

FOUCAULT Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

**JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA
RODRIGO CASTRO ORELLANA (EDS.)**



Filosofía y Sociedad nº 1

ISBN: 978-84-945072-7-4
Depósito Legal: M-34656-2017

© 2018 Dado Ediciones
© 2018 Los autores/as

Título original: *Foucault y la historia de la filosofía*
Editores: José Luis Villacañas Berlanga y Rodrigo Castro Orellana

Colección: Filosofía y Sociedad nº 1
Primera edición: febrero 2018
Maquetación: Dado Ediciones
Corrección: Rodrigo Castro Orellana
Diseño de cubierta: Emmanuel Chamorro
Tipografía: Lovelo, diseño de Hans Rezler; Linux ^{Iber}_{Time} y Linux Biolinum

Ediciones DADO
C/ Suecia, 100, 2
28022 Madrid
dadoediciones@gmail.com
Producción gráfica: Gráficas de Diego

En la edición de este libro han colaborado el *Grupo de Investigación Historia y Ontología del presente. La perspectiva hispánica* del Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía Moral de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y la Red Iberoamericana Foucault (www.iberofoucault.org)

ÍNDICE

FOUCAULT Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

José Luis Villacañas Berlanga y Rodrigo Castro Orellana (Eds.)

	Pág.
Prólogo: Fragmentos filosóficos, talleres históricos JOSÉ LUIS VILLACAÑAS Y RODRIGO CASTRO ORELLANA.	5
Para un retrato de Michel Foucault como filósofo MIGUEL MOREY	29
Foucault, Hadot y el cinismo ERNANI CHAVES.	47
Ser soberano de uno mismo antes que Rey filósofo: Michel Foucault y los estoicos JULIÁN SAUQUILLO	63
Michel Foucault y el giro tertuliánico SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ	109
Confesión, sujeto y verdad JOAQUÍN FORTANET.	131
Elogio del regicidio. Sobre la crítica foucaultiana de la razón clásica PEDRO LOMBA	155
Foucault-Kant: La prehistoria de la obra foucaultiana JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA.	169
El saber entre Hegel y Foucault PIERPAOLO CESARONI.	193

Marx y Foucault. El nominalismo de la relación como principio anti-metafísico DIOGO SARDINHA.	207
Perfiles de Canguilhem en la obra de Foucault. ¿Una lectura epistemocéntrica? FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA	225
Los cuartos oscuros de Foucault JOSÉ LUIS RODRÍGUEZ GARCÍA	255
Sociedad de control y crítica de la imagen contemporánea. La influencia de Foucault y Deleuze en Farocki ANTONIO RIVERA GARCÍA	277
Los usos políticos de Michel Foucault. Crítica de la filosofía política, liberalismo y ética MARIO DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ.	305
Foucault y el problema de la legitimidad ARNAULT SKORNICKI	369
Foucault y Laclau. Resistir sin un afuera RODRIGO CASTRO ORELLANA	393
Pueblo y heterogeneidad: claves para una gubernamentalidad popular LUCIANA CADAHIA Y LUIS BLENGINO	419
Foucault en nuestra encrucijada GERMÁN CANO	441
Nota sobre los/las autores/as.	473

Prólogo:
Fragmentos filosóficos, talleres históricos
JOSÉ LUIS VILLACAÑAS Y RODRIGO CASTRO

§1

Pudiera parecer que este libro se presenta con un título provocador. Con él, queremos preguntarnos si el uso que Foucault hace de la filosofía de Platón, Descartes, Kant o Nietzsche, corresponde al ejercicio característico de una «historia de la filosofía» y en qué sentido podría serlo; si es legítimo calificar al arqueólogo de los regímenes discursivos, al genealogista de los dispositivos de poder, como un «historiador» de la filosofía. La respuesta negativa a estas cuestiones puede resultar en principio evidente. Hay una serie de aspectos del pensamiento de Foucault que lo sitúan en un manifiesto antagonismo con respecto a la comprensión convencional de la filosofía como una disciplina histórica. Y sin embargo debemos preguntarnos si no sería útil reflexionar sobre una forma de historia de la filosofía alternativa desde los planteamientos y resultados de la investigación de Foucault.

En efecto, el autor francés exploró de un modo significativo temáticas muy ajenas a los objetos habituales de una historia de la filosofía, como eran el encierro de la locura, la institución carcelaria o la *scientia sexualis*. No obstante, no solamente se trataría de un problema circunscrito a los campos de investigación. Su aproximación a estos fenómenos se desplegó desde unos criterios metodológicos originales, cuyos supuestos se oponen ostensiblemente a algunos de los criterios elementales que sostienen la idea dominante de la historia de la filosofía.

Las herramientas arqueo-genealógicas que Foucault fue perfilando desde la década de los sesenta hasta su formulación más consumada en los ochenta como «ontología crítica del presente», in-

volucran un desplazamiento sustantivo respecto a cualquier recurso teleológico o metafísico. De forma muy temprana, Foucault desarrolló una apuesta teórica alejada de la filosofía entendida como historia de la verdad, de las manifestaciones del Espíritu absoluto reconstruibles mediante un fenomenología unitaria de férrea estructura lógica, o como una historia del Ser.

En libros como *Las palabras y las cosas* o *La arqueología del saber*, la opción por un relato histórico que enfatice el acontecimiento de la discontinuidad o que prescinda de la función del sujeto constituyente se materializa en una historia de las ciencias humanas, del pensamiento y del lenguaje que ya no encuentra en la causalidad de la conciencia, o en el dinamismo de una subjetividad trascendental, su principal argumento explicativo. De ahí que, a la hora de describir las *estructuras epistémicas*, el saber filosófico quede ubicado en el archivo como una unidad discursiva más dentro del conjunto heterogéneo que forma un orden sin jerarquías. En este sentido, la lectura de Foucault nos sugiere una falta de autonomía y de trascendente independencia de las fuentes filosóficas, que de este modo no podrían constituir una tradición separada. La obra de Descartes, por ejemplo, ya no podría ser entendida como la condición de posibilidad del pensamiento moderno, como su *Ursprung* en un sentido metafísico o esencial. Sería más bien la expresión de un sistema de articulaciones que el arqueólogo identifica y en el cual se observa una regularidad entre el concepto filosófico de representación, la voluntad de control del tiempo del psiquismo propio de la articulación de la nueva idea de intimidad, y la voluntad taxonómica de la Historia Natural, de la Gramática General o del Análisis de las Riquezas. Foucault por tanto nos pone ante el reto de la relación de las fuentes filosóficas con las demás fuentes del archivo, una relación que no puede resumirse en ofrecer una más cerrada, coherente y pura autoconciencia lógica.

Así pues, la arqueo-genealogía necesariamente socava la idea del saber filosófico como ciencia pura o disciplina primera y lo hace mediante una *historización radical*. Esta no tiene nada que ver con los intentos de sustituir la perspectiva hegeliana con una historia de los conceptos de corte neokantiano, en el que determinados problemas eternos de la filosofía muestran sus modulaciones y sus conexiones

de herencias y de distancias. Tampoco tiene que ver con la historia de las ideas, al tipo Lovejoy, en la que una idea suprahistórica despliega todos sus contenidos semánticos inagotables. Ni siquiera es la historia de la filosofía un diálogo suprahistórico entre autores que celebran sus textos, centrados en una conversación sin ruido. Podemos entonces asegurar que si Foucault tiene algo que decir a la historia de la filosofía será sólo a partir de una consideración fuerte de lo que pueda significar esta historización radical.

Y sin embargo, este planteamiento choca con una dificultad. Pues la narración epistémica que Foucault ensayó en *Las palabras y las cosas* fue precisamente denunciada como el gesto extremo de una deshistorización políticamente interesada. Así que ante todo debemos abordar esta aparente paradoja. Para ello, la respuesta del pensador francés a esta crítica, merece ser citada en extenso:

«Existe una especie de mito de la Historia entre los filósofos. En general los filósofos son muy ignorantes respecto a todas las disciplinas que no son las suyas. Existe una matemática para filósofos, una biología para filósofos; pues bien, hay igualmente una Historia para filósofos. La Historia para filósofos es una especie de grande y tosca continuidad en la que se engarzan la libertad de los individuos y las determinaciones económicas o sociales. Cuando se toca alguno de esos grandes temas, continuidad, ejercicio efectivo de la libertad humana, articulación de la libertad individual con las determinaciones sociales, cuando se atenta contra uno de esos tres mitos inmediatamente los hombres de bien claman contra la violación o el asesinato de la Historia [...] En cuanto al mito filosófico de la Historia, ese mito de cuyo asesinato se me acusa, me gustaría haberlo realmente destruido porque era precisamente con él con quien pretendía acabar y no con la historia en general. La historia no muere, pero la Historia para filósofos, esa, sin duda, me gustaría terminar con ella» («Foucault responde a Sartre», p. 44).

En este texto Foucault contrapone la metafísica de la historia como un devenir continuo y sustantivo que soporta las libertades y determinaciones del sujeto o como un despliegue teleológico unitario de los medios de producción y las relaciones sociales que determina, a

otro concepto diferente de la historia que la filosofía desconoce como efecto de su auto-referencialidad disciplinaria. La ceguera de la filosofía ante ese otro concepto de historia es muy interesada. Cambiar de concepto de historia le obligaría a la filosofía a cambiar su concepto de sí misma. La acusación de negar la historia, entonces, es devuelta al remitente de Sartre, el principal mitologizador y adversario de toda una generación intelectual. Porque el mito de la Historia escrita con mayúsculas, según Foucault, tiene en la filosofía de la conciencia y en la dialéctica sartreana de existencia libre y de sociedad capitalista su momento de máxima expresión. Algo que ya había señalado Lévi-Strauss en *El Pensamiento Salvaje*.

La arqueología foucaultiana queda comprometida, así, con una afirmación de la historia que la separa de las formas de discursividad propia de los filósofos y que no resulta fácilmente reconocible para los historiadores. Paul Veyne ha visto esto con claridad en su *Foucault revoluciona la Historia*, donde ha intentado establecer en qué consistía exactamente ese difuso espacio histórico-filosófico en que se desenvolvían las investigaciones del autor de la *Histoire de la Folie*.

Dicha tarea implica, para Veyne, describir aquello que Foucault hace con la historia y que se distingue no solamente de la historia teleológica y existencialista de los filósofos, sino también de la historiografía convencional ajustada al hecho, a su forzosa casuística y a la existencia de continuidades discernibles. Foucault revoluciona el saber histórico y el saber filosófico a la vez, porque conduce hasta sus últimas consecuencias la historización radical de los conceptos, los objetos y las prácticas, de tal manera que acaba con el mito de la autorreferencialidad de los textos filosóficos y con el otro mito de la autonomía de la facticidad histórica ajena a conceptos. Por ese motivo, y aunque se sirve del archivo, su interés no descansa exclusivamente en la materialidad y en la forma de lo que ha sucedido, ni tampoco en la reconstrucción de familiaridades que ligan los hechos entre sí. La principal inquietud del pensador francés está más bien en registrar los rendimientos materiales de la ficción conceptual en la ordenación de un orden histórico atravesado por rupturas y discontinuidades.

Aunque resulta indiscutible el enorme ascendiente que la «historia efectiva» nietzscheana ha tenido sobre Foucault, esta búsqueda

de una materialidad de la ficción no se corresponde en realidad con la identificación que el autor de *La Ciencia Jovial* hace entre la apariencia y lo viviente. Es muy importante comprender que la arqueogenealogía no reduce en ningún caso la historia al puro reino de lo ilusorio o la fábula. En tal sentido, de un modo semejante a Weber, Foucault acompaña a Nietzsche en el ejercicio desmitificador de la historia, pero luego lo abandona en el desenlace estético de su apuesta. Se puede decir que hay en Foucault un combate por la verdad que no se reduce a un combate por la belleza.

Esto último nos obliga a reconsiderar qué significa escribir la historia de nuestras ficciones a partir de nuestras ficciones, en tanto reconocemos en Foucault una pasión por el archivo y la documentación que lo distancia de la retórica historiográfica nietzscheana. Estamos ante un punto decisivo que introduce una inevitable corrección en la interpretación que se ha formulado del nietzscheanismo a lo largo del siglo veinte. Foucault no desplegó en el devenir de su pensamiento una historia artística y anti-socrática sometida a las exigencias de Dionisio, como a veces parece él mismo sugerir en *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Su opción, sin lugar a dudas más austera y apegada a un ascetismo científico, podría caracterizarse como un positivismo de la ficción cuyo propósito reside en comprender cómo las prácticas ligadas al saber, al cuerpo o las instituciones se han visto determinadas por construcciones o invenciones contingentes y cómo para estudiarlas, ordenarlas, conocerlas, tenemos necesidad de nuevas ficciones. Es decir, la historia debe establecer de qué forma «aquello que no es» ha llegado a circular en nuestra experiencia de un modo naturalizado, definiendo lo que somos y lo que hacemos, y generando diversos efectos políticos. Se trataría de conocer los rendimientos concretos que ideas o conceptos como «hombre en sí», «enfermedad mental», «individuo peligroso» o «sexualidad» adquieren en el contexto de los dispositivos que llegan a ser dominantes en un momento histórico. Como recientemente se ha señalado por parte de Arnault Skornicki y Sandro Chignola, no se puede colocar a Foucault al margen de un nominalismo básico que le aproxima a Weber. Pero no debemos olvidar también que, como sugirió la investigación ya lejana de Dietrich Busse, que mostraba las convergencias de Foucault

y Koselleck, esas ficciones tienen efectos materiales porque, en tanto conceptos, son factores de la vida histórica, guían el curso de las acciones de los seres humanos y ponen en guardia a los otros con sus reacciones. Esas ficciones, por sus propias imperfecciones y déficits, son el órgano de un *polemós* en el que Foucault ha visto la dinámica de la historia. Se podría decir incluso que justo por la debilidad de los signos conceptuales, el *polemós* ha intentado producir con ellos un efecto que los refuerce: conformar sujetos y establecer verdad. De ahí la relación íntima entre las ficciones y el poder. Que este no tenga otra cosa para estabilizarse, le condena igualmente a la producción de resistencias que lo ficcionalizan.

Por este motivo, las interrogantes que se formula Foucault tampoco son las preguntas de una historiografía común. No le interesa la racionalidad que eventualmente envuelve al hecho monumental o arquetípico, ni tampoco las representaciones intelectuales hegemónicas dentro de una época y su refinamiento sistemático imponente, o la inteligibilidad de un conjunto de eventos a partir del caso singular. Se equivoca, por tanto, Agamben al suponer que la noción de «paradigma» tiene una relevancia metodológica para Foucault, de la misma manera que para Weber un concepto ideal tipo no tenía jamás el sentido de un arquetipo. La heterogeneidad de los elementos con que Foucault trabaja no pretende resolverse jamás en la generalización. Sus herramientas buscan mantenerse siempre en ese espacio particular en que se sitúan las prácticas institucionales y los discursos con pretensión de verdad para mostrar su juego dentro del orden del poder, la manera en que exhiben su contingencia, una que no podría superar lógica alguna. Por ejemplo, no le interesa la extensa evolución filosófica e histórica de la idea de Estado, sino la relación entre las racionalidades de gobierno que lo atraviesan y lo soportan a lo largo de los siglos, mediante una administración específica de los cuerpos que se libra en territorios como la policía, la medicina social o la economía, siempre mediante innovaciones singulares, luchas singulares y procesos singulares en los que se despliega una historia del poder siempre pendiente de sus autoaseguramientos.

Ciertamente, la arqueo-genealogía explora regularidades en todas estas luchas y lo hace en diferentes estratos de acciones, reac-

ciones, resistencias y combates, pero no dibuja totalizaciones como pretende Agamben en *Signatura Rerum*, siempre de naturaleza simbólica y resacralizadora, como si deseara mantenerse fuera de la historicidad de las luchas. De este modo, el vínculo entre el saber y el poder, la identificación de las tecnologías de gobierno o los procesos de subjetivación son reconocidos *en cada caso* dentro de una especificidad histórica que persigue tanto subrayar su radical extrañeza en relación con nuestro presente como identificar la especificidad de las técnicas de gobierno, de poder, saber y sujeción.

Ya vemos por tanto que Foucault no desea mantener la historia desde el punto de vista de lo que han pensado los filósofos, siempre anhelantes de una filosofía de la historia, siempre preocupados por identificar hacia dónde conduce este proceso, como si hubiera un *telos* total ajeno a los *telos* de los actores parciales. Sin embargo, también debemos prescindir de una inclinación complementaria. Pues la crítica al uso que la filosofía ha hecho de la historia, no conduce a Foucault al desarrollo de un trabajo historiográfico normalizado. Foucault siempre se desplaza en la dirección de una posición igualmente heterodoxa con respecto a la historia de los historiadores. Es algo que él mismo se preocupó de establecer con claridad en un debate con historiadores, a propósito de *Vigilar y castigar*: «Mis libros no son unos tratados de filosofía ni unos estudios históricos; a lo más, [son] unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos» (*La imposible prisión*, p. 57). Pues en cierto modo, él no estaba interesado en describir procesos históricos por su propio valor, sino en hacerlo en la medida en que nos aclaraban luchas históricas que también se transparentan en las preocupaciones de los filósofos y que, desde la adecuada estrategia de conocimiento histórico, mostraban elementos genealógicos y arqueológicos hasta ahora invisibles para una metafísica sustancialista.

Por eso, 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». 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, de los signos conceptuales de que esta se dota, de su tarea y de su ejercicio (una filo-

sofía fragmentaria), el cual necesariamente involucra una conexión con la historia (los talleres históricos). Esta nueva comprensión de la filosofía no sólo implicaría un nuevo materialismo, sino una nueva crítica a la metafísica que tiene en la filosofía de la historia su última y más potente manifestación idealista. Ahora veremos algunas de las implicaciones de esta nueva comprensión de la filosofía, para identificar después las consecuencias de todo ello para una nueva conceptualización de la historia de la filosofía.

§2

Para poder valorar con más precisión la hipótesis expuesta, revisemos algunos pasajes de entrevistas o intervenciones en que Foucault acepta calificarse a sí mismo como filósofo, aunque –como veremos– siempre lo hará negando otro tipo de implicaciones que pudiese acarrear este término. En primer lugar, miremos un fragmento de las conversaciones con Trombadori, donde emerge la oposición básica entre sistema y experiencia:

«Yo no me considero un filósofo. Lo que hago no es un modo de hacer filosofía, ni de sugerir a otros que no la hagan. En lo que a mí respecta, los autores más importantes, de los cuales no diré que me formaron, pero sin duda me permitieron un desplazamiento respecto de mi primera formación universitaria, fueron Friedrich Nietzsche, Georges Bataille, Maurice Blanchot, Pierre Klossowski. Ninguno de ellos era “filósofo” en el sentido estricto, institucional, del término. De ellos, lo que me impresionó y fascinó es que su problema no consistía en construir sistemas, sino en lograr experiencias directas, personales» («Cómo nace un “libro experiencia”», p. 44).

La *experiencia* aparece aquí como aquello que resulta antagónico al régimen discursivo de la filosofía en tanto disciplina pretendidamente sistemática y autorreferencial. El análisis de textos para escribir otros textos no es una experiencia. No es que esa actividad no sea rica y poderosa. Es que nunca es autorreferencial. Al creerlo, la filosofía clásica se deja llevar por las apariencias fomentadas por una pretensión

institucional de autonomía, que más bien es soledad. Nietzsche, Bataille, Blanchot y Klossowski habrían apostado por una experiencia que aproxima la vida al límite en que se puede captar al mismo tiempo su máxima intensidad y su imposibilidad, un concepto que pretende alejarse de la idea fenomenológica de la experiencia como fuente de significación del sujeto transcendental, regida por el concepto de intencionalidad que siempre juega con la distinción supraevidente de la diferencia entre sujeto y objeto. Como sabemos, esta perspectiva crítica de la fenomenología ya se encuentra presente en la obra temprana de Foucault, cuando su interés se centra en la experiencia literaria, el problema del lenguaje y en la locura como vivencia de la frontera que quiebra la relación entre *lo Mismo* y *lo Otro*. Sin embargo, según creemos, estas opciones esteticistas, individualistas y trágicas que explican los desplazamientos iniciales de Foucault, aunque muy estimulantes, perderán su fuerza y su presencia en el devenir de su pensamiento, por mucho que mantendrán la ganancia de la crítica a la transcendencia del Yo de Sartre. Un dato al respecto, puede ofrecerlo la entrevista anónima publicada por el periódico *Le Monde* en 1980: «Le philosophe masqué» donde esta oposición esquemática entre filosofía y experiencia desaparece.

«La filosofía es el movimiento por el que, no sin esfuerzos y tanteos, sueños e ilusiones, nos desprendemos de lo que está adoptado como verdadero y buscamos otras reglas del juego. La filosofía no es sino el desplazamiento y la transformación de los marcos de pensamiento; la modificación de los valores recibidos y todo el trabajo que se hace para pensar de otra manera, para hacer algo otro, para llegar a ser otra cosa que lo que se es (...)»
(«El filósofo enmascarado», p. 223).

Emerge, entonces, la posibilidad de pensar la filosofía como una experiencia de la discontinuidad, en la medida en que asuma con plenitud el carácter específico del presente, que nunca se convierte en futuro por saltos lógicos, una idea temporal que, rechazado el *telos* de la fenomenología, en todo caso insiste en la necesaria destitución de cualquier saber que se autoproclame soberano. Pero: ¿qué involucra exactamente esta filosofía que se desplaza, este pensamiento en deve-

nir? ¿Es acaso el movimiento de un «saber carnavalesco» en que se afirma una y otra vez la exigencia de la diferenciación, y que por eso puede obtener sus máscaras de la guardarropía de la historia, como parecía defender el mismo Foucault en su pequeña monografía sobre Nietzsche? Como vamos a ver, ya no podemos afirmarlo. En realidad, aunque Foucault siempre sigue la estela de Nietzsche, debemos identificar cómo cambia el énfasis en su relación con él.

En este juego con la palabra «filosofía» que oscila entre el rechazo y la reconstrucción de su sentido, podemos advertir una tensión subterránea que ha acompañado a Foucault a lo largo de toda su obra. La oposición entre un *esteticismo nihilista de la muerte de toda filosofía* y una *ciencia del acontecimiento* para la cual resulta imprescindible reconocer la existencia de sistemas de racionalidad estabilizados y que desafían el supuesto de una realidad únicamente líquida. Esta dialéctica de estabilización e inestabilidad no debe sorprendernos: Foucault ha padecido durante un momento importante de su investigación una ambivalencia con respecto a la Ilustración, que sólo ha resuelto de forma tardía.

En la entrevista de abril de 1978 con Watanabe, encontramos esta asociación entre filosofía y acontecimiento que anuncia la pregunta por la Ilustración:

«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 buen filósofo– es que no me interesa lo eterno, lo que no cambia; no me interesa lo que permanece estable bajo lo cambiante de las apariencias, me interesa el acontecimiento» («La Escena de la Filosofía», p. 151-152).

El acontecimiento representa la irrupción de la diferencia, la ruptura que introduce una singularidad allí donde se advertía solamente una continuidad estable y sólida. Pero ese desgarramiento del tiempo constituye también «lo que pasa ahora» y eso remite a procesos y relaciones de fuerzas que pueden ser diagnosticadas. La filosofía ya no se pregunta «qué es el alma» o «qué es la eternidad», sino más bien «¿quiénes somos?» o «¿qué es lo que acontece?». El acontecimiento, por tanto,

asumido como categoría filosófica que está íntimamente relacionada con la ontología del presente, no puede ser sinónimo de una pura discontinuidad inasible, porque diagnosticar implica reconocer aquello que se detiene en el presente para configurar un «nosotros», algo que en efecto sea «nuestra actualidad». Finalmente se puede decir que una comprensión de la temporalidad subyace a los planteamientos de Foucault, y quizá el abandono de la crítica a la fenomenología en su juventud le impidió exponer con toda su relevancia esta vinculación entre presente, acontecimiento, continuidad y discontinuidad de un tiempo, cuando este deja de estar pensado como si estuviese atravesado por un *Logos*.

Esto significa que, si bien resulta cierto que Foucault es el pensador de la transformación de las *epistemes*, los dispositivos de poder y las prácticas de subjetivación, también hay que tener presente lo que implica para él realmente este énfasis en lo discontinuo, si queremos acercarnos a lo que puede significar la filosofía como ontología del presente.

«[...] no quiero decir con esto que sólo tengamos que vivir en una discontinuidad indefinida. Al contrario, todos los puntos de fijación, inmovilización, deben considerarse como elementos en una táctica, en una estrategia; vale decir, en el marco de un esfuerzo por devolver a las cosas su movilidad, su posibilidad de ser modificadas o de cambiar» («Estos son mis valores», p. 143).

Este pasaje, tan central, nos permite observar que la filosofía del diagnóstico opera con «puntos de fijación», de acuerdo a una actitud experimental, es decir, ensayando la posibilidad de «ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos» («¿Qué es la ilustración?», 348). Pero no debemos confundirnos con lo que quiere decir esto último. Al formular la pregunta por lo que somos, la filosofía foucaultiana está introduciendo realmente una separación entre la subjetividad experimental y el esteticismo romántico e ingresando de lleno en un programa de actualización del *ethos* de la Ilustración. Si tuviéramos que reformular dicho *ethos* diríamos que la filosofía es una práctica de estabilización conceptual al servicio de la desesta-

bilización. Atrévete a saber para ser de otra manera. Aquí se ve su dimensión de contrapoder, pues toda la divisa del poder es atrévete a saber para ser igual.

«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» («¿Qué es usted, Profesor Foucault?», p. 87).

Esta idea de que la tarea de la filosofía consiste en diagnosticar, nos recuerda inmediatamente el célebre texto de Foucault «¿Qué es la Ilustración?». Allí afirma que desde Kant la Ilustración puede considerarse como un hecho o como una tarea (338). Un doble sentido que precisamente perfila las dos posiciones que el autor francés despliega ante la *Aufklärung*. Por una parte rechazar el concepto de Ilustración como un proceso histórico teleológicamente garantizado, y por otra identificarse con la divisa temporalmente concreta *sapere aude*. Para Foucault, la Ilustración introduce como elemento decisivo esta demanda de un acto de valor que consistiría en el ejercicio libre del pensamiento crítico. Tener el coraje de servirse de la propia razón con el objetivo de problematizar nuestro presente y de lograr una experiencia en él. Esa es la tarea que le correspondería asumir a una filosofía del diagnóstico. Algo que en vez de recordarnos al Nietzsche de las fuerzas dionisíacas, nos recuerda al Nietzsche intempestivo que se autodefine como «médico de la cultura». Curiosamente es la misma imagen que utiliza Foucault en este fragmento de la conversación con Bonnefoy:

«Cuando escribo, no sabría decir si hago historia de la filosofía. Me han preguntado a menudo qué significa para mí escribir lo que escribía, desde dónde hablaba, qué quería decir eso, por qué tal y no cual cosa, si era filósofo o si era historiador o sociólogo, etc. Me costaba mucho contestar. Si me hubiesen ofrecido para

responder una libertad tan grande como la que usted me ofrece hoy, creo que habría contestado ya con toda brutalidad: ni lo uno ni lo otro, soy médico, digamos que soy diagnosticador. Quiero hacer un diagnóstico, y mi trabajo consiste en sacar a la luz, mediante la incisión misma de la escritura, algo que sea la verdad de lo que está muerto» (*Un peligro que seduce*, pp. 48-49).

Resultan interesantes las metáforas que se desprenden de este texto y del que hemos citado anteriormente, a la hora de caracterizar la noción de diagnóstico. Ante todo, comprendemos que dependen de lo que ya hemos aludido: una teoría de la temporalidad. Que el tiempo necesite diagnósticos es algo más que una curiosidad filosófica. Que el presente no se deslice al futuro de forma natural, inmediata, garantizada por la conciencia, sino que pueda cortar su curso con pronósticos y diagnósticos, no solo nos aproxima a la conciencia histórica de Koselleck, sino que nos compromete con una relación problemática entre lo que somos y el tiempo. Tal cosa no sería comprensible sin reconocer que la relevancia problemática del tiempo nos concierne en tanto que seres vivos, algo que Foucault asume al llamarse médico. Un ser vivo necesitado continuamente de diagnósticos es un ser cuya vida carece de norma interna. En suma, la carencia de una teoría de la temporalidad capaz de fundar una teoría de la experiencia hace tándem con la carencia de una teoría de la vida en Foucault. Pero ambas preguntas escapan a su lectura como escapan las águilas de las jaulas.

En cualquier caso, la imagen de la filosofía como un trabajo de excavación remite a algo que está «bajo nuestros pies» y que de algún modo «nos» sostiene. La comparación con el acto médico sugiere la referencia inevitable al cuerpo como una estructura sometida a ciertas regularidades. El paralelismo entre la escritura y la incisión forense describe la más radical discontinuidad (el morir) que, sin embargo, instala la máxima de las continuidades (lo muerto). Todo este juego catéxico sugiere que no existe diagnóstico sin «puntos de fijación» que contengan una zona común de la experiencia, rastros o restos compartidos que modelan lo que somos. La filosofía que se pregunta por el presente tiene necesariamente que dar alguna noticia acerca de un «nosotros». Y sin embargo, todo este escenario se despliega

en la estructura temporal de la discontinuidad que caracteriza el presente y toda experiencia que no se engañe respecto del poder y sus fragilidades en él. En este sentido, elaborar el subsuelo curiosamente, anticipar la desestabilización, bien podría ser la forma en que una vida problemática se hace posible. Así se explicaría la función médica de un médico que desestabiliza. Curiosamente, esta desestabilización sería un medio de adaptación y de salud.

En el curso del *Collège de France* de 1982-1983: *El gobierno de sí y de los otros*, encontramos un apunte muy directo sobre esta cuestión:

«La filosofía como superficie de aparición de una actualidad, la filosofía como interrogación sobre el sentido filosófico de la actualidad a la cual pertenece el filósofo, la filosofía como interrogación, por parte de éste, de ese “nosotros” del que él forma parte y con respecto al cual tiene que situarse: eso es, me parece, lo que caracteriza la filosofía como discurso de la modernidad, como discurso sobre la modernidad» (*El gobierno de sí y de los otros*, p. 31).

Existe, por ende, un «nosotros» al que la filosofía y el filósofo pertenecen y que les corresponde diagnosticar. Un espacio de rastros o restos comunes que está formado por las prácticas y los discursos en que se despliegan diversos sistemas de veredicción, la específica historicidad de las relaciones de poder y los modos de producción de subjetividad. Diagnosticar significa, entonces, analizar, elucidar, hacer visibles estas redes que definen los límites de lo que somos y que estarían atravesadas de un extremo al otro por latencias. Nos apartarían de las estabilizaciones logradas, pero nos traen la ventaja de activar esas fuerzas endógenas que nos dan energía en las luchas del presente.

El uso de la noción «latencia» nos coloca frente a un problema conceptual importante, ya que sin duda el propio Foucault habría rechazado dicho término en la medida en que uno de sus sentidos más claros procedía de Freud. Su conflictiva relación con el psicoanálisis, marcada por elementos biográficos y ambivalencias que lo conducían desde la fascinación silenciosa hasta la crítica radical, explican en buena medida la dificultad que encontramos para leer a Foucault desde este tipo de categorías. Butler ha sabido ver muy bien este punto cuando afirma en *Mecanismos Psíquicos del Poder* que el autor francés

ha «invertido al cuerpo con un significado psíquico que no acierta a desarrollar del todo» dentro de su esquema teórico, una especie de extraña supresión final del psicoanálisis. Pero esta hostilidad de Foucault al psicoanálisis no puede evitar un punto de convergencia: el lugar en el que la latencia se activa por sí sola es en esos estados cercanos al sueño, indiferentes a la diferencia entre el sueño y la vigilia, a los que tanta atención prestó en sus años de juventud y que constituyen fenómenos que no pueden ser apresados en un dualismo disciplinado.

Por eso, la ausencia de una formulación explícita de un concepto como el de latencia dentro de una filosofía, no excluye la posibilidad de que se produzca una elaboración retórica (a través de imágenes o metáforas) del problema que aquí subyace y respecto al cual en Foucault hay una evidente convicción: no es posible desplegar una comprensión completamente actualista y discontinua de la historia sin desplegar al mismo tiempo puntos de estabilización. Esta estructura de la filosofía la comparte con la vida. Esta no es posible como inestabilidad endémica sin esas estabilizaciones provisionales que la fenomenología llamó «mundo de la vida». La imagen del diagnóstico médico constituye un modo de pensar el problema de los contenidos latentes de la historia sin avanzar en una elaboración teórica más explícita. O de otro modo: consiste en mostrar de modo preciso, con el bisturí de la filosofía, eso que damos por sentado en el mundo de la vida y que podemos diagnosticar como una excesiva estabilización llena de riesgos. El presente como una innovación de la vida alerta. Eso parece inevitable.

Diagnosticar, por lo tanto, no implica solamente una reformulación de la clásica pregunta filosófica por la verdad, en cuanto se abandona la inquietud analítica a favor de una investigación histórico-política. La importancia de la pregunta por la verdad –que adquiere especial relevancia en los últimos trabajos de Foucault– reside en el intento por registrar aquello que los sistemas de veredicción han hecho de nosotros y que justo por propiciar una estabilización exagerada sin duda es falso. En este contexto, los regímenes de verdad del pasado, que es el reservorio de latencias analógico a lo que sucede en el sistema psíquico, no pueden ser únicamente la diferencia que historiza las verdades de nuestro presente. También constituyen un

resabio en que nuestra voluntad de saber descubre el archivo de sus eventuales novedades.

Esta filosofía del diagnóstico involucra, además, una nueva perspectiva sobre el rol del intelectual crítico, a partir de la búsqueda de una modalidad distinta del «decir filosófico» que incorpora la idea de un «nosotros».

«Creo que en el centro de todo esto de un modo u otro hay un equívoco en cuanto a la función, ¿cómo decir?, de la filosofía, del intelectual o del saber en general; esto es, que les toca a ellos decirnos lo que está bien. ¡Pero no es así! No es ese su papel. Demasiado tienden ya a desempeñar ese papel. Hace dos mil años que nos dicen lo que es bueno, con las consecuencias catastróficas que eso implica. Entonces, como usted comprenderá, hay un juego tramposo, en el cual los intelectuales [...] tienden a decir lo que está bien y la gente no pide más que una cosa: que le digan lo que está bien [...] ¡cambiamos el juego! Y digamos que los intelectuales ya no tendrán que decir cuál es el bien, y corresponderá a las personas, sobre la base de los análisis de las realidades propuestas, trabajar o conducirse espontáneamente de manera tal que sean ellas mismas quienes definan lo que es bueno para ellas [...]. El bien se innova. El bien no existe en un cielo intemporal [...]. El bien se define, se practica, se inventa. Pero es un trabajo, es un trabajo no sólo de muchos, [sino] un trabajo colectivo». («Estos son mis valores», p. 153-154).

Este texto de Foucault es de una importancia central. Aquí vemos hasta qué punto toda la gran filosofía francesa del siglo XX está anclada en el imaginario bergsonianiano de la teoría evolutiva, algo que en el caso de Deleuze es completamente explícito. «El bien se innova», dice Foucault. La filosofía por tanto es una institución que no se puede comprender al margen de las adaptaciones evolutivas del ser humano. Y consiste en desestabilizar para asegurar la innovación, lo que a su vez es completamente necesario para curar una vida endémicamente necesitada de médico y cuyo mayor peligro sería una excesiva adaptación. Cuando se mira Foucault desde una teoría de la vida se contempla esto. Pero ¿cómo no hacerlo cuando él mismo habla del

filósofo como médico? Lo decisivo del texto recién mencionado es que la filosofía aparece entonces como trabajo común, colectivo, de un nosotros, no como un trabajo de un filósofo encadenado a la roca de la caverna que misteriosamente se ha liberado de sus cadenas.

Si bien en este texto Foucault está reproduciendo un viejo argumento –la célebre distinción entre el intelectual universal y el intelectual específico que Deleuze y él hicieron operativa en los años setenta– lo hace añadiendo el matiz relevante de un «nosotros». La actividad del diagnóstico no solamente supone que la filosofía analiza las «realidades propuestas» sin establecer una norma universal, sino que implica también una labor colectiva. Diagnosticar es habitar y vivir un «nosotros» siempre instalado en un mundo de la vida estable cuyas evidencias deben ser desestabilizadas porque eso es la enfermedad común, algo que no se corresponde con la experiencia trágica del filósofo–héroe que se inmola en su relación personal con el límite.

Creemos que esto último aleja a Foucault de un *ethos* intelectual solipsista y estoico en la misma medida que lo ubica a distancia del gesto de la provocación característico de la intelectualidad cínica. El pensador francés estaría más cerca de la actitud escéptica, de una austeridad intelectual que se corresponde con el origen etimológico de la palabra «escéptico» (*skeptikoi*: examinar). Se trataría de mirar con detenimiento, en el contexto de un trabajo colectivo, lo que decimos y hacemos en el presente para someter a crítica las verdades dogmáticas y los poderes unívocos e indivisos que nos impiden desplazar nuestros marcos de pensamiento y llegar a ser algo distinto de lo que somos.

Resulta interesante citar, en este punto, la entrevista de Michael Bess del 3 de noviembre de 1980, donde Foucault rechaza ser considerado como un nihilista y ofrece una descripción muy precisa de los criterios que regirían su trabajo intelectual:

«[...] Los tres elementos de mi moral son: [primero,] rechazo a aceptar como evidente por sí mismo lo que se nos propone; segundo, necesidad de analizar y saber, porque nada de lo que tenemos que hacer puede hacerse sin una reflexión, así como sin un conocimiento, y esto es el principio de curiosidad; ter-

cero, principio de innovación, es decir, no inspirarse en ningún programa previo y buscar bien –tanto en ciertos elementos de nuestra reflexión como en nuestra manera de actuar– lo que nunca se pensó, se imaginó, se conoció, etc. Por ende, rechazo, curiosidad, innovación» («Estos son mis valores», p. 143 y 144).

La necesidad de preservar la curiosidad –en cuya prehistoria y genealogía se ha especializado el talento formidable de Blumenberg– no puede estar al margen de una teoría de la vida humana y de la experiencia, como no puede estarlo de una ontología del presente. Pero que la curiosidad esté al servicio de una capacidad de innovación y que esta requiera tensionar la imaginación movilizándolo y alterando productivamente el arsenal latente, esto nos suena a Bergson, pero sobre todo se ha de encajar en una teoría de la vida en la medida en que está atravesada por la temporalidad, anclada a un presente insuperable. De esta teoría, la asunción de la fenomenología como crítica de lo evidente, o en términos de Husserl, de la seguridad del mundo de la vida, sigue siendo un punto de partida. Es decir, los valores fundamentales que deben definir a la filosofía, en tanto institución, como actividad de diagnóstico del presente serían la crítica (rechazo), la importancia del conocimiento y la reflexión (curiosidad) y la búsqueda de lo impensado (innovación). La operación foucaultiana situaría la crítica filosófica dentro de una trama histórica en la que nuestro presente se reconoce, pero también descubre su extrañeza, sus riesgos, sus potenciales y sus peligrosos excesos de estabilidad.

§3

Hemos visto en los dos epígrafes anteriores cómo Foucault deseaba impugnar el propio régimen presente de la filosofía y de la historia. Y quiso hacerlo desde una comprensión de la temporalidad que primaba el presente como señal de un tiempo atravesado por el riesgo y la discontinuidad. El filósofo, consciente o no, siempre jugó en este tiempo. Posteriormente vimos lo que de verdad significa la actitud ilustrada de Foucault, su apuesta por una filosofía que parta de la ontología del presente en su más profundo significado. En suma hemos visto cuál es el

sentido de la institución «filosofía» para Foucault, y cómo no coincide con lo que han creído o imaginado las mistificaciones de la tradición filosófica. Y esto es así porque respecto de todo presente la filosofía se ha puesto por lo general al servicio de su estabilización. Sólo los escépticos no lo han hecho, pero no debemos olvidar la fecundidad de esta tradición que, al decir de Odo Marquard, tiene su cima en Kant.

Ahora podemos extraer algunas conclusiones para la historia de la filosofía. Tal cosa consistiría en comprender cómo las fuentes primarias de la filosofía, todos los textos filosóficos, a pesar de su aparente sistematicidad, se convierten en «fragmentos filosóficos», y como su igualmente aparente autonomía y trascendencia, señal de aquella trascendencia del *Logos*, son desplazados a unos «talleres históricos» en donde se ensaya la posibilidad de una experiencia y un pensamiento que todavía no son los nuestros, pero que encaran en cada caso la ontología del presente. De este modo, en tanto intervienen en la fragilidad de cada tiempo, sugieren otros conceptos, otras prácticas por venir que se entretengan con la radical contingencia de la historia y con los espectros de un pasado que nos constituye.

De este modo, la *historización radical* de la filosofía implica transformar la idea de la historia de la filosofía como algo externo a la filosofía, como una mirada solar que contempla desde fuera el curso del tiempo. Nada más lejos de esa reflexividad muy acorde al espíritu absoluto. La *historización radical* consiste más bien en la identificación de la filosofía como constituyente de la historicidad, como aquella actividad instituida para identificar el presente como presente. Las herramientas conceptuales, dotadas de una creatividad teórico-práctica, una dimensión de verdad y de producción de sujeto, intervienen en las estructuras de estabilización temporal que protagoniza el poder tanto como en las aspiraciones polémicas que guiadas por la crítica, la curiosidad y la innovación, las desestabilizan, generando así ese espacio lleno de riesgos y de inseguridades que constituye el presente como lugar y momento de las luchas, de todas las luchas. La filosofía nunca está sola en esta temporalidad y no puede describirse sin entender su juego junto con otras instituciones estabilizadoras y desestabilizadoras. Por eso, la *historización radical* de la filosofía no solo obliga a cambiar la filosofía, sino la forma de hacer historia de

ella. Ante todo, no será historia autónoma. Por eso la nueva historia de la filosofía también impugna las otras historias, cada una empeñada en narrar su propia institución. Tal cosa no es posible porque la temporalidad del presente como sincretismo de luchas no lo permite. La historización no sólo lleva a considerar la filosofía como fragmento, sino a identificar los demás fragmentos sin los que el juego de estabilizaciones y desestabilizaciones no tiene sentido ni reproduce las luchas reales y sus efectos materiales. Esta es la estructura de la arqueo-genealogía y por eso la obra entera de Foucault puede considerarse ejemplo de esta nueva historia de una filosofía que asume su *historización radical*.

El presente jamás tiene una idea completa de sí mismo. Esta intuición, que ya mostró Hegel, vincula la filosofía a la inseguridad tanto de sus estrategias reflexivas como prácticas. Ambos aspectos, reflexivos y prácticos, índices y factores, verdad y poder, al servicio de sujetar o desujetar, son consecuencia de esta inseguridad. Los dos aspectos son necesarios porque ninguno hace uno. Los dos tampoco evitan que el presente sea inseguro y que en cierto modo se tenga que decidir, lo que está en la base de su condición de acontecimiento. Aquí reside la inequívoca necesidad de continuidad/discontinuidad que hemos visto en los textos. Una historia de la filosofía que respete en cada caso la ontología del presente en el que actuó, cambiaría no solo todos los hábitos de comprensión de la filosofía, sino los hábitos de estudio de la historia. Sin duda, sería difícil proponer un conocimiento de la filosofía sin entrar en las luchas de su presente, pero sería imposible entender esas mismas luchas sin entrar en los conceptos de su filosofía. De este modo, por ejemplo, Descartes no sería el autor que responde a Suárez, por mucho que de un modo u otro entendiera las luchas en las que estaba incurso Suárez en su disputa con el pensamiento inglés. Sería más bien el autor que responde a las exigencias de 1648. El momento en el que se constituye la *episteme moderna* no sería de este modo el punto final de la *episteme del Renacimiento*, sino el momento de estabilización de largas luchas que, por fin, mostrarían la formación victoriosa de un poder capaz de sujetar la verdad y el sujeto tras el caos desestabilizador de una subjetividad reformada.

Sin duda, esta perspectiva implica considerar siempre las fuentes filosóficas como ficciones en lucha, siempre en medio de otras fuentes capaces de iluminar estas luchas desde su propia luz. Por supuesto que esas fuentes son formas productoras de verdad, de poder y de sujeto. Pero no dejan de ser innovaciones que como diagnósticos pretenden dominar el tiempo, por mucho que se estrellen frente a todo presente. No hay aquí sustancialidad de los conceptos. Como herramientas, y según dijo Nietzsche, tienen la historia de su uso. Foucault es nominalista porque el ser humano es nominalista: intenta producir efectos con palabras, signos, ficciones, conceptos. Esta es la estructura de todo presente. Justo por la debilidad ficcional de los signos conceptuales, hay *polemós*, ya que ninguno es convincente por sí ni en su sistema. El *polemós* es el síntoma de la aspiración a producir con ellos un efecto que los sobrepase y refuerce: conformar sujetos y establecer verdad. De ahí la relación íntima entre las ficciones y el poder. Que este no tenga otra cosa para estabilizarse que esos signos ficcionales, le condena igualmente a producir resistencias que sitúan en el primer plano su condición ficcional. Esa es la función de la filosofía en cada presente, compleja, plural, polémica. Pues el presente es relevante por la precariedad de un poder jamás seguro, huella de la precariedad de una vida siempre sometida a la omnipotencia de lo real. Por eso la necesidad que tiene el poder de reforzarse sólo puede explicarse desde esa fragilidad del tiempo y por eso busca sobre todo el expediente de estabilizarlo mediante sujetos que le estén sometidos.

Pero la manera en que el presente es contemplado y luchado siempre es parcial y por eso todo presente lo es, porque sabe de su fragilidad y de su imposibilidad de autoconciencia. Por eso la filosofía no puede ser un ejercicio de autoconciencia filosófica, sino de conciencia del presente. Por eso cuando Foucault dice «Mis libros no son unos tratados de filosofía ni unos estudios históricos; a lo más, [son] unos fragmentos filosóficos en unos talleres históricos» (*La imposible prisión*, p. 57), parece que hace una confesión de humildad. No es así. Hace una propuesta relativa a la ontología del presente. No hay tratados de filosofía, sino fragmentos filosóficos. Hegel construyendo el sistema es un fragmento del azogue de la época, que ya divisa en el horizonte a los socialistas franceses, los proletarios frenéticos en

formación que ha narrado Rancière. No hay forma de superar este estatuto. Esos fragmentos se dan siempre como instrumentos de trabajo en el presente. Para estabilizarlo y para desestabilizarlo. La filosofía es parte de la lucha y la historia de la filosofía es la descripción de esas luchas, de las que podemos aprender estrategias, tácticas, posibilidades, derrotas. No es nunca el resultado de ella más que de forma instantánea. Entre otras cosas porque esa lucha, consciente del dominio del presente, no tiene resultado. Los talleres históricos de los que habla Foucault son siempre la fragua de un presente, consumiendo energía, calor, vida y tiempo.

Foucault siempre se ha orientado por un olfato para identificar la experiencia y al hacerlo ha llevado este concepto al centro de nuestro interés. La historia de la filosofía podría servir a esta noción de experiencia en la medida en que muestre la relación insustituible entre presente y experiencia. No hay un tribunal externo que juzgue esa idoneidad, un espíritu absoluto que salva, orienta, selecciona y codifica. Se trata de la propia experiencia que habla de sí misma. Si el acontecimiento es lo propio del presente entonces la experiencia no puede superar esta temporalidad. La historia de la filosofía, en el sentido en que sería posible para Foucault, sería algo así como la institución adecuada capaz de mejorar la relación del ser humano con una temporalidad que esté a la altura de la conciencia de la centralidad aporética del presente, siempre necesitado de estabilidad y de inestabilidad. Sería la única comprensión de la historia que no traicione una exigente comprensión de la filosofía y su función en una ontología del presente.

*

**

Foucault y la historia de la filosofía explora aquello que el pensador francés hace con los materiales discursivos de la filosofía, rastreando en todo ello la apuesta por un nuevo modo pensar que converge con las ciencias sociales y la historia, y donde se practica una pasión por el concepto que equivale también al intento de rebasar una y otra vez las fronteras de nuestro archivo.

El libro reúne la totalidad de las conferencias presentadas durante los días 4, 5 y 6 de mayo de 2016 en el IV Congreso Interna-

cional «La actualidad de Michel Foucault», organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, el Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento de la misma institución, la Red Iberoamericana Foucault (www.iberofoucault.org) y con la colaboración del Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza. A estos trabajos se han sumado significativas contribuciones de Arnault Skornicki, María Luciana Cadahia, Luis Blengino y Mario Domínguez.

Queremos expresar nuestro agradecimiento a las personas que han hecho posible esta obra y a todos y todas quienes mediante su participación en el Congreso y en la Red han contribuido a mantener vivo el pensamiento de Michel Foucault en Iberoamérica.

Textos citados de Michel Foucault

- «Foucault responde a Sartre», en: *Saber y verdad*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, 1991, pp. 39-46.
- *La imposible prisión. Debate con Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1982.
- «Cómo nace un “libro experiencia”», en *Conversaciones con Foucault*. Buenos Aires: Amorrortu, 2010.
- «El filósofo enmascarado», en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 217-224.
- «La Escena de la Filosofía», en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 149-174.
- «Estos son mis valores», en: *El origen de la hermenéutica de sí*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2016, pp. 143-154.
- «¿Qué es la ilustración?», en: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 335-352.
- «¿Qué es usted, Profesor Foucault?», en: *¿Qué es usted, Profesor Foucault?* Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2016, pp. 81-104.
- *Un peligro que seduce*. Madrid: Cuatro, 2012.
- *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Colegio de Francia (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.