual) y, por eso, no sujeta a la inmediatez de las demandas sociales. Sin esta facultad de pensar, necesitada de condiciones materiales, públicas y jurídico-institucionales, la «más amplia libertad»<sup>86</sup> sucumbirá al peligro de su autonegación como *banalidad del mal*.

## 7. Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2007): «Responsabilidad personal bajo una dictadura» en *Responsabilidad y Juicio*, Barcelona, Paidós.
- Arendt, H. (1995): «El pensar y las reflexiones morales», en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós.
- Deleuze, G. (1987): *Foucault*, Barcelona, Paidós.
- Descartes, R. (1989): *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza.
- Díaz Marsá, M. (2014): *Modificaciones*, Madrid, Escolar y Mayo.
- Díaz Marsá, M (2016): *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*, Escolar y Mayo.
- Díaz Marsá, M. (2021): «De la transgresión de la experiencia o del sentido del carácter positivo de la cuestión crítica en Kant. Una discusión con Michel Foucault en torno al problema de la metafísica en su lectura de Kant», en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, Número 11, diciembre, pp.31-59.
- Díaz Marsá, M. (2019) «Poder, libertad y derecho a partir del último Foucault: consideraciones sobre la noción de “gobierno de sí”», en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, Número 7, diciembre, pp. 11-31.
- Foucault, M. (1984): *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Tel Gallimard, Paris.
- Foucault, M. (1994): *Dits et écrits. 1954-1988* (4 vol.), Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (2001): *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil.
- Foucault, M. (2008a): *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, Paris, Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2009): *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Cours au Collège de France. 1984*, Paris, Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (1990): «Qu'est-ce que la critique? Critique at Aufklärung», en *Bulletin de la Societe Française*, n°2, Paris.
- Foucault, M. (2008b): *Introduction à l'Anthropologie*, Paris, Vrin, 2008.
- Gros, F. (2018): *Desobedecer*, Barcelona, Taurus.

<sup>85</sup> Kant (2008), A840/B868

<sup>86</sup> (2008), A316/B373

- Heidegger, M. (2006): *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer.
- Higuera (de la), J. (1999): *Michel Foucault: la filosofía como crítica*, Granada, Comares.
- Kant, I. (2008): *Crítica de la razón pura* (edición bilingüe), México D.F., F.C.E.
- Kant, I. (1991) *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum)*, Barcelona, Anthropos.
- Kant, I. (1986): *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza editorial.
- Potte-Bonneville, M. (2007): *Michel Foucault, la inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial.
- Platón (1981): «Apología», en *Diálogos, I*, Madrid, Gredos.
- Platón (1986): «El Sofista», en *Diálogos, V*, Madrid, Gredos.