

José Luis Villacañas Berlanga, Rodrigo Castro Orellana (eds.), *Foucault y la Historia de la Filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2018, 479 pp.

El libro que comentamos reúne, con algún añadido, las intervenciones del IV *Congreso internacional "La actualidad de Foucault"* celebrado en la Complutense en mayo de 2016. Cualquiera que repase las firmas de cada trabajo se dará cuenta de la calidad de lo aquí compendiado; corresponden a autores que tienen tras de sí excelentes aportaciones al conocimiento del pensamiento foucaultiano. La temática es más variada que lo que presenta el título. Varias intervenciones se ocupan, en efecto, de la polémica cuestión de la relación de Foucault con la Historia de la filosofía o con la filosofía sin más: Villacañas y Castro en el magnífico prólogo, además de Morey, Lomba y Chaves. Otras colaboraciones toman por objeto determinadas corrientes o cuestiones filosóficas: Chaves (cinismo) Sauquillo (estoicismo.), Santiago Castro (cristianismo: Tertuliano) Joaquín Fortanet (confesión, sujeto-verdad). O bien entran en diálogo con, o se refieren especialmente a, determinados autores: Villacañas: Kant; P. Cesaroni: Hegel; D. Sardinha: Marx; Francisco Vázquez: Canguilhem; José Luis Rodríguez: Binswanger, Bataille, Blanchot. A. Rivera: Harun Farocki.

Otro grupo de aportaciones se refiere al campo político: Mario Domínguez se ocupa de la filosofía política; Arnault Skornicki de la weberiana cuestión de la legitimidad. Por mi parte propondría leer entrelazadas las tres intervenciones siguientes, por el diálogo polémico que entre ellas puede entablarse: la de Rodrigo Castro, que plantea una contraposición crítica entre Laclau y Foucault, y pone de relieve los puntos débiles del primero (discursivismo, antiinstitucionalismo, indiscernibilidad de populismo de derechas o izquierdas, peligro de absolutismo en el concepto de significado vacío, clientelismo...); la de Luciana Cadahia y Luis Blengino, que, por el contrario, buscan la aproximación de la herramienta foucaultiana al populismo (construcción del sujeto pueblo; relación entre líder y parresia); y, por último, la de Germán Cano, que nos plantea la posibilidad de un nexo con la hegemonía gramsciana una vez que Foucault superara su fase de *crítica artista* (Boltanski, Chiapello) de corte nietzscheano escindida de la *crítica social*, al hilo de su problemática de la *gubernamentalidad* y del análisis del vínculo entre poder y libertad.

Ante la imposibilidad de entrar en cada una de estas excelentes intervenciones, vamos a referirnos sobre todo a la cuestión de la Historia de la filosofía y del Foucault filósofo que centra el libro. Que Foucault sea historiador de la filosofía o pueda ser tomado como partícipe en este género, e incluso como filósofo *tout court*, no es algo que vaya de suyo. Sin duda puede considerarse la arqueo-genealogía foucaultiana como una singular forma de *historia*. Su trabajo se desarrolló fundamentalmente en ese terreno, que no es, claro, el de ninguna historia de la filosofía, pero tampoco el de una historia de las ideas o de los conocimientos, ni de las representaciones o de las mentalidades. Morey sugiere el de una *historia epistemológica del saber*, de las *epistemes* o de los *dispositivos*. Nosotros diríamos que Foucault hace una historia

de *experiencias*, de *problematizaciones*, de *racionalidades* concretas, o de *sistemas de pensamiento*. Recordemos el significativo cambio que él opera cuando sustituye a su maestro Jean Hyppolite en la cátedra de *Historia del pensamiento filosófico* del Collège, que entonces pasa a denominarse *Historia crítica de los sistemas de pensamiento*. Este concepto no ha sido trabajado y se da por admitido, no hay más que consultar los diccionarios sobre Foucault y uno se sorprenderá de que no haya entrada para él, ni siquiera en el aún reciente y ambicioso *The Cambridge Foucault Lexicon* editado por L. Lawler y J. Nale.

Los *sistemas de pensamiento* recubren en Foucault el mismo campo que los conceptos de *problematizaciones*, *experiencia* y *racionalidades* solo teorizados en su último periodo. Un sistema de pensamiento es rastreado en relación a un dominio o experiencia determinada (locura, delincuencia, enfermedad, sexualidad), y aparece constituido por tres ejes o matrices, el de las *prácticas discursivas*, el de la *normatividad o técnicas de poder* y el de la *relación a sí o subjetividad*. En cada uno de esos ejes Foucault habría realizado importantes *desplazamientos teóricos*: de los conocimientos constituidos al *saber y las prácticas discursivas*; de la relación norma-valor o de las teorizaciones del poder a las *técnicas*; de las teorías del sujeto a las *técnicas de sí*. *Saber, poder y subjetividad* son los ejes que establecen ese nexo entre un sujeto y un objeto ambos constituidos en la relación, lo que realza y da a ver un objeto y lo problematiza ante un sujeto, dispone un campo discursivo con el referente *verdad* como central. Y es justamente de la relevancia de ese elemento de lo que se ocupa especialmente Foucault. Pues al fin de lo que trata Foucault en el campo del saber es de la constitución de los *discursos de verdad*, y cuando trata de la subjetividad es sobre todo del nexo entre *sujeto y verdad*, y cuando el objeto de estudio es el poder, atiende muy especialmente a sus nexos con la verdad. En fin, esto es lo que le habría llevado a decir que él no hacía sino una *historia de la verdad*, que, en la medida en que no se desliga del poder, es una *historia política de la verdad*. Del mismo modo se puede decir que ha hecho calas para una *historia de la subjetividad* pues lo que en esos tres ejes se jugaba era la conformación de los sujetos en función del precio de una determinada voluntad de verdad.

Que esta historia interesa intensamente, en forma y contenido, a la filosofía está fuera de toda duda, su rendimiento filosófico es incontestable. En realidad toda ella fue hecha desde una problemática que cabe conceptualizar como filosófica. Con razón, su autor en sus múltiples tentativas terminaba por situar su quehacer como el propio de un filósofo en el taller de la historia. “Mis libros no son unos tratados de filosofía ni unos estudios históricos; a lo más, [son] unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos”.

Cosa muy distinta es que en su amplia producción puedan, desde luego, encontrarse observaciones y planteamientos respecto de filósofos y corrientes filosóficas, de Platón a Husserl... pasando por Descartes, Kant, Hegel... Compartimos al respecto el criterio de Francisco Vázquez: “Sin duda, leer a Foucault como «historiador de la filosofía», es un acto legítimo, pero no deja de ser una empresa un tanto forzada, que apunta a diferenciar, a depurar, en las actuaciones híbridas de Foucault, la presencia de textos, corrientes y autores que la academia encuadra dentro del canon filosófico. Esta empresa responde más a las exigencias de la filosofía universitaria que a las propias intenciones del proyecto intelectual foucaultiano”. La arqueo-genealogía foucaultiana trastoca, por lo demás, las categorías habituales empleadas por los historiadores de la filosofía: *sujeto-objeto-verdad*. La diferencia metódica no podía ser

mayor, como se aprecia cuando al tratar del sujeto nos decía que de lo que se trataba era de “descender hacia el estudio de las prácticas concretas a través de las cuales el sujeto es constituido en la inmanencia de un dominio de conocimiento”, y no ascender “hacia el sujeto constituyente al cual se le pide dar cuenta de lo que puede ser todo objeto de conocimiento en general”. Y su objetivo crítico también era diferente, pues, lo que se proponía era finalmente cuestionar lo aceptado como “universal, necesario y obligatorio”, cuando es resultado de los azares históricos, contingente y ha sido impuesto. P. Lomba atina cuando al respecto nos señala que “Generalmente la Historia de la filosofía consiste en desembarazarse de la contingencia, de las luchas, para quedarse en la arquitectónica lógica de los sistemas”. J. L. Villacañas y R. Castro hablan al respecto de una *radicalización de la historia* por parte de Foucault, de su denuncia de la *metafísica de la historia* con sus *posiciones de sujeto* (filosofía de la conciencia), su *teleología* y *auto-referencialidad*.

No hay Historia de la filosofía, ni un instrumental característico de ese género en Foucault, aun cuando sí trató históricamente acerca de aquello que más ha interesado a aquella: el sujeto, el saber, la verdad. Es más, si tomásemos la *pregunta por la verdad* como núcleo de la reflexión filosófica, a nada diríamos se dedicó más nuestro autor que a ella, pero, de una manera absolutamente nueva. Por eso no podría considerarse como perteneciente a aquel género su *Historia política de la verdad*. Y, sin embargo, esa es su aportación filosófica, en ello está el núcleo de eso que cabría denominar, no sin muchas precauciones, su filosofía, mejor sería decir, su pensamiento.

Aciertan los coordinadores cuando afirman: “De forma muy temprana, Foucault desarrolló una apuesta teórica alejada de la filosofía entendida como historia de la verdad, (...) o como una historia del Ser”. Y, en efecto, tal es válido para la convencional concepción filosófica de la verdad y de la “historia de la *verdad*”; y algo semejante habría que decir respecto a la historia del *Ser*. Podría decirse que Foucault hizo la historia del cambio del Ser (Hombre) por efecto de la Verdad. O también podría hacerse la aproximación de que lo que caracterizó a Foucault filosóficamente hablando fue el trasladar el texto nietzscheano de “Verdad y mentira en sentido extramoral” –o, si se prefiere, *La genealogía de la moral*– al campo de la historia. Operó un cambio en la genealogía nietzscheana, al desplazarla de lo que podía ser aun dominio filosófico de las ideas.

Sí damos por cierto que en Foucault también pueden encontrarse fragmentos de enorme interés para hacer una muy distinta Historia de la filosofía, como lo sería aquella orientada por las *prácticas de sí* y no por el conocimiento de sí o metafísica del alma, o particularmente una Historia de la filosofía desde la práctica de veridicción como es la *parresía*.

Desde esa óptica, el detallado trabajo de Julián Sauquillo nos muestra el contraste con Deleuze; cómo cuando este se ocupa del *estoicismo* en la *Logique du sens* (1969), sigue el canon clásico platónico y atiende a la *dogmática* (formalismo axiológico del primer estoicismo), mientras que Foucault atiende a la *ascética* (del estoicismo tardío), y esboza otro modo posible de habérsela con la historia de la filosofía. “Más que del devenir infinito como efecto de superficie en los primeros estoicos [Deleuze], Foucault realiza una genealogía de la «estética de la existencia» en el estoicismo imperial”.

Siguiendo esa pauta de atención a las prácticas de sí, cuando Foucault se ocupa del *cristianismo* no se interesa en su *dogmática*, en la articularia ideal, sino que “es la historicidad del sujeto, no del cristianismo en cuanto tal, lo que está en el

centro de la reflexión de Foucault” (Senellart), a lo que Santiago Castro añade: “Lo «propio» del cristianismo –decía Foucault en su curso *Obrar mal, decir la verdad*–, aquello que «constituyó una ruptura en la historia de la subjetividad occidental, es el conjunto de técnicas perfeccionadas para extraer la verdad de uno mismo»”. La tesis de Foucault en el curso de 1980 sería entonces que la singularidad del cristianismo frente al mundo greco-romano radica en dos aspectos: 1) el sujeto es siempre sujeto de una falta que le constituye como tal, lo cual lo coloca en riesgo permanente de recaer en el pecado; 2) así constituido, el sujeto está en la obligación de interpretarse todo el tiempo, de elaborar una “hermenéutica de sí” que le permita diferenciar en su alma aquello que viene de Dios, de aquello que viene de Satanás.

En esa línea cabría aproximar la contribución de Fortanet al destacar la centralidad de la *confesión*, de la relación verdad-sujeto en toda la obra de Foucault, y no solo en su estudios sobre el cristianismo: “Pese a todo, la temática de la confesión no fue exactamente un lugar de llegada, sino que aparece de manera recurrente a lo largo de toda su obra, aunque modulada de diferente modo e integrada en armazones epistemológicos muy distintos [...] Podemos encontrar numerosas referencias a la confesión en casi todas las obras de Foucault”.

Dos direcciones distintas de la historia de la filosofía podrían hacerse si en vez de seguir el estudio de las ideas, por ejemplo, acerca del alma, se siguiese la línea de la construcción de la subjetividad. Como nos recuerda Chaves, en el *Laques* y el *Alcibiades* platónicos pueden encontrarse esbozadas ambas sendas ofrecidas a la filosofía: la de una *metafísica del alma* y la de una *estilística de la existencia*. La historia canónica de la filosofía no habría atendido a esta última. También a partir de un momento habría abandonado el lazo entre filosofía y forma de vida.

Esto último es algo que Foucault nos dejó planteado; quería entender su propio pensamiento como *forma de vida*. Y ya no porque se propusiera recuperar ese lado abandonado en la historia efectiva de la filosofía, el del ascetismo, la espiritualidad, la inserción en un *êthos*, sino porque, en definitiva, toda su vida había tratado de problematizar aquello que impactaba sobre su *êthos*. No otra cosa fue lo que le llevó al análisis de la locura, de la sexualidad, etc. Lo que le impulsaba era una brecha generada en un sistema de pensamiento determinado, ese sistema dentro del que una experiencia es hecha. Por eso hemos sugerido que todo su trabajo se interpretara desde, y como, una *ética del pensamiento*. Es difícil resistirse a proyectar sobre él el ejemplo de los cínicos, aquellos militantes del pensamiento o guerreros filosóficos. Así llegaba a concebir la filosofía desde ese lado de la espiritualidad y el ascetismo: Morey que llamaba la atención sobre el lado *activo* de la filosofía en Foucault, de la filosofía como *práctica*, nos recordaba esta maravillosa cita: “Pero ¿qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica– si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si consistiera, en vez de en legitimar lo que ya se sabe, en tratar de saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo? [...] El «ensayo» –que hay que entender como prueba modificadora de uno mismo en el juego de la verdad y no como apropiación simplificadora del otro con fines de comunicación– es el cuerpo vivo de la filosofía, si es que ésta es todavía hoy lo que fue, es decir una «ascesis», un ejercicio de sí, en el pensamiento”.

Nada de lo que es habitualmente el trabajo de la filosofía fue lo hecho por Foucault. Nunca buscó fundamentos, ni construir un sistema, ni siquiera elaborar en aforismos respuestas o críticas que pudieran entrar en ese género. Fue, en realidad, algo distinto de la filosofía, algo en su límite, algo a lo que apuntaba en un texto de

homenaje a Hyppolite, recordado por E. Chaves, donde distinguía en su maestro entre *pensamiento filosófico* y *filosofía*, considerando aquél como algo que rebasa o excede al sistema filosófico, como el momento singular a partir del cual se constituye eso que se designa como filosofía, como el momento en que se traza una división del saber en la que esta irrumpe; por consiguiente algo que tiene relación íntima con ella, por cuanto es de lo que ella se ha nutrido pero que a la vez lo diferencia. Eso se revelaba en el tratamiento que Hyppolite había dado a la *Fenomenología del espíritu*, pues en ella la filosofía se narraba a sí misma, y eso que narraba podría tomarse como otra cosa, o la narración misma podría ser la otra cosa: “*el momento en que ella atraviesa sus propios límites, para tornarse filosofía de la no-filosofía, o tal vez no-filosofía de la propia filosofía*”. La lección de Hyppolite sería entonces, en última instancia, la de habernos enseñado que “*el pensamiento filosófico es una práctica incesante; que él es un cierto modo de poner en práctica la no-filosofía, aunque permaneciendo siempre muy cerca de la filosofía, allí donde se nutre de la existencia*”. Por lo demás, para Foucault fue siempre muy importante definir la actividad de Hyppolite como “*historia del pensamiento filosófico*” y no como *historia de la filosofía*.

Los editores (Villacañas y Castro) vienen a reconocer ese cuestionamiento de la filosofía misma, cuando después de afirmar: “Si bien el autor francés nunca se calificó a sí mismo como un «historiador», en cambio sí aceptó –aunque con muchas reservas– la denominación de «filósofo»”, añaden: “Quizás esto último signifique que lo que está en juego en la arqueo-genealogía es, en definitivas cuentas, un intento de redefinición de la filosofía”

J. L. Villacañas retrotrae al primer Foucault cierto intento de superación de la filosofía, pues ve en el Foucault de la tesis doctoral complementaria en la que analiza la Antropología kantiana a alguien que ya se pone en situación de *superar toda la filosofía clásica*, tradicional, en un principio apoyándose en Hegel y Heidegger especialmente en lo relativo al texto kantiano, pero en general, también en Husserl y Binswanger. Para Foucault lo originario que está tras la estilización ideal del a priori transcendental sería la confusa temporalidad de todas las relaciones lingüísticas que se dan en el sujeto humano; esa empiricidad antropológica es la que estaría por detrás de la Crítica y la que, en realidad, constituye su denuncia; ello, a pesar de que la voluntad de Kant habría sido el que Crítica y Antropología pudieran remitirse armónicamente entre sí. No solo Kant quedaría cuestionado, sino con él todo el intento de la filosofía sin más.

Hay que anotar aquí que también, en un magnífico trabajo, P. Cesaroni ve en el concepto de *saber*, en comparación con Hegel, la dificultad de reducción a sistema, a unidad, de convertir en arquitectónica filosófica la arqueología foucaultiana. Para Foucault el saber es ese campo primero en que sujeto y objeto aún permanecen inescindidos, es pues la historia del saber la salida a toda antropología. La arqueología del saber es alternativa a la filosofía misma, no da lugar a ningún sistema de los conceptos, se propone como el fondo irreductible de la multiplicidad histórica. Foucault, debido a la influencia de la epistemología francesa, se situaría también, como Hegel, en una filosofía de la génesis del concepto, pero el recurso a la arqueología del saber lo dispone ya en un plano alternativo.

Sería más bien por el lado de la intelección de la filosofía como *diagnóstico* de una cultura por donde Foucault podría insertarse más claramente en cierta tradición filosófica, como el mismo hizo, y subrayan en el libro Villacañas, Castro y Morey (filosofía de los dispositivos), pero hay que reconocer que esa labor de diagnóstico se

realizó de un modo nuevo, nada semejante a aquellos que el mismo inscribía en esa senda de Kant a Francfort. “Es muy posible que lo que hago tenga algo que ver con la filosofía, sobre todo porque, al menos desde Nietzsche, la filosofía tiene por tarea diagnosticar y ya no procura decir una verdad que pueda valer para todo el mundo y todos los tiempos. Intento diagnosticar, hacer un diagnóstico del presente: decir lo que somos hoy y lo que significa, hoy, decir lo que decimos. Ese trabajo de excavación bajo nuestros pies caracteriza desde Nietzsche al pensamiento contemporáneo, y en ese sentido puedo proclamarme filósofo”.

En fin, esta compleja relación de Foucault con la filosofía, tan lúcidamente señalada en este libro, nos lleva a preguntarnos si de él no pudiera decirse algo semejante a lo que escribía sobre el cinismo antiguo: “espejo roto donde todo filósofo puede y debe reconocerse, en el cual puede y debe reconocer la imagen misma de la filosofía, el reflejo de lo que ésta es y de lo que debería ser, el reflejo de lo que el propio filósofo es y de lo que quería ser. Y al mismo tiempo percibe algo así como una mueca, una deformación violenta, fea, desgraciada, en la cual no podría en ningún caso reconocerse ni reconocer a la filosofía”.

Jorge Álvarez Yáguez