

Humanitas

Universidad Autónoma de Nuevo León
Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

Núm. 37 Vol. I
Enero-Diciembre 2010

Filosofía



UANL®



Una publicación de la Universidad Autónoma de Nuevo León

Dr. Jesús Áncer Rodríguez
Rector

Ing. Rogelio G. Garza Rivera
Secretario General

Dr. Ubaldo Ortiz Méndez
Secretario Académico

Lic. Rogelio Villarreal Elizondo
Secretario de Extensión y Cultura

Dr. Celso José Garza Acuña
Director de Publicaciones

Lic. Alfonso Rangel Guerra
Director del Centro de Estudios Humanísticos
Editor responsable

Mtro. Francisco Ruiz Solís
Corrección de estilo y cuidado editorial

Lic. Adriana López Montemayor
Circulación y administración

Humanitas, año 37, núm. 37, enero-diciembre 2010. Fecha de publicación: 15 de enero del 2011. Revista anual, editada y publicada por la Universidad Autónoma de Nuevo León, a través del Centro de Estudios Humanísticos. Domicilio de la publicación: Biblioteca Universitaria Raúl Rangel Frías, primer piso, av. Alfonso Reyes núm. 4000 norte, col. Regina, Monterrey, Nuevo León, México, c.p. 64440. Tel: (52 81) 8329 4000, ext. 6533; fax: 6556. Impresa por: Imprenta Universitaria, Ciudad Universitaria, s.n., c.p. 66451, San Nicolás de los Garza, Nuevo León, México. Fecha de terminación de impresión: 20 de diciembre del 2010. Tiraje: 500 ejemplares. Número de reserva de derechos al uso exclusivo del título *Humanitas* otorgado por el Instituto Nacional del Derecho de Autor: 04-2009-091012392000-102, de fecha 10 de septiembre del 2009. Número de certificado de licitud de título y contenido: 14,909, de fecha 16 de agosto del 2010, concedido ante la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. ISSN: en trámite. Registro de marca ante el Instituto Mexicano de la Propiedad Industrial: 1,169,990.

Las opiniones y contenidos expresados en los artículos son responsabilidad exclusiva de los autores. Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier forma o medio del contenido editorial de este número.

Impreso en México.
Todos los derechos reservados.
© Copyright 2010.
cesthuma@mail.uanl.mx



H U M A N I T A S

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

Director fundador

Dr. Agustín Basave Fernández del Valle

Director

Lic. Alfonso Rangel Guerra

Jefe de la sección de Filosofía

M.A. Cuauhtémoc Cantú García

Jefa de la sección de Letras

Dra. Alma Silvia Rodríguez Pérez

Jefe de la sección de Ciencias Sociales

Lic. Ricardo Villarreal Arrambide

Jefe de la sección de Historia

Profr. Israel Cavazos Garza



ANUARIO
HUMANITAS 2010

Filosofía



Cuauhtémoc Cantú García
Coeditor

RORTY Y FOUCAULT: CONVERGENCIAS Y DIVERGENCIAS DEL SENTIDO DE LA FILOSOFÍA

Rolando Picos Bovio*

**Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de
Nuevo León**

RICHARD RORTY Y MICHEL FOUCAULT han sido, cada uno bajo su propio estilo y tradición, figuras filosóficas influyentes en el devenir de la filosofía del siglo XX. Ambos comparten además de un estilo muy particular en la elaboración de su pensamiento, el generar polémicas importantes en la discusión intelectual, sea en el marco de la adhesión o del disenso. Los dos filósofos citados han sido además marco referencial de formas de ver la filosofía, que pese a contextos y tradiciones aparentemente tan diferentes —marco estructuralista-postestructuralista en Foucault y tradición post-analítica y neopragmática en Rorty—, convergen en su rechazo a la metafísica —heredada del pensamiento de Nietzsche— y en su acercamiento a la fenomenología y la hermenéutica bajo el influjo heideggeriano. Ambos, finalmente, pueden ser catalogados sin gran dificultad como representantes del llamado “giro lingüístico” en la filosofía contemporánea.

En lo que sigue exploraremos algunos puntos específicos del sentido de la filosofía en el pensamiento de Rorty y Foucault, particularmente sus críticas a las bases del proyecto moderno, dirigidas en gran medida a sus bases epistemológicas —su noción de la verdad— y a sus pretensiones univocistas y universalistas. Después de una exploración general por sus ideas fundamentales intentaremos establecer, conforme lo pretende el título de este artículo, las convergencias y divergencias en su consideración de la filosofía.

* Profesor e investigador de la Facultad de Filosofía y Letras, UANL.

Rorty y el giro lingüístico en filosofía

El siglo XX resultó fecundo en teorías y sistemas filosóficos, cada uno de los cuales intentó, a su manera, responder a las inquietudes intelectuales y morales de su presente histórico. La filosofía no fue ajena a ese devenir de las ideas que cruzan la centuria: fenomenología y existencialismo, marxismo y estructuralismo, positivismo lógico y filosofía analítica se ubican en varios puntos de análisis del hombre, de su ser y de su espacio, y constituyen, en medio de los debates y las polémicas, “tradiciones filosóficas” que intentan responder a las preguntas de su tiempo.

Al mismo tiempo que el desarrollo tecno-científico configuró el orden racional que la modernidad hipostasiaba el camino del progreso —con una proyección inevitable en la propia ciencia y en los lenguajes de la historia, la economía, la sociología y otras ciencias humanas—, la realidad misma daba cuenta de la fragmentación de los discursos en que se apoyaban los viejos conceptos de verdad de Occidente, lo que es decir, las verdades que la filosofía había construido como parte de su autolegitimación. De esta manera, en el siglo XX, el discurso de la *Aufklärung* se ve gradualmente sustituido por las verdades de la contingencia: los propios filósofos de la posmodernidad anuncian e inician la tarea de la deconstrucción del castillo “de la metafísica”. La filosofía inicia entonces su giro lingüístico.

Como parte de esa generación de pensadores que cuestionan la arquitectura histórica de la filosofía en Occidente, Richard Rorty —1930— inauguró la era de la post-filosofía,¹ término que presupone la superación del tratamiento clásico de los problemas filosóficos, aunque no necesariamente la desaparición del término.²

¹ “Rorty es el exponente más representativo de la filosofía post-analítica o, si queremos utilizar una expresión propuesta por él, de la post-filosofía”, Nicola Abbagnano, *Historia de la filosofía*, pág. 947.

² “Pero, ocurra lo que ocurra, no hay peligro de que la filosofía ‘llegue a su fin’. La religión no llegó a su fin con la Ilustración, ni la pintura con el impresionismo. Aunque el periodo que va de Platón a Nietzsche quede aislado y ‘distanziado’ tal como sugiere Heidegger, y aun cuando la filosofía del siglo XX llegue a parecer una etapa transitoria y de relleno —como nos parece ahora la filosofía del siglo

En *La filosofía y el espejo de la naturaleza* —1979—, uno de los trabajos fundamentales de Rorty, la crítica se dirige a los fundamentos epistemológicos con que la tradición de la filosofía —de inspiración platónica, pero evidenciada en la obra de René Descartes, John Locke e Immanuel Kant— ha constituido las bases del conocimiento de la propia modernidad. Instalado en esta postura, señala en la introducción del texto citado:

Por lo general, los filósofos piensan que su disciplina se ocupa de problemas perennes, eternos —problemas que surgen en el momento que se reflexiona— [...]; la filosofía, en cuanto disciplina, se considera a sí misma como un intento de confirmar o desacreditar las pretensiones de conocimiento que se dan en la ciencia, en la moralidad, en el arte o en la religión.³

La crítica a la epistemología que realiza Rorty representa no solo la crítica a los modelos de razón en que se sustentan las teorías del conocimiento de la modernidad, sino que va más allá: es una crítica de las representaciones y del estatus de verdad sobre el que se ha construido la filosofía misma. Sobre el particular, escribió en *El giro lingüístico* —1967:

La historia de la filosofía está puntuada por revoluciones contra las prácticas de los filósofos precedentes y por intentos de transformar la filosofía en una ciencia —una disciplina en la que hubiera procedimientos de decisión reconocidos universalmente para probar tesis filosóficas— [...]. En todas esas revoluciones la aspiración del revolucionario en turno consiste en sustituir la opinión por el conocimiento, y en proponer como significado propio de “filosofía” la realización de una cierta tarea sutil mediante la aplicación de un determinado conjunto de orientaciones metódicas.⁴

XVI—, habrá algo llamado ‘filosofía’ al otro lado de la transición”, Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 2001, pág. 355.

³ Rorty, *op. cit.*, pág. 13.

⁴ Richard Rorty, *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990, pág. 47.

Pero antes de entrar de lleno a la postura de Rorty en torno a la filosofía y sus tareas, conviene señalar cuál es el horizonte filosófico en que se ubica como representante y partidario del llamado giro lingüístico, cuya expresión contemporánea en filosofía se enmarca en los desarrollos teóricos de la hermenéutica, “esa suerte de *koiné*, o lengua común de nuestra cultura occidental”.⁵

Para Scavino, el giro lingüístico en la filosofía es el resultado de las rupturas que se han producido en la filosofía europea a raíz de los trabajos de Heidegger y Wittgenstein. Rorty añade a estos autores a Dewey. En su visión estos tres filósofos serían los responsables de plantear los nuevos senderos de la filosofía en el siglo XX, en oposición a la epistemología moderna:

Los tres filósofos más importantes de nuestro siglo [...] trataron, en un primer momento, de encontrar un nuevo modo de dar a la filosofía carácter “básico” [...]. Wittgenstein intentó construir una nueva teoría de la representación que no tuviera nada que ver con el mentalismo; Heidegger, un nuevo conjunto de categorías filosóficas que no tuvieran nada que ver con la ciencia, y Dewey, una versión naturalizada de la visión hegeliana de la historia.⁶

La reflexión de estos tres filósofos conduce, según Rorty, a su distanciamiento de la noción clásica de la filosofía, en cuanto “se emancipan de la concepción kantiana de la filosofía como disciplina”, de allí que “sus últimos escritos son más terapéuticos, más constructivos, más edificantes que sistemáticos, orientados a hacer que el lector se cuestione sus propios motivos para filosofar, más que a presentarle un programa filosófico”.⁷

⁵ La expresión le fue adjudicada a Gianni Vattimo por Dardo Scavino en su texto, *La filosofía actual. Pensar sin certezas*, Madrid, Paidós, 1999, pág. 11.

⁶ Rorty, *op. cit.*, pág. 15.

⁷ *Ibid.*

Rorty intenta superar el paradigma de la filosofía analítica que en su opinión no supera todavía el kantismo que la precede,⁸ y que, por lo tanto, no otorga a la filosofía una nueva *autoimagen*. Así, la filosofía analítica viene a resultar:

Una nueva variante de la filosofía kantiana, una variante que se caracteriza principalmente por considerar que la representación es más lingüística que mental, y que la filosofía del lenguaje, más que “crítica trascendental” o psicología, es la disciplina que presenta los fundamentos del conocimiento [...]. La filosofía analítica sigue empeñada en la construcción de un marco de referencia permanente y neutral para la investigación, y por tanto, para toda la cultura.⁹

Con todo, la filosofía analítica ha sido el resultado del giro lingüístico en la filosofía, que es el producto de una tradición que se remonta a Nietzsche y que introduce formas nuevas de plantear los problemas filosóficos, como lo hacen Heidegger y Wittgenstein. Apunta Scavino: “Hablar de un ‘giro lingüístico’ en filosofía significa aquí que el lenguaje deja de ser un medio, algo que estaría entre el yo y la realidad, y se convertiría en un léxico capaz de crear tanto el yo como la realidad”,¹⁰ en adelante, la labor filosófica será un proceso de interpretación de la realidad mediada por el lenguaje. En el juicio del valor de la filosofía analítica en ese giro, expresa Rorty:

Su contribución fue [...] haber contribuido a sustituir la referencia a la experiencia como medio de representación por la referencia al lenguaje como tal medio —un cambio que, en la medida en que

⁸ Sobre el particular escribe Rorty en el capítulo “Veinte años después”, en *El giro lingüístico*, *op. cit.*: “La idea de que los problemas filosóficos pueden disolverse mediante la detección de la ‘lógica del lenguaje’ ya me parecía, en 1965, insostenible. Pero desgraciadamente estaba atado a la idea de que existía algo llamado ‘método lingüístico en filosofía’. Ahora encuentro imposible aislar tal método”, págs. 163-164.

⁹ Rorty, *op. cit.*, pág. 17.

¹⁰ Scavino, *La filosofía actual*, *op. cit.*, pág. 12.

ocurrió, hizo más fácil el prescindir de la noción misma de representación.¹¹

Scavino destaca que al giro lingüístico han contribuido por igual las expresiones de Wittgenstein en su *Tractatus*, mediante las que señala que “lenguaje y mundo son coextensivos” en la medida en que “mi mundo es mi lenguaje”, o las reflexiones heideggerianas de que el hombre no habla el lenguaje, sino que “el lenguaje habla al hombre”, de manera que lejos de dominar una lengua, como suele decirse, una lengua domina nuestro pensamiento y nuestras prácticas.¹² En esta observación se puede constatar la importancia gradual que, a partir de los desarrollos de la lingüística, va adquiriendo el análisis del lenguaje en su dimensión semiótico-discursiva.

En la vieja concepción metafísica del lenguaje, que iniciaría, según este enfoque, en el *Crátilo* de Platón:

Existía una correspondencia entre las ideas y las cosas que sería expresada por el lenguaje a través de juicios lógicos. De modo que el sujeto mantenía una relación con todas las cosas, o con el mundo, anterior a cualquier nominación lingüística.¹³

El viejo debate en torno a la artificialidad o naturalidad del lenguaje resurge así bajo un nuevo punto de vista: se trata de establecer que nuestros juicios sobre la realidad atraviesan siempre por la mediación del lenguaje, por lo que no podemos interpretar los hechos “tal cual son”, ésa sería la ilusión del espejo en la filosofía —autoimagen— que denuncia Rorty:

La imagen que mantiene cautiva a la filosofía tradicional es la de la mente como un gran espejo que contiene representaciones diversas —algunas exactas, y otras no— y se puede estudiar con métodos

¹¹ Rorty, *op. cit.*, pág. 164.

¹² Scavino, *op. cit.*, pág. 12.

¹³ Ídem.

puros, no empíricos. Sin la idea de la mente como espejo no se habría abierto paso la noción del conocimiento como representación exacta.¹⁴

El giro lingüístico, en palabras de Rorty, estaría representado en aquellas teorías —como la propia filosofía analítica y posteriormente la hermenéutica de Gadamer— en las que los problemas filosóficos podrían ser resueltos o disueltos, “ya sea mediante una reforma del lenguaje, o bien mediante una mejor comprensión del lenguaje que usamos en el presente”. La noción de racionalidad¹⁵ que plantea Rorty como característica del giro lingüístico no sería aquella identificada con los discursos de la racionalidad científica elaborados por la filosofía de la modernidad como “discursos del saber”:

La noción de racionalidad, que sigo encontrando útil, no tiene mucho que ver con la verdad. Más bien tiene que ver con nociones como curiosidad, persuasión y tolerancia. Concibo esas virtudes morales como las virtudes de una cultura rica y segura, de una cultura que se puede permitir pensarse a sí misma comprometida en una aventura —comprometida en un proyecto cuyo resultado es impredecible.¹⁶

Al asumir una concepción de verdad “débil”, una verdad no objetiva en el sentido de reclamar una validez universal, y transformarla por una fundamentada sustantivamente en un parámetro de utilidad, Rorty se instala de lleno en la corriente del neopragmatismo norteamericano y se identifica al mismo tiempo con la tradición herme-

¹⁴ Rorty, *La filosofía... op. cit.*, pág. 20

¹⁵ “Un discurso racional, desde la perspectiva iluminista, era aquél en que el orden y la conexión de las ideas fuera idéntico al orden y a la conexión de las cosas, tal como lo había planteado Spinoza en el siglo XVII. Dada su capacidad de prever y determinar los fenómenos físicos, la ciencia parecía cumplir con esa exigencia de racionalidad”, Scavino, *op. cit.*, pág. 38.

¹⁶ “Richard Rorty: la noción de racionalidad”, en Habermas, Jürgen, *Rorty, Kolkowski, debate sobre la situación de la filosofía*, 2000, pág. 114.

néutica, en la que se apoya la construcción de una filosofía basada en la experiencia del mundo. Sobre dicho proceso apunta Scavino:

Desde la perspectiva hermenéutica, sin embargo, nunca conocemos la cosa tal cual es fuera de los discursos que hablan acerca de ella y de alguna manera la crean o la construyen. Siempre conocemos, según el lema nietzscheano, una interpretación o una versión de los hechos, y nuestra versión resulta a su vez una versión de esa versión.¹⁷

Nihilismo, porque nada hay fuera de las interpretaciones. Esta noción, que Rorty toma de Gadamer, se opone a la certeza con la que siempre se ha instalado el modelo epistemológico de las ciencias humanas —las mismas que Foucault sacude en *Las palabras y las cosas*:

La hermenéutica que se desarrolla aquí [dice Gadamer, en *Verdad y método*] no es [...] una metodología de las ciencias humanas, sino un intento de entender qué son verdaderamente las ciencias humanas, más allá de su autoconciencia metodológica, y que la conecta con la totalidad de nuestra experiencia del mundo”.¹⁸

Rorty adopta la *Bildung* que describe Gadamer, como una nueva forma de conceptualizar una filosofía alternativa que se preocupa más de la “edificación” que del conocimiento en cuanto meta del conocimiento.¹⁹ Señala Rorty que: “Desde el punto de vista educacional, en oposición al epistemológico o tecnológico, la forma en que se dicen las cosas es más importante que la posesión de verdades”.²⁰ El pro-

¹⁷ Scavino, *op. cit.*, pág. 38.

¹⁸ Rorty, *op. cit.*, pág. 324.

¹⁹ “La hermenéutica, en el sentido que le ha dado Gadamer, nos ayuda a distanciarnos de la tradición filosófica fundacional, a dejar de considerar el filosofar necesariamente como la búsqueda de alguna verdad, y a hacer otra cosa: por ejemplo, participando en una conversación en vez de contribuir a una búsqueda. Quizás decir cosas no quiere siempre decir cómo son las cosas”, Abbagnano, *op. cit.*, pág. 952.

²⁰ Rorty, *op. cit.*, pág. 325.

ceso de edificación implica al mismo tiempo el reconocimiento del entorno de la cultura del sujeto y de sus semejantes, pero no debe ser visto como la constitución de nuevas disciplinas: “Se supone que el discurso que edifica es anormal, que nos saca de nosotros mismos por la fuerza de lo extraño para ayudarnos a convertirnos en seres nuevos”.²¹

Señala Rorty que la adopción del punto de vista de la hermenéutica implica abandonar la concepción platónico-aristotélica de que la única forma de edificar la verdad es “reflejar los hechos con exactitud”; se ha pasado de una filosofía sistemática a una filosofía —o post-filosofía, como Rorty gusta decir— edificante.

Foucault: antihumanismo y filosofía como ontología histórica

Si el descubrimiento del retorno es muy bien el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía. Actualmente solo se puede pensar en el vacío del hombre desaparecido. Pues este vacío no profundiza una carencia, no prescribe una laguna que haya que llenar. No es nada más, ni nada menos, que el despliegue de un espacio en el que, por fin, es posible pensar de nuevo.

Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*

La noción de una filosofía cuestionadora de sus propios fundamentos, ligada a su circunstancia, fue planteada ya de manera explosiva por Nietzsche como una crítica radical a la modernidad occidental. Las tesis del pensador alemán se dirigen no solo al cuestionamiento de la propia tradición cultural, sino a las concepciones que ligan sus verdades y los discursos que dicen representar sus prácticas fundamentales.

Con su actitud abiertamente antimetafísica, Nietzsche antecede la práctica de un sentido de la filosofía distinto al tradicional, marcada por un giro antihumanista, tal como lo expresa en varias de sus obras —fundamentalmente en *La genealogía de la moral* y en *Así hablaba Zaratustra*—, en las que también aparecen como elementos

²¹ *Ibíd.*, pág. 326.

centrales los discursos a partir de los cuales se interpreta la relación de los sujetos con el mundo. Nietzsche ve en la filosofía, en particular aquella ligada con la herencia platónica, la creación de mitos que sustituyen a la verdad. Para él, por el contrario, la verdadera labor del filósofo no se encuentra en la búsqueda de la trascendencia a través de la prédica de verdades universales, sino en el desvelamiento de una verdad del “aquí y el ahora”; ello implica hacer estallar —revolucionar— el sentido mismo del filósofo y de la filosofía.

Hemos mencionado la visión de Nietzsche como antecedente porque Foucault, a través de su propuesta arqueológica y genealógica, también intenta un giro en el sentido de la tradición filosófica: se trata de establecer ya no el valor o la legitimación del conocimiento de lo real²² —la senda epistemológica en que descansa la filosofía en Occidente—, sino de comprender la manera en que, a través de distintas prácticas, se han consolidado y legitimado nuestros saberes:

La filosofía es —junto con la literatura, la historia, la religión, etc.— uno de “esos grandes tipos de discursos” que la tradición acostumbró a oponer entre sí. Ahora bien, el arqueólogo pone en tela de juicio semejantes individualidades: esos “conjuntos de enunciaciones” con los cuales tiene que vérselas, y que no cesan de redistribuirse y de reagruparse en el curso de la historia. Y la filosofía es después de todo “un hecho del discurso” que no es sustancialmente diferente de todos los demás, ni está más intrínsecamente determinado.²³

El que la filosofía se materialice en un discurso no significa tampoco que ésta represente cualquier discurso, pues materializa las regiones

²² “Desde Platón y, todavía más, desde Descartes, una de las cuestiones filosóficas más importantes fue saber en qué consiste el hecho de mirar las cosas, o más bien saber si lo que vemos es verdadero o ilusorio; si estamos en el mundo de lo real o en el mundo de la mentira. La función de la filosofía es delimitar lo real de la ilusión, la verdad de la mentira”, Michel Foucault, “La escena de la filosofía”, en *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, 1999, pág. 149.

²³ François Wahl, “¿Fuera de la filosofía o en la filosofía? La arqueología del saber, el uso de los placeres, la preocupación de sí mismo”, en *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, 1995, pág. 74.

de la historia, la política, el poder, el saber, la sexualidad y la verdad; dimensiones todas constitutivas del sujeto, y por lo tanto, categorías que resultan centrales en el análisis filosófico de la experiencia de la modernidad.

En relación a dicha experiencia y a la aportación de Foucault a la reflexión filosófica contemporánea, Sauquillo señala que Foucault:

Pretende realizar una ontología del presente que ponga de manifiesto cómo nuestra experiencia, nuestra propia constitución como sujetos, proviene de un acto de fuerza que se materializa en una doble operación de integración y exclusión. En torno a tres elementos fundamentales, de los que Foucault va dando cuenta —saber, poder y subjetividad—, se constituye la razón y se excluye la locura, se configura la salud y se objetiva la enfermedad o se normaliza la población y se regula la delincuencia. Nuestras grandes evidencias y verdades, nuestra propia voluntad moral, política y de saber provienen de este acto constitutivo, una violentación profunda que es histórica. Desde esta óptica, es a partir del propio saber de las ciencias humanas y del complejo constitucional o matriz de poder en el que éstas surgen a comienzos del siglo XIX —psiquiátrico, asilo, cárcel, escuela, ejército, taller, etc.— como se forma la experiencia propia de la modernidad.²⁴

Foucault es uno de los más connotados integrantes de una poderosa corriente de pensamiento crítico sobre las formas en que el poder, a través de la tradición racional heredada de la Ilustración, se manifiesta en la construcción del sujeto de la modernidad. El producto de este proceso es un sujeto trascendental, universal y ahistórico: *cosificado*. El antihumanismo foucaultiano, al declarar “la muerte del hombre” —sentencia que prefigura Nietzsche en el siglo XIX y Heidegger confirma en el XX—, refleja la disolución de esa condición:

²⁴ Julián Sauquillo, “Michel Foucault: una filosofía de la acción”, en *Centro de Estudios Constitucionales*, Madrid, 1989, pág. 21.

Foucault acuña en la década del 1960 la expresión “muerte del hombre”. Este sujeto absoluto había comenzado a desaparecer, en efecto, hacia mediados del siglo XIX. Ya no puede hablarse de un sujeto universal y libre, el hombre, sino de varios sujetos relativos y ligados a contextos históricos y culturales.²⁵

Foucault expresa su rechazo a encasillarse en la sistematicidad de una filosofía formal que no duda de sus propios fundamentos,²⁶ pues el hombre que refiere es un ser que fundamentalmente está en construcción, en devenir. La labor del pensamiento gira entonces sobre la pregunta, la búsqueda de principios, el reconocimiento de contradicciones y el aprendizaje continuo sobre las diversas dimensiones del sujeto y las formas históricas que asume el acontecimiento de su existencia.²⁷

En sus textos es complejo hablar de un sistema foucaultiano; el filósofo francés asume una mirada diferente del quehacer filosófico; reconoce que ello implica inscribirse en una tradición crítica y no metafísica respecto a la filosofía y sus tareas:

Lo que hace que yo no sea filósofo en el sentido clásico del término —quizá no sea filósofo en absoluto, en todo caso no soy un

²⁵ Scavino, *op. cit.*, pág. 138.

²⁶ Para apoyar esta concepción de la actividad filosófica en Foucault como una actividad profundamente política, Sauquillo señala que “Foucault pertenece a una generación de pensadores muy conscientes de que la filosofía no goza de un estatuto neutral. Existe una estrecha relación entre filosofía y política, porque las relaciones de dominación atraviesan el conjunto del tejido social y se constituyen en dato previo de la propia reflexión”, *cf. op. cit.*, pág. 20. Esta idea se halla manifiesta singularmente en una de las obras clásicas de Foucault, *Vigilar y Castigar*, 1998. *Vid.* Sauquillo, *op. cit.*, pág. 25 y sigs.

²⁷ Miguel Morey afirma que la obra misma del pensador francés “deriva de un pensamiento que es el resultado de un aprendizaje. Y es precisamente, continúa Morey, porque su discurso constituye un aprendizaje, por lo que ha sido tan frecuentemente malentendido por sus contemporáneos, que han recibido su obra en términos de filosofía ‘adjetiva’ —¿de la ciencia?, ¿de la cultura?, ¿de la política?— cuando el pulso que la tensa y la hace latir ante nosotros no puede ser más propio de una filosofía ‘sustantiva’”, *Lectura de Foucault*, 1983, Madrid, Taurus, pág. 15.

buen filósofo— es que no me interesa lo eterno, lo que no cambia, lo que permanece estable bajo lo cambiante de las apariencias, me interesa el acontecimiento. El acontecimiento nunca fue una categoría filosófica, excepto, quizá para los estoicos, para quienes era un problema lógico. Pero una vez más Nietzsche fue el primero en definir la filosofía como actividad que pretende saber lo que pasa, y lo que pasa ahora [...]. Se trata de responder a las preguntas: ¿quiénes somos?, y ¿qué es lo que ocurre?, que son dos cuestiones muy diferentes de las cuestiones tradicionales: ¿qué es el alma?, ¿qué es la eternidad? Filosofía del presente, filosofía del acontecimiento, filosofía de lo que ocurre.²⁸

Sauquillo refiere que el interés de Foucault por “una filosofía del presente” debe mucho a la crítica realizada por la epistemología histórica francesa —representada, entre otros, por Cavailles, Canguilhem, Bachelard y el propio Foucault— y al trascendentalismo filosófico —presente en la historia de la filosofía desde el idealismo platónico hasta la fenomenología de Husserl, y en el racionalismo de Descartes— que ubicaba al sujeto “fuera del mundo”: “La epistemología francesa invirtió los presupuestos de la filosofía clásica. De Platón a Kant se había privilegiado la idea, la cosa en sí, la verdad, el sujeto y las nociones propias del pensamiento trascendental”.²⁹

En torno a la idea de que Foucault no sigue una vía metafísica en su pensamiento, Gabilondo coincide con Sauquillo en el planteamiento de que su filosofía es una ontología del presente, un “discurso en acción”, donde:

No cabe por ello sino definir las condiciones en las que el hombre problematiza lo que es y lo que hace, y el mundo en el que vive. En definitiva, no se trata de legitimar lo que ya se sabe y saciarse con lo supuestamente pensado, ignorando el auténtico sentido que para

²⁸ Foucault, “La escena de la filosofía”, en *Estética, ética...*, *op. cit.*, pág. 152.

²⁹ Sauquillo, *op. cit.*, pág. 36.

Foucault tiene la actividad filosófica: “El trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo.”³⁰

Esta concepción la sostiene Foucault en su introducción al segundo tomo de *La historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, pues la filosofía no tiene la tarea de “legitimar lo que ya se sabe”, sino “saber hasta qué punto sería posible pensar de otra manera”;³¹ para llegar a ello es necesario plantear como tarea de la filosofía la genealogía de las prácticas que constituyen lo que somos y lo que pensamos. La actividad filosófica es dimensionada entonces desde una perspectiva crítica opuesta a los discursos fundantes:

Pero, ¿qué es la filosofía hoy —quiero decir la actividad filosófica— sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto? Siempre hay algo de irrisorio en el discurso filosófico cuando, desde el exterior, quiere ordenar a los demás, decirles dónde está su verdad y cómo encontrarla, o cuando se siente con fuerza para instruirles proceso con positividad ingenua.³²

El “espíritu” de la filosofía tampoco estará más en los grandes tratados sistemáticos, sino en el ensayo, que “es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fue, es decir, una ‘ascesis’, un ejercicio de sí en el pensamiento”.³³

Esther Díaz señala que este interés por el acontecimiento por el devenir hace de la obra de Foucault una ontología histórica que problematiza la realidad a partir de datos empíricos, rastreables en documentos y evidencias que implican la posibilidad de establecer una

³⁰ Ángel Gabilondo, *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*, Barcelona, Anthropos, 1990.

³¹ Respecto a las tareas de la filosofía, véase la presentación de Georges Canguilhem al volumen colectivo, *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 1995.

³² Michel Foucault, *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres*, México, FCE, 2003, pág. 12.

³³ Ídem.

problematización teórica.³⁴ Afirma asimismo que, al ser su trabajo una búsqueda constante por develar las formas históricas de la verdad, “la obra de Foucault interpreta la historia para saber quiénes somos, no solo para descubrirlo, sino también para tomar distancia tanto de individuaciones como de totalizaciones coercitivas”.³⁵ Esta interpretación particular “no está exenta de aspectos controvertidos y puntos vulnerables, pero a despecho de ellos, brinda instrumentos de análisis para acceder a ciertos funcionamientos sociales”.³⁶ En su prólogo al homenaje de Gilles Deleuze, *Foucault*, Morey retoma la idea foucaultiana de considerar a la teoría como “caja de herramientas”:

La teoría como caja de herramientas —escribe Foucault— quiere decir: a) que se trata de construir no un sistema, sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas; b) que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco a partir de una reflexión —necesariamente histórica en alguna de sus dimensiones— sobre situaciones dadas.³⁷

Este proceder pone el énfasis en una visión de la filosofía conceptualizada no a partir de la teorización de verdades eternas y trascendentes para explicar al sujeto,³⁸ sino en la comprensión de su ser-en-el-mundo, de su concreción material y social, y de los efectos de su praxis.³⁹

³⁴ Esther Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, Buenos Aires, Biblos, 2003, pág. 13.

³⁵ *Ibid.*, pág. 173.

³⁶ *Ídem.*

³⁷ Miguel Morey, “Prólogo” en Gilles Deleuze, *Foucault*, pág. 12. La cita de Foucault corresponde a *Un diálogo sobre el poder*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

³⁸ En todo caso este desplazamiento, surgido “al despertar del largo sueño de la razón” ahistórica e intemporal de que nos hablan Marx, Nietzsche, Kierkegaard y Freud, da pie a un desplazamiento positivo, donde “según Foucault, han aparecido nuevos problemas: cuáles son los límites del saber, quiénes son los que conocen, cómo se realiza la distribución del saber, cómo se sitúa, se forma y se transforma el saber de la sociedad”, Sauquillo, *op. cit.*, pág. 33.

³⁹ Esta idea materialista la remarca Sauquillo al hacer referencia a la influencia de

La mirada foucaultiana obliga a preguntarse si la visión del filósofo cede ante la del historiador y del arqueólogo, si está adentro o afuera de la filosofía. Conviene citar a Canguilhem:

A la pregunta inevitable: ¿fuera de la filosofía o dentro de la filosofía?, algunos se sintieron tentados a responder: “Fuera de la filosofía, pero junto a ella”. Más numerosos son aquéllos que consideran el *afuera* igual a *contra*, pues se muestran sensibles al hecho de que Foucault desacreditó las cuestiones de posibilidad trascendental en beneficio de las cuestiones de posibilidad histórica, condenó la investigación de las profundidades —pues le pareció muy difícil discernir los puntos desde los cuales se perciben bien las superficies— y sustituyó la historia de los sistemas por la historia de las problemáticas.⁴⁰

Difícil determinar con precisión la respuesta. Lo que sí se puede establecer es que su reflexión se instala en esa delgada línea de la crisis del pensamiento occidental que ha dado origen a la confrontación modernidad-posmodernidad. ¿Filosofía del límite de la modernidad?, o acercándose a Rorty, ¿post-filosofía? En relación a esta crisis, que es el horizonte histórico donde se puede contextualizar la aportación de Foucault, apunta Sauquillo:

La crisis de la filosofía marca un apreciable grado de impotencia en el quehacer filosófico. Se produce una inflexión en la hegemonía practicada por la metafísica en relación con las ciencias. Son inútiles los discursos fundadores, las filosofías primeras, las dialécticas totalizantes: el filósofo ascético que busca la verdad y el ser ahora vaga perdido; a

Nietzsche en Foucault: “A partir de la poderosa presencia de Nietzsche, el autor de *Les mots et les choses* rebasa toda suerte de idealización o naturalismo, ya que de sus escritos puede desprenderse el rechazo de cualquier dato previo a la propia historia y al trabajo del resentimiento y la cultura, en la producción de la realidad y del mundo objetivo”, *op. cit.*, pág. 21.

⁴⁰ Georges Canguilhem, “Introducción”, en *Michel Foucault, filósofo*, pág. 12.

diferencia de lo que ocurría en el “tiempo de la metafísica”, no existe un recorrido hacia el ser y el origen que no se diluya en el descalabro de la significación.⁴¹

Explorar la nueva significación de las tareas del filósofo y de la filosofía implica en Foucault pasar del análisis generalizante del *hombre* a la concepción del *sujeto*. Pero formular esta pregunta requiere también de un nuevo método,⁴² donde el filósofo ya no sea el “hermeneuta de la ‘primera palabra’ o secretario del ser que ordenaba un discurso común para la filosofía y la ciencia en la que ésta quedó subsumida”.⁴³ La nueva “hermenéutica del sujeto” no será aquella que parta de la trascendencia, sino del aprendizaje y de la posterior interpretación de la relación de esta construcción de la subjetividad con el poder que la moldea y que determina, en ese mismo momento, aquello que llamamos *verdad*.⁴⁴

Conclusiones: ¿post-filosofía o una nueva práctica de la filosofía?

En este apartado final intentaremos realizar un ejercicio analítico que marque las convergencias y divergencias del sentido de la filosofía que caracterizan el pensamiento de Rorty y de Foucault. Para ello puntualizaremos algunas de las propuestas particulares que hemos desarrollado en los apartados precedentes, en torno a la concepción del papel que pueda o deba tener la práctica filosófica.

⁴¹ Sauquillo, *op. cit.*, pág. 37.

⁴² Morey apunta al describir la genealogía de este método: “Al enfrentar aprender y saber se critica la imagen del hombre-átomo del saber absoluto, el hombre de la conciencia soberana, para reclamar, por el contrario [...], el espacio del experimento, de la invención. Su discutida ‘muerte del hombre’ encuentra así su razón estratégica: es necesario que el hombre del saber muera —hombre-objeto de saber, hombre-sujeto de saber— para que renazca el hombre del aprender y del inventar”, *op. cit.*, pág. 17.

⁴³ *Ibíd.*, pág. 38.

⁴⁴ “En la tercera etapa, la ética, [Foucault] pretende elaborar una ontología histórica de nuestras subjetividades en relación con estos cuestionamientos a través de los cuales nos convertimos en agentes morales”, Díaz, *op. cit.*, pág. 13.

Como es evidente, tanto Rorty como Foucault se inscriben, cada uno de forma distinta, dentro de un marco de referencia no tradicional respecto a la propia concepción de filosofía. Hay que destacar que en ambos el punto de partida es antimetafísico, sin embargo, el método en el que se apoyan es distinto: mientras Foucault se empeña en desentrañar el sentido del presente, de aquello que pueda llamarse “problemática filosófica”, a partir de la genealogía de las prácticas Rorty se apoya en un sentido práctico de la verdad que no exige la correspondencia con la práctica, solo el acuerdo en la interpretación de dicha relación.

Al restar importancia a las nociones clásicas de racionalidad en que se ha sustentado la epistemología tradicional, la filosofía en Rorty se vuelve pragmática y relativista; el problema que surge entonces es el de puntualizar con claridad —ya que se ha instalado en la esfera de lo post-filosófico— de qué manera la práctica filosófica puede seguir conservando su matiz crítico —o si solo nos colocaríamos en una postura comprensiva, propia de un punto de llegada liberal-ironista—. Es decir, qué aportaciones cabe esperar entonces de un pensamiento con estas características. La defensa de Rorty ante sus críticos parte de reconocer su irracionalismo, pues la pregunta profunda reside en saber si el racionalismo ha aportado más luces que sombras al conocimiento:

A nuestros adversarios les agrada sugerir que abandonar ese vocabulario es abandonar la racionalidad, que ser racional consiste precisamente en respetar las distinciones entre lo absoluto y lo relativo, lo descubierto y lo inventado, objeto y sujeto, naturaleza y convención, realidad y apariencia. Los pragmatistas respondemos que si la racionalidad es eso, no cabe duda de que somos en verdad irracionalistas. Pero, por supuesto, agregamos a continuación que ser irracionalista en este sentido no significa ser incapaz de argumentar. Los irracionalistas no echamos espuma por la boca ni nos comportamos como animales. Simplemente nos negamos a hablar de una cierta manera, de la manera platónica. [...]. De modo que

nuestros esfuerzos de persuasión deben adoptar la forma de progresiva penetración de una nueva manera de hablar y no de una argumentación directa en el interior de viejas maneras de hablar.⁴⁵

El párrafo anterior sustenta la argumentación de Rorty, por la que afirma que la nueva tarea de la filosofía se enfocará a que sus problemas podrán ser resueltos o disueltos mediante el lenguaje, en el sentido de que este acercamiento posibilitará una mejor interpretación, superando los dualismos de la filosofía clásica. La praxis de la filosofía se reduce así, en el planteamiento de Rorty, a una praxis lingüística.

Rorty mismo vincula la tradición relativista y antiplatónica en la que se inscribe el pensamiento de Foucault, a quien identifica con esta nueva visión de la filosofía que inició con Nietzsche, aunque, como hemos señalado, el filósofo francés nunca se ubicó, ni en la post-filosofía ni en la post-modernidad, aunque sí cercano a la hermenéutica:

Hasta aquí me he referido a “nosotros, los llamados relativistas”, y a “nosotros, los antiplatónicos”. Pero ahora tengo la necesidad de dar nombres. Como dije al comienzo, el grupo de filósofos que tengo en mente incluye una tradición de filosofía europea posterior a Nietzsche y también una tradición de filosofía norteamericana posdarwiniana, la tradición del pragmatismo. Los grandes nombres de la primera tradición comprenden a Heidegger, Sartre, Gadamer, Derrida y Foucault. Los grandes nombres de la segunda tradición comprenden a James, Dewey, Kuhn, Quine, Putnam y Davidson. Todos estos filósofos han sido ferozmente atacados como relativistas.⁴⁶

⁴⁵ Richard Rorty, “El desafío del relativismo”, en *Debate sobre la situación de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 2000, págs. 52-53.

⁴⁶ Ídem.

Sin duda Foucault podría ser catalogado como antiplatónico, pero su interés filosófico se encuentra mediado también por su interés en las prácticas históricas concretas, pero analizadas desde la microhistoria. Dichas prácticas se encuentran tamizadas por el poder, y la recuperación que propone Foucault del papel que esas prácticas tienen en la conformación de la experiencia de los sujetos implicaría un nuevo sentido de la filosofía: una filosofía, como ha señalado, del acontecimiento.⁴⁷

⁴⁷ Escribe Bodei en la *Filosofía del siglo XX*, Alianza, Madrid, 2001, pág. 139: “En su formación se concentran ideas y experiencias de matriz variada y compleja: de las filosofías de Nietzsche, Heidegger, Bataille, Blanchot o Klossowski a la historia de la medicina y de instituciones como cárceles y manicomios, de la literatura y la semiótica a la polemología y a la economía política, de la geografía [...] a la historiografía —sobre todo la de los *Annales*, con su atención a la historia, aparentemente menor, alejada de los acontecimientos oficiales como las “guerras y las batallas”, que se ocupa, en cambio, de los aspectos colectivos y de los fenómenos de larga duración: historia de la mentalidad y de la sensibilidad, de las epidemias, de las variaciones demográficas, del clima, del paisaje agrario, de la vestimenta, de los alimentos, etc.—. Precisamente lo que quiere Foucault es hallar, a través de la ‘erudición’, del rebuscar incluso en acontecimientos marginales, la historia secreta del ‘poder’ en sus amplias e infinitas ramificaciones —tema, el del poder, que adquirirá progresivamente un valor unificador explícito y reconocido de todo el campo de sus investigaciones, tanto bajo la forma de ‘gobierno de los demás’, como del ‘gobierno’ de nosotros mismos”.

Bibliografía

- Balbier, E., *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Bodei, Remo, *La filosofía del siglo XX*, Alianza, Madrid, 2001.
- Díaz, Esther, *La filosofía de Michel Foucault*, 2a. ed., Buenos Aires, Biblos, 2003.
- Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III, Barcelona, Paidós, 1999.
- , *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*, vol. 2, Madrid, Siglo XXI Editores, 1993.
- Gabilondo, Ángel, *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- Morey, Miguel, *Lectura de Foucault*, Madrid, Taurus (col. Ensayistas, 235), 1983.
- Niznik, Józef y John Sanders (eds.), *Debate sobre la situación de la filosofía*, Madrid, Cátedra (col. Teorema), 2000.
- Rorty, Richard, *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós (Pensamiento contemporáneo, 11), 1990.
- , *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra (col. Teorema), 1979.
- Sauquillo González, Julián, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *A tiempo y destiempo*, México, Grijalbo, 2003.
- Scavino, Dardo, *La filosofía actual. Pensar sin certezas*, Buenos Aires, Paidós, 1999.