

Las inquietudes del joven Foucault y los desafíos para pensar nuestra actualidad

Entrevista a Edgardo Castro realizada por Harold Dupuis*

DOI: 10.5281/zenodo.8212879

Harold Dupuis: Estimado Edgardo, es un gusto volver a encontrarnos y poder conversar sobre algunos temas relativos a la aparición de trabajos, de lo que podríamos denominar el joven Foucault.

Dentro de los últimos dos años se han publicado trabajos de Michel Foucault realizados durante la primera mitad de la década de 1950, dentro de los cuales se encuentran: *La cuestión antropológica* (1954-1955), *Fenomenología y psicología* (1953-1954) y *Binswanger y el análisis existencial* (1953), siendo este último traducido al castellano por la editorial siglo XXI. En este contexto, quisiera empezar planteándote la siguiente pregunta: a tu juicio ¿cuáles son las principales preguntas filosóficas que el joven Foucault se comienza a plantear en estos trabajos y que continúan en su obra posterior?

Edgardo Castro: La década de 1950, en la historia de la filosofía francesa, no ha sido suficientemente estudiada, no digo que no ha sido estudiada, sino que

* Edgardo Castro es Doctor en Filosofía por la Universidad de Friburgo (Suiza). Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (Conicet) y profesor titular de Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de San Martín, en Argentina. Dirige la serie Fragmentos Foucaultianos en Siglo XXI Editores. ORCID:0000-0002-8673-0295

Harold Dupuis Marambio es Licenciado en sociología por la Universidad de la Frontera. Maestría en Antropología y Desarrollo por la Universidad de Chile. Doctor © en Ciencias Humanas por la Universidad Austral de Chile. Realizó una estancia doctoral en la Universidad Nacional de San Martín con el Dr. Edgardo Castro. ORCID: 0000-0003-3924-0530.

Entrevista realizada el 14 de noviembre de 2022.

no ha recibido toda la atención que merece y, sobre todo, requiere. Nosotros tenemos más estudios sobre la década del cuarenta, y sobre todo de la década del sesenta. Lo cierto es que desde mediados de la década de 1950 hasta comienzos de la década de 1960 se da un giro importante en la filosofía francesa, y que esquemáticamente puede ser resumido de la siguiente manera; desde una referencia casi inevitable a Hegel en los cuarenta y cincuenta, con una ruptura desde mediado de los cincuenta, hasta una huida de Hegel en la década de los sesenta.

Pero, qué es lo que nosotros no conocíamos tanto, es cómo esa ruptura se había dado exactamente, por ejemplo, en Foucault. Por qué, porque no teníamos ningún texto de Foucault específicamente dedicado a Hegel, un texto que diera cuenta de la recepción hegeliana de Foucault. Ahora hay un texto, todavía no ha sido publicado, pero si ha sido encontrado y está en curso de edición. Es la tesis de finalización de estudios superiores (lo que equivaldría más o menos a nuestra tesis de maestría) que está enteramente dedicada a Hegel. A “la constitución de un trascendental en la *Fenomenología del espíritu*”.

En esa tesis hay, al mismo tiempo, una asimilación y una ruptura con Hegel. Esto en la medida en que Foucault considera que, finalmente, en la *Fenomenología del espíritu* no hay propiamente historia. O sea, hay tiempo en el sentido de que hay un orden de los acontecimientos, pero la “verdad” no surge de esos acontecimientos, no surgen de la historia, de lo que sucede, sino que, de algún modo precede a la historia y está por encima de la historia. O para decirlo en términos más conceptuales, según el juicio de Foucault, Hegel termina subordinando la historia a la “eternidad”. Entonces, uno de los temas interesantes es cómo Foucault recepciona a Hegel en el aspecto positivo, en qué modo Hegel puede ser leído como una filosofía de un “trascendental histórico” y al mismo tiempo, comienza la crítica de Hegel en tanto que la “verdad” no se constituye en la historia, sino que sería, más bien, solo la “manifestación” del espíritu.

Y esto que uno dice en torno a Foucault, puede decirse también en relación con Althusser y en relación con alguien, que hasta ahora conocíamos bastante poco (a pesar que Althusser le dedica su *Pour Marx*, 1965), que era Jacques Martin. La tesis de Jacques Martin sobre *El individuo en Hegel (L'individu chez*

Hegel, 1949), acaba de publicarse en año 2020. Y esto ya nos da, por ejemplo, una triada: La tesis de Althusser - que conocemos de hace tiempo - sobre el contenido en la filosofía de Hegel, la tesis de Jacques Martin sobre el individuo en Hegel, y la tesis de Foucault sobre la constitución de un trascendental histórico en la *Fenomenología del espíritu*. Esta discusión con Hegel es uno de los temas que reaparece, dándole más contenido, a esa década de 1950.

H.D.: En este periodo que señalas, uno de los temas que Foucault aborda con más dedicación es la crítica de la antropología, en este sentido ¿cuáles son las principales ideas o tesis que el joven Foucault trabaja en *La cuestión antropológica*?

E.C.: Hay que partir señalando que *La cuestión antropológica* (1954-1955) es un texto diferente de los otros dos. Por qué, porque es una interpretación que elabora Foucault de lo que nosotros llamamos “Filosofía moderna y contemporánea”, es decir, del pensamiento a partir del siglo XVII. Pero, ¿qué es ahí la cuestión antropológica?, bueno, no es una determinada disciplina, lo que hoy nosotros llamamos antropología en el campo de las ciencias sociales o de los estudios culturales, y tampoco es una determina rama de la filosofía como sería la “Antropología filosófica”, sino una cierta configuración y disposición del pensamiento, de la propia filosofía, de la tarea de la filosofía.

Ahí Foucault elabora una interpretación de la filosofía a partir del siglo XVII. La idea es esta; es una interpretación que, con matices, no digo que va a ser exactamente igual, pero con matices, la vamos a encontrar en *Historia de la locura en la época clásica*, y la vamos a encontrar en *Las palabras y las cosas*. La interpretación es que, en lo que Foucault y en el mundo francófono se llama la Época clásica, siglos XVII y XVIII, la antropología era imposible. El siglo XIX es “la era antropológica” o la era de la configuración antropológica de la filosofía, y a finales del siglo XIX, esa disposición antropológica del pensamiento, fundamentalmente filosófico, comienza a deshacerse. Entonces, nos encontramos acá, primero con que Foucault ya tiene un esquema historiográfico que va a permanecer. Época clásica, siglo XIX y finales del siglo XIX, no son exactamente solo épocas cronológicas, porque la edad

antropológica y la de la disolución de la época antropológica, temporalmente se superponen en parte. Son más bien configuraciones cronológico-conceptuales que Foucault después va a llamar “epistemes”.

Pero no hay que leer tan retrospectivamente estos textos, sino ver cómo se está elaborando acá. ¿Qué es la antropología para Foucault en *La cuestión antropológica*? Es una filosofía que parte de la idea que “la verdad es la verdad del hombre”, que el fundamento de la verdad es precisamente la antropología. Que, para responder a la pregunta ¿qué es la verdad? tengo que responder la pregunta ¿qué es el hombre?

En este texto sobre la configuración antropológica, hay dos tesis que valdría la pena subrayar: una es que los grandes antropólogos, digámoslo así, son Feuerbach y Dilthey. Esto no va a aparecer del mismo modo, es decir, con la misma intensidad más tarde. Pero acá, el que convierte la filosofía en antropología, la gran figura, es primero Feuerbach, remitiéndola a la naturaleza, y Dilthey remitiéndola a la historia. Una lectura de la antropología en términos de “naturaleza” y de la antropología en términos de “historia”.

Y otra tesis interesante que hay acá, es la lectura doble que Foucault hace de Kant. En este sentido, Foucault sostiene, por un lado, que Kant hace posible la antropología y por otro lado que el kantismo no es una antropología. Estas dos interpretaciones le permiten a Foucault elaborar uno de los núcleos de este texto: la relación entre crítica y antropología. ¿Qué hizo Feuerbach? Antropologizó la crítica. Y ¿qué hace Nietzsche? Recuperar la dimensión crítica y no antropológica del pensamiento.

Esta es una lectura, en la que se ve la influencia que ha tenido en Foucault el texto de Karl Löwith *De Hegel a Nietzsche* (1939). Foucault, sin duda, toma algunos elementos de Löwith, pero marcando ciertas distancias.

H.D.: A partir de esta configuración antropológica y de esta relación entre crítica y antropología, ¿en qué sentido *La cuestión antropológica* es un modo de problematización filosófica que perdurará en el pensamiento de Foucault?

E.C.: El tema es como se conjugan crítica y antropología. Me parece que la apuesta de Foucault es recuperar una dimensión de la crítica no antropológica, y eso es un elemento que en Foucault ha sido permanente en torno a su lectura de Kant, incluso en sus últimos años. Volver sobre esta idea de una “ontología del presente”, remite a esta crítica no antropológica. Pero, ¿qué quiere decir no antropológico? Que no parte de una definición del hombre, que no busca un fundamento en el hombre para la verdad. La crítica se despliega plenamente en la medida en que no es un problema antropológico. ¿Qué es, entonces? Es una crítica histórica. A mí me parece que la pregunta por la forma en que se conjugan esos dos elementos, crítica y antropología, es una de las claves de este texto.

Acá hay elementos que van a perdurar en Foucault: ese esquema cronológico-conceptual, la tesis sobre la imposibilidad de la antropología en la Época clásica, sobre el siglo XIX o lo que Foucault llama “Modernidad” como fundamentalmente antropológico, y el fin de la antropología o lo que después será “La muerte del hombre”. Ello va a perdurar, pero con matices, el esquema no se repite igual posteriormente.

H.D.: Dentro de la reflexión crítica de Foucault sobre la antropología, está su lectura sobre la fenomenología de Husserl, a tu juicio ¿qué se podría destacar sobre la relación del joven Foucault con la fenomenología de Husserl y el lugar que esta ocupa en la elaboración de su propio pensamiento?

E.C.: En esta época, resulta relevante la recepción de Foucault no de la fenomenología en general, sino específicamente de la obra de Husserl. De *Las investigaciones lógicas*, de *Ideas...*, e incluso de *Filosofía de la aritmética*.

De los tres textos que han aparecido; *Binswanger y el análisis existencial*, y *Fenomenología y Psicología*, son textos dedicados fundamentalmente a la fenomenología. El primero dedicado al uso de la fenomenología en el campo psiquiátrico, y *Fenomenología y Psicología* centrado en una lectura de Husserl en torno a la cuestión del “mundo”.

La interpretación de Husserl que hace Foucault toma distancia de algunas de las interpretaciones más influyentes de la época. Una de las interpretaciones

habituales de Husserl en esta época de los cincuenta era que el Husserl de *Filosofía de la aritmética* (1890-1891) era psicologista, y que a partir de las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) se había desplazado hacia el logicismo, para volver luego a posiciones más cercanas al psicologismo a partir de *Ideas*. Esa era una opinión que tenían dos autores muy relevantes de la época, Werner Illemaan y Marvin Farber. Farber fue alumno de Husserl y su obra era una referencia casi obligada por esta época. En relación con esta interpretación influyente de Husserl, curiosamente, Foucault sostiene una diferente; que hay una continuidad de Husserl desde la *Filosofía de la aritmética* a *Ideas*, pasando por las *Investigaciones lógicas*, y que Husserl es ya “antipsicologista” en la *Filosofía de la aritmética*. De este modo, Foucault se propone mostrar qué era ese psicologismo al que Husserl se oponía, y ahí hay toda una interpretación de la filosofía de Nathorp, de Wundt, del propio problema de la intencionalidad en la relación Brentano – Husserl. Bueno, ahí hay una interpretación crítica de Foucault respecto de la lectura del Husserl de la época de los cincuenta.

Pero el tema fundamental de la fenomenología para Foucault, es el problema del “mundo”. Uno ve ahí la influencia que ha tenido para Foucault la lectura de uno de los discípulos de Husserl: Eugen Fink. Sin duda, Foucault toma la elementos de la interpretación de Fink, pero, como hace siempre, suma elementos muy personales. Así había sucedido también en la tesis sobre Hegel, que es de 1949. Foucault tenía 22 años cuando la escribió. El director de la tesis fue Jean Hyppolite, y en esa tesis Foucault es ya crítico del propio Hyppolite. Se mueve con mucha libertad como buscando su camino.

En los textos, por ejemplo, de *La cuestión antropológica* hay recurrentes términos tomados en alemán, por ejemplo, el uso frecuente del verbo filosofar (*philosophieren*). Uno ve cómo Foucault se está preguntando por esa tarea que llamamos filosofar. Y Husserl es parte de esa interrogación, porque finalmente Husserl propuso una especie de “gran conversión” de toda la filosofía, de la mirada filosófica. De algún modo, y para decirlo de manera muy simple, que toda la filosofía estuvo equivocada hasta él, cosa que han pensado muchos, Kant, Hegel, Heidegger, en fin. Pero, para el Foucault de esta época, Husserl es una referencia absolutamente fundamental para responder qué debemos entender como tarea para la filosofía. En pocas palabras, diría, la tarea de

pensar una verdad completamente desprendida de cualquier matriz teológica. Pensar una verdad sin Dios. Y esta es la radicalidad que Foucault encuentra en Husserl.

H.D.: En este sentido, y considerando que los vínculos entre Foucault y la fenomenología han sido extensamente estudiados, siendo muy relevantes al establecer los puntos de vinculación y de crítica que desde el propio Foucault se plantean, en tu opinión, ¿cuáles son los aspectos nuevos que se pueden vislumbrar en esta relación y los desafíos para enriquecer nuestras lecturas del propio Foucault?

E.C.: Yo creo que la primera tarea que uno debe hacer es leer un texto en su contexto, y después uno hace las extrapolaciones, por supuesto. Pero no hay que partir retrospectivamente. Estos textos hay que leerlos, hay que ver cuáles eran los problemas. Lo importante es ver como Foucault se sitúa en estos trabajos en la historia de la filosofía y cómo Foucault concibe ahí la tarea de la filosofía. Y ese es el primer trabajo que hay que hacer. Hacerse la pregunta, ¿qué significaba para Foucault en los cincuenta hacer filosofía?

Yo creo que la lectura que hace Foucault de Husserl ha sido tan profunda, que Foucault ha definido qué era para él hacer filosofía a partir de la lectura de Husserl. Antes que con Nietzsche y antes que con Heidegger. Antes, en dos sentidos. En un sentido temporal, sin duda, pero también en el sentido de la profundidad de la lectura de Husserl. Husserl es el momento en que, para Foucault, las nociones de “Dios” y de “verdad” se separan. Y esto puede sonar muy nietzscheano, pero es algo que Foucault lee antes en Husserl. Hay una carta de Foucault a Jean-Paul Aron, donde comentándole su interés por Husserl y la cuestión del mundo en la fenomenología, dice: “no sé cómo pude haber jugado durante tantos años al psicólogo”. La lectura de Foucault sobre Husserl ha marcado su ruptura con ese interés psicológico y la radicalidad de una concepción de la verdad pensada en términos absolutamente históricos.

Yo tengo la impresión que es una radicalidad que es difícil dimensionar, eso es cierto, pero es tan radical como lo que pudo haber aportado Nietzsche al

respecto. Y eso es lo que estos textos van a entregarnos, es decir, cómo pensar una verdad sin ningún fundamento supuesto.

H.D.: En este recorrido del Foucault de los cincuenta y su relación con la filosofía clásica y moderna, en que los filósofos de las “tres H” (Hegel, Husserl, Heidegger) ocupan un lugar importante, respecto de este último, ¿cuál es la presencia y el modo en que este joven Foucault lo está pensando?, ¿qué podríamos decir, qué se podría adelantar respecto de la lectura que Foucault se encuentra haciendo de Heidegger y su proyección para su obra posterior?

E.C.: La relación con Heidegger hay que evaluarla a la luz de los nuevos textos. Porque, ¿qué sabemos hasta ahora? Bueno, uno ve una presencia de Heidegger en *Las palabras y las cosas*. Y está la declaración del propio Foucault acerca de que Heidegger ha sido para él “un autor esencial”.

Ciertamente, la lectura de Heidegger ha sido importante, pero cuando confronta con Husserl, aun cuando el recurso a Heidegger es explícito, no tengo la impresión de que Foucault finalmente sea “tan heideggeriano”. Hay alguna declaración del propio Foucault al respecto, en sus cartas, que permite decir que puede parecer muy heideggeriano, pero que no lo es tanto. Igual es un capítulo que no se puede dar por cerrado, nada definitivo hasta que los textos se publiquen y veamos mejor cuales han sido los recorridos de Foucault a través de Heidegger. Ese vínculo existe, sin duda, pero yo creo que todavía hay que esperar las futuras publicaciones para poder avanzar sobre un terreno más firme.

H.D.: Precisamente, y considerando que ambos autores trabajan la temática del “cuidado”, a tu juicio, ¿cuáles podrían ser las conexiones y diferencias entre Heidegger y Foucault en abordaje de esta temática, de este problema filosófico?

E.C.: Sobre este tema Foucault deja en claro una cosa, que el “cuidado” viene de una cierta lectura de la filosofía antigua, quizá también en Heidegger. Porque Heidegger es alguien que ha sido formado por los jesuitas, que conocía la práctica de los ejercicios espirituales. Es decir, una de las cosas que el propio

Foucault, y no solo Foucault, sino que Pierre Hadot, en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (1981), ha mostrado que en los ejercicios espirituales ignacianos hay toda una tradición que se remonta a la filosofía antigua. Que quiero decir con esto, que quizá Heidegger y Foucault se crucen por caminos que no son tan directos, y que el problema de la “epimeleia” o del cuidado haya llegado a Heidegger por un lado y a Foucault por otro, y ahí se den una serie de entrelazamientos.

Hay, obviamente, trabajos sobre filosofía antigua y ejercicios espirituales, y el texto de Pierre Hadot es fundamental en ese sentido. Pero también hay trabajos acerca de la cuestión de Heidegger y la relación con la noción de cuidado y los antiguos, y también de Foucault. En todo caso, no es que Foucault toma la noción de cuidado de *Ser y tiempo* y simplemente la aplica. Hay relaciones sin duda, pero no tan directas. El modo en que se ha traducido la noción “epimeleia heautou” es “cura sui”. En Heidegger es un término técnico, cuyo sentido no es absolutamente el mismo, no significa que no esté relacionado, pero “Sorge” es la noción alemana que Heidegger utiliza en *Ser y Tiempo*. De manera que respecto de las nociones de Epimeleia, Cura, Sorge, hay una línea semántica que requiere un trabajo de historiografía conceptual.

H.D.: Pasando a una reflexión sobre nuestro presente conceptual, en otras intervenciones has planteado una hipótesis que es inquietante aunque muy sugerente también, que “la biopolítica describe una parábola que ya se encuentra en su línea descendente”, señalando que esta ha ido perdiendo su capacidad heurística y crítica, no porque ha sido desmentida sino por todo lo contrario, porque ha sido verificada. ¿Podrías profundizar esta hipótesis?

E.C.: Yo creo que este es un punto muy importante, porque marca un momento de la recepción de Foucault. Está claro que a partir de mediados de la década de 1990 se formó una especie de “corriente biopolítica”, en la que hay distintas fuentes. Los textos de Foucault por supuesto, pero también los aportes de la filosofía italiana, me refiero fundamentalmente a Agamben y a Espósito. El célebre texto de Agamben, *Homo Sacer* es de 1995. Cuando Agamben publica ese texto no había ningún curso de Foucault en el “Collège

de France” publicado enteramente, solamente algunas lecciones, tres para ser más preciso, pero ningún curso completo. De tal modo, que la obra de Agamben, que está centrada en la biopolítica, podríamos decir, marcó la expectativa de recepción de algunos cursos de Foucault. Fundamentalmente tres: *Defender la sociedad* que apareció en 1997, *Seguridad Territorio y Población* y *Nacimiento de la biopolítica*, que aparecieron en el 2004.

Y ahí se dio una cierta interpretación de Foucault muchas veces en una línea “agambeniana”. Acá surge una pregunta, en qué medida la lectura de Agamben es foucaultiana o no lo es. Es una cuestión importante, no podemos entrar en eso, pero lo cierto es que, a partir de ese texto, se genera una recepción de Foucault que, en gran medida, dará su impronta a la corriente biopolítica.

En los textos de Foucault, la biopolítica tiene un ciclo que comienza en 1974, con “Nacimiento de la medicina social”, y se cierra en 1979, con *Nacimiento de la biopolítica*. Me pregunto si no estaremos en una línea descendente de la cuestión biopolítica también nosotros. ¿Por qué? Primero, porque el concepto de algún modo ha circulado con los contenidos más variados, desde la matriz marcadamente negativa y “schmittiana” de Agamben, donde la biopolítica, más que una política de la vida es una “política de la muerte” hasta interpretaciones que van en un sentido inverso, como la que Roberto Esposito denomina biopolítica positiva. En muchos sentidos, “biopolítica” se ha convertido, por otro lado, en sinónimo de neoliberalismo, sin que siempre se determine con precisión de qué estamos hablando. En segundo lugar, la relación política/cuerpo se ha vuelto evidente. En este sentido, hablar de biopolítica no nos enseña nada que no sepamos.

La pandemia es, de algún modo, la situación histórica que muestra lo certero de los análisis foucaultianos sobre la biopolítica. Ahora esta verificación de la idea de biopolítica junto con la pluralidad de conceptos de biopolítica, le ha hecho perder, a mi modo de ver, a su capacidad crítica. Y ahí me parece que entramos en una línea descendente, porque, qué estamos diciendo, qué estamos proponiendo, qué estamos criticando. Como se puede apreciar, de nuevo el problema de la crítica.

Me parece que ya estamos en un tiempo en el que la noción de biopolítica ha cumplido un ciclo. Como sucede con otras categorías de la historia de la filosofía. Por ejemplo, como sucedió con la categoría de existencia, con la de posmodernidad. En un tiempo eran inevitables. No digo que esto tenga que ser necesariamente así, pero a veces las categorías tienen un ciclo. No desaparecen por completo, ciertamente, pero pasan a ocupar otro lugar. En el caso foucaultiano me parece que las categorías sirven en la medida que no pierden su potencial crítico. Y ahí me parece que biopolítica no nos dice nada nuevo, no digo que no nos dice nada, sino que no nos dice nada que no sepamos.

H.D.: Considerando que la biopolítica pone un énfasis en la vida biológica de la población, este joven Foucault en las investigaciones de los cincuenta y en especial en el Binswanger, releva en la noción de *bios* tanto la “vida biológica” como la “vida biográfica”, ¿crees que esa distinción puede ser un camino para repensar la biopolítica, poniendo un énfasis también en la dimensión más biográfica, histórica de la vida?

E.C.: Sí, yo veo que ese es un aporte fundamental, y es una constante de los textos del joven Foucault y de su crítica del naturalismo. Es decir, de reducir el “bios” a la biología, el “sujeto” a la biología, el “hombre” a la biología. En ese sentido, los textos del joven Foucault pueden llevarnos a reformular, en términos biográficos, la noción misma de biopolítica. Ahora, dentro del periodo biopolítico de Foucault (1974-1979), este matiz ya estaba, sobre todo en *Defender la sociedad*, donde la cuestión de la biopolítica no está vinculada con la economía, como sucede en *Seguridad Territorio y población* y en el *Nacimiento de la biopolítica*, sino con la construcción del relato historiográfico, y ahí la historia es como una biografía colectiva. Ahí hay una dimensión donde la categoría de biopolítica puede recuperar fuerza crítica, y los textos del joven Foucault, en dos sentidos, pueden aportar en esta dirección. Cuáles son esos sentidos, bueno uno crítico respecto del naturalismo y otro en un sentido positivo, es decir, de la idea del sujeto como construcción biográfica, que puede ser individual, pero que también puede ser colectivo.

Por ello, los textos de esta época son apasionantes y nos dejan una tarea hermenéutica y crítica que todavía no podemos dimensionar. Podemos imaginarnos la situación cuando se publique el diario intelectual de Foucault, casi treinta cuadernos. Esto enriquecerá el espacio de lectura e investigación, por lo que no hay nunca que decir, “esto está terminado”, “todo está dicho”.