



FOUCAULT, LO REAL, LA FILOSOFÍA

Antonio Rodríguez Jaramillo

Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia

Resumen

Plegando de un modo muy particular las nociones de «lo real» y de «lo verdadero», Foucault redefine la noción y la práctica de la filosofía. Esta operación hace saltar a la vista algunas tensiones: ¿bajo qué condiciones el filósofo puede sostener que el discurso filosófico no dice la verdad de lo real y que, al mismo tiempo, no está fuera de la verdad?; y ¿si el discurso filosófico no dice la verdad de lo real, bajo qué condiciones la filosofía se hace real?

Palabras clave: Foucault; lo real; alethurgia; filosofía; régimen de verdad; cinismo.

Recibido: marzo 1 de 2015 - Aprobado: abril 20 de 2015

Praxis Filosófica Nueva serie, No. 40, enero-junio 2015: 207 - 228

ISSN (I): 0120-4688 / ISSN (D): 2389-9387

Foucault, the real, the philosophy

Abstract

Foucault redefines philosophy in its very heart and practice folding in a very specific way the notions of «the real» and «the true». This process highlights some tensions: on what grounds can the philosopher support that philosophical speech does not tell the truth of “the real” but that, in the meanwhile, it is not out of the truth? And, if the philosophical speech does not tell the truth of the real, how could philosophy become real?

Keywords: Foucault; the Real; Alethurgy; Philosophy; Regime of Truth; Cynicism.

Antonio Rodríguez Jaramillo. Doctor en filosofía, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, ejerce su función de aires filosóficos en la Universidad Tecnológica de Pereira. Historia de la filosofía, ética y escepticismo son sus áreas de interés. Ha publicado artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales de su especialidad.

Dirección postal: Universidad Tecnológica de Pereira Carrera 27 # 10-02 Barrio Álamos, Pereira, Colombia, Código postal: 660003

Dirección electrónica: antor@utp.edu.co

FOUCAULT, LO REAL, LA FILOSOFÍA

Antonio Rodríguez Jaramillo

Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia

“Hay como una concordancia –dice Foucault–: he aquí lo que pasa en lo real, he aquí cómo la literatura lo refleja, y he aquí cómo la filosofía lo dice. Por una vez que los filósofos hubiesen dicho lo real, uno debería estar contento (...)” (2014: p. 222). Y manifiesta, en 1977, en la entrevista titulada *Las relaciones de poder pasan por el interior de los cuerpos*: “yo me doy cuenta muy bien que no he escrito jamás nada que no sea ficciones. Sin embargo, no quiero decir que aquello esté fuera de la verdad” (2001: p. 236). Sin titubeos y con ironía se sostiene que jamás filósofo alguno ha dicho lo real, afirmación que se pliega en la manifestación «no he escrito jamás nada que no sea ficciones». Pero, que la filosofía jamás haya dicho lo real y, sin embargo, que sus ficciones no estén fuera de la verdad, parece o bien una paradoja o bien una anti-filosofía que autorizaría a Foucault para decir con toda su gravedad: «yo no soy filósofo». No obstante, contorneando la cuestión se descubre que ella dispone enteramente su posición en el dominio del pensamiento filosófico y sitúa sus problematizaciones en los grandes desafíos de la filosofía en su historia. Plegando de un modo muy particular las nociones de «lo real» y de «lo verdadero», el filósofo redefine la noción de filosofía y su práctica. El ensayo de examinar esta cuestión se contiene en la páginas siguientes; contorneamos las tensiones implicadas en las preguntas: ¿bajo qué condiciones se puede sostener que el discurso filosófico no dice la verdad de lo real y que, al mismo tiempo, no está fuera de la verdad?; y ¿si el discurso filosófico no dice la verdad de lo real, se borra la posibilidad de lo real de la filosofía y de su singular discurso, o bajo qué condiciones la filosofía se hace real?

Primera inflexión: Lo real, lo verdadero

Hay una experiencia histórico-filosófica que emerge de “(...) una sorpresa epistémica que se debe guardar siempre lo más vivamente posible, y es: ¿por qué entonces hay, además de lo real, lo verdadero?” (Foucault 2014: p. 240). Ese asombro –que no es lo contrario, sino el contrapunto de la admiración ontológica de «¿Por qué hay algo y no más bien nada?»— sorprende al pensamiento ahí donde no esperaba encontrar una abertura, una claridad para ver su modo de ser, su formación y sus funcionamientos. Se asombra el pensamiento de que haya, además de lo real, lo verdadero, discursos verdaderos, juegos de lo verdadero y de lo falso, regímenes de verdad, una historia indefinida de esos juegos que se persiguen y se recomienzan, que se transforman y se desplazan sin cesar en Occidente. La sorpresa epistémica se encuentra en el espesor de la irrupción de la denominada filosofía crítica; mas Foucault la bifurca en función del modo de ser de su propio pensamiento crítico. Hay un tipo de filosofía crítica que se pregunta bajo qué condiciones –formales o trascendentales– puede haber enunciados verdaderos, donde se envuelve a la vez el problema de saber cómo un sujeto en general puede conocer un objeto en general. Ese tipo de filosofía también se interesa por el problema de determinar los accidentes históricos, las circunstancias externas, los mecanismos ilusorios o ideológicos, o aun la economía interna de los errores o de los hechos lógicos que han podido producir lo falso. Su objetivo es constituir una «policía general de lo verdadero», una «economía de lo verdadero», una instrumentación suficiente para fijar las condiciones formales bajo las cuales ciertos enunciados podrían ser verdaderos. Un segundo tipo de filosofía crítica, delineada por Foucault, interroga las formas de veridicción, las diferentes formas de decir verdadero. Saber cómo los sujetos se han comprometido efectivamente con y por ciertas formas de veridicción, es su núcleo problemático. Se trata de examinar cómo un modo de veridicción ha podido aparecer en la historia y bajo qué condiciones; se trata de definir en su pluralidad los modos de veridicción, de buscar las formas de obligación por las cuales cada uno de esos modos amarra el sujeto a un decir verdadero. Se buscan las regiones a las cuales se aplican esas obligaciones, los dominios de objetos que hacen aparecer, y las relaciones, conexiones, interferencias que son establecidas entre ellos (*cf.* Foucault 2012b). Hay discursos verdaderos; el juego consiste en una política histórica, o en una historia política de las veridicciones. La inquietud no se enfoca en el problema del conocimiento, sino en la fuerza de la verdad, en la política de lo verdadero, en el régimen de verdad, en la voluntad de verdad (términos que son sinónimos). Bajo el signo de este tipo de filosofía crítica, a partir de 1980, Foucault inscribe su

empresa y también retrospectivamente sus trabajos de otrora. Dice, en su curso *Obrar mal, decir verdaderamente*:

Es en ese cuadro general que se sitúa –a título de ensayo, de fragmentos, de tentativas más o menos abortadas– lo que yo he ensayado hacer en diferentes dominios. No he ensayado saber si el discurso de los psiquiatras era verdadero, tampoco el de los médicos, aunque ese problema sea completamente legítimo; yo no he ensayado determinar a cuál ideología obedecía el discurso de los criminólogos –aunque igualmente sea un problema interesante–. El problema que he querido plantear era diferente: era interrogarme sobre las razones y las formas de la empresa del decir verdadero a propósito de cosas como la locura, la enfermedad o el crimen (2012b: pp. 9-10).

El asombro hace de las ideas familiares algo extraño y de los gestos fáciles, algo difícil. Foucault considera que cuando se dice: «los filósofos lo dicen, y ellos lo dicen porque eso pasa en la realidad», no es una razón que se pueda sostener, aunque ese juego pase por realista ante los ojos de algunos filósofos, historiadores y sociólogos. Si algo pasa en lo real, ¿para qué los filósofos lo repetirían?, ¿por qué era necesario decirlo?, o, ¿por qué transformar en regla de conducta algo que efectivamente ya está en los comportamientos reales? Al afirmar que los filósofos lo dicen porque es así como pasa en la realidad, de la explicación causal emerge un problema: entre el acto de decir y el acontecimiento de lo real no hay implicación alguna; entre el decir la verdad de lo real y lo real no hay complicidad ontológica ni correspondencia lógica, son dos cosas independientes, sin relación alguna, disímiles e irreductibles. Un vacío se problematiza: la no-relación entre lo real y lo verdadero. Los filósofos jamás han dicho lo real, ¿será por las indefinidas amenazas que, en su finitud y en su contingencia, sufre la razón cuando se lanza al des-ocultamiento de la verdad del ser? No; entonces, ¿será que lo real es dicho por las ciencias, después de quitar las ilusiones y los errores que nos amenazan en la búsqueda del conocimiento de la verdad? No. Lo real no se recoge en el seno armonioso y tranquilizador del discurso, lo real no es dicho por ningún tipo de discurso. Si un discurso pudiera decir efectivamente lo real, ese discurso debería enunciar la verdad no del discurso, sino de lo real, mas tal cosa es imposible. La verdad de lo real, o el discurso verdadero de lo real es un «discurso en exceso» sobrepuesto a lo real, un agregado grotesco e inútil. Lo real no es lo verdadero, ni lo verdadero es lo real. Para Foucault –bajo su noción de discurso– es el propio modo de ser de tal o cual discurso que impone lo verdadero a lo real, establece su propia relación con lo real y determina su propio tipo de sujeto. Cada época dice toda la verdad

y hace decir toda la verdad que puede decir y hacer decir, pero lo real no es de ninguna manera aquella verdad que se dice a propósito del mundo y, por consiguiente, la realidad del mundo no está jamás en el hecho de que su supuesta verdad sea dicha en el interior de un discurso de la verdad. Si por una parte, jamás el discurso puede decir la verdad de lo real, por otra, jamás lo real, al cual se refiere un discurso, puede dar cuenta de la realidad de ese mismo discurso, ni ser su justificación, ni su razón de ser. La existencia de los discursos verdaderos, o de otros tipos, no está implicada jamás en aquella realidad a la que se refieren esos mismos discursos. Nos dice el filósofo que:

No hay pertenencia ontológica fundamental entre la realidad de un discurso (...) su existencia misma de discurso, que pretende decir lo verdadero, y seguidamente lo real de lo cual él habla. El juego de la verdad es siempre, con relación al dominio donde él se ejerce, un evento¹ histórico singular, un evento, en el límite, improbable con relación a lo cual habla (Foucault 2014: p. 224).

212

La no-relación del discurso verdadero con lo real encuentra sus condiciones de posibilidad en que no hay pertenencia ontológica alguna que funde esencialmente cierta solidaridad entre lo real de un discurso y lo real de lo cual ese mismo discurso habla. Una cosa es lo real de la existencia misma de tal o cual discurso de la verdad y otra, muy distinta, aquella realidad que, siendo exterior a un determinado discurso, ese discurso pretende decir. Todo juego de lo verdadero y de lo falso –todo decir de la verdad–, respecto al dominio sobre el que se ejerce, es un evento histórico, una singularidad. Ruptura con todo tipo de constante histórica, con todo trazo antropológico inmediato que dé cuenta del acontecer a partir de una cierta naturaleza humana, ruptura con toda generalización que se tome como susceptible de aplicarse a diversos acontecimientos de la misma forma, son los caracteres de la noción de evento. Un evento es una singularidad histórica, o sea, aquello que nunca fue necesario, aquello que emerge sin necesidad, aquello cuya irrupción no es evidente. Por ejemplo, no era evidente que los locos fueran reconocidos como enfermos mentales; no era evidente que la única cosa que se podría hacer con un delincuente era encerrarlo; no era evidente

¹ Es, en nuestra lengua, dominante traducir el sustantivo francés *événement*, por acontecimiento, no obstante, preferimos sostener el término evento: primero, porque se trata de un concepto filosófico que comporta la signatura de Foucault, y no del empleo común de este sustantivo (así, con frecuencia, él juega con «eventualizar» para designar cierta operación de su manera filosófica de hacer historia); segundo, en su etimología, en su raíz, –el término evento– guarda un carácter de contingencia, de no necesidad, aspecto fundamental del concepto del filósofo.

que las causas de la enfermedad fuesen buscadas en el examen individual de los cuerpos. La noción de evento toma distancia de las evidencias que procuran nuestros saberes, nuestros consentimientos, nuestras prácticas. La noción expresa que aquello que funciona como seguridad y evidencia, como necesidad y universalidad, en un momento determinado, tiene una historia política, se ha formado a partir de juegos de fuerzas, juegos de lo verdadero, y en sendas interferencias entre prácticas y discursos de la verdad. Esta noción implica una «desmultiplicación causal», implica que el evento se constituye en procesos de multiplicidades heterogéneas, en un polimorfismo de elementos, de relaciones, de dominios de referencia. En suma, la noción de evento designa un conjunto de elementos polimorfos y procesos históricos complejos, un conjunto de formaciones y transformaciones sociales, de instituciones políticas y sociales, de formas de saber, de proyectos de conocimientos y prácticas, de mutaciones tecnológicas, etc. (Cfr: Foucault 2001). No hay inconsistencia si se habla de eventos discursivos; Foucault ha formulado la noción en su curso *La voluntad de saber* (1970-1971). Un evento discursivo concierne al modo de apropiación del discurso verdadero, a su funcionamiento, a las formas y contenidos del saber. Un evento discursivo no es una unidad inquebrantable que se podría situar unívocamente de una vez por todas en unas coordenadas. Un evento discursivo es siempre una dispersión, es lo que pasa aquí y lo que pasa allá, es «policéfalo». El evento discursivo no tiene lugar en un texto, en un discurso, sino que se dispersa en instituciones, en leyes, en victorias y derrotas políticas, en reivindicaciones, en comportamientos, en revueltas y reacciones. Un evento discursivo es una multiplicidad que se reconoce en el lugar y en el rol de un tipo de discurso, en la cualificación del sujeto que debe sostenerlo, en el dominio de objetos al cual se dirige, en el tipo de enunciados a los que abre sus espacios (Cfr: Foucault 2011). El juego de lo verdadero carece absolutamente de cualquier universalidad y necesidad, es siempre, en el límite, algo imprevisible, algo improbable: está en juego «la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno del azar». Ahora bien, si todo juego de verdad es un evento, y si la verdad no es del orden de lo real, hay que conceder –al mismo tiempo– que lo real no es lo racional y, por ende, que lo racional no es lo real. Dice Foucault:

¿No es la más absurda empresa querer racionalizar lo real? (...) lo real no funciona con lo racional (...). Lo que permite a lo real existir, lo que permite a lo real sostenerse, lo que permite a las prácticas humanas mantenerse en su economía propia, es precisamente el hecho que ellas no son racionales, o que, entre el esquema de racionalidad que se le presenta y la realidad misma de su existencia, una distancia necesariamente infranquea-

ble está siempre ahí (...). No es porque lo real es real que hay logos en él, y no es porque hay que racionalizarlo que se tiene necesidad del discurso (2014: p. 247).

Lógos no hay en lo real, tampoco la necesidad de ser racionalizado es comportada por lo real; por consiguiente, no es a causa de lo real ni por lo real mismo que aparece la necesidad de producir y de manifestar discursos de la verdad y, además, jamás ningún discurso –sea del tipo que sea– logra transformar lo real en *lógos*. Para Foucault, preguntamos, ¿qué designa el sintagma «lo real», o mejor, su noción de «lo real»? «Lo real» son las prácticas humanas, lo que hacen los hombres, lo que se hace materialmente en tal o cual época, por ejemplo, existen tales prácticas de la locura, tales prácticas de la sexualidad, tales prácticas de la confesión, etc. Las prácticas es lo que es, lo que existe en su singularidad histórica. De entrada, la noción de «lo real» sustituye la noción de «la realidad» borrando su unidad y homogeneidad, su universalidad y racionalidad. Lo real implica un *hay lo múltiple*, una multiplicidad que funciona no como término adjetivo –que explícita cualidades de algo–, sino que comporta un carácter sustantivo, histórico, concreto, efectivo. Lo múltiple se recompone incesantemente sin ser el signo de un ser en sí y por sí, ni de un objeto primero dado a priori y condición de toda experiencia posible, no es la impronta de una «experiencia salvaje» que fundaría lo real. Lo real no tiene causa ni *télos*, no conforma un sistema que, programáticamente, ordene y de sentido a la diversidad de elementos que lo constituyen. Lo real irrumpe sin principio y corre sin promesa; puesto que no es del orden de lo racional. En síntesis, lo real arruina los términos universales, las necesidades ontológicas y las permanencias posibles, sustituye el ser, o lo que es en sí, por lo que hacen los hombres. Y lo que hacen los hombres no es ni verdadero, ni racional. La traza de Nietzsche es evidente.

Ahora preguntamos: ¿qué designa la noción de «lo verdadero»? Dice Foucault, en la entrevista *la función política del intelectual*, 1976: “(...) por verdad yo no quiero decir «el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar», sino «el conjunto de reglas según las cuales se separa lo verdadero de lo falso y se amarra a lo verdadero los efectos específicos del poder» (...)” (2001: p. 113). Por verdad hay que entender

(...) un conjunto de procedimientos reglamentados para la producción, la repartición, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados; la «verdad» está amarrada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la sostienen, y a los efectos de poder que ella induce y que la reconducen. «Régimen» de la verdad (...) (Ibid.: pp. 113-114).

Resaltamos: primero, la verdad no se aloja en un discurso, no es una cosa substancial que, portada por el discurso, es conducida a la luz; puesto que la verdad misma es discurso, la verdad es discurso verdadero. Considerar que la verdad es discurso de la verdad, no implica ni sugiere que la verdad sea un engaño ideológico, una mentira, una ilusión, un cuento para niños. Foucault toma distancia de Nietzsche. Decir que la verdad es discurso de verdad implica, por una parte, que hay tal o cual discurso de verdad, y que ese discurso verdadero es de tal o cual dominio de objetos y, por otra, que todo discurso de la verdad emerge de un evento discursivo y es un efecto en una práctica discursiva. Se entiende que la verdad está constituida por elementos heterogéneos que no son del orden de la verdad, es una multiplicidad hecha con cosas que no son verdaderas. La verdad no dispone de su reino propio. Al no ser en sí ni por sí, la verdad no existe en un «afuera» de las prácticas humanas. Lo verdadero se produce, se agencia e induce sus efectos en y a través de las prácticas. Y —como por caución— en la historia de Occidente, desde su alba hasta el presente, jamás lo real se da sin sufrir las interferencias de los juegos de lo verdadero y de lo falso. Por ejemplo, lo verdadero de la locura no existe en sí, la locura no existe², sin embargo, eso no implica que sea pura nada, lo verdadero de la locura es algo que emerge en el interior de ciertas prácticas singulares y en ciertos eventos históricos. En las interferencias entre decir verdadero y prácticas, una serie de prácticas hacen que lo que no existe (por ejemplo, la locura, la enfermedad, la delincuencia, la confesión, la sexualidad, etc.) devenga en alguna cosa, alguna cosa que, sin embargo, continúa sin existir, pero que va a marcar lo real a través de los efectos que induce.

215

Segundo, la verdad es indisociable del poder o de la fuerza, o de la influencia que ejerce, mas no tiene fuerza por sí misma, por el hecho de ser verdadera. La verdad vale y se da como efectos de verdad que se producen y se ejercen sólo en cuanto las relaciones de poder la atraviesan. Jamás verdad alguna, o idea alguna, ejerció efecto alguno, influencia alguna por sí misma sin el agenciamiento de un poder que, por su misma constitución y su mismo ejercicio, le es extraño. Para Foucault, la noción de «verdad» designa un régimen de lo verdadero y de lo falso, un juego de lo verdadero y de lo falso que determina lo que es verdadero y decide lo que es falso mediante ciertas operaciones que reglamentan sus enunciados, producen

² Lo que Foucault ha dicho a P. Veyne (1978), a propósito de la locura (y que retoma en la primera lección del curso *Nacimiento de la biopolítica*), se puede aplicar a todas sus nociones: “Personalmente yo no he escrito jamás *la locura no existe*, pero aquello puede escribirse, pues, si para la fenomenología, la locura existe, pero ella no es una cosa, entonces habría que decir, al contrario, que la locura no existe, pero que no obstante ella no es nada” (p. 229).

sus objetos recortados, diseñan sus tecnologías, agencian sus instituciones y producen sus sujetos cualificados. Hay un acoplamiento entre prácticas y régimen de verdad que marca efectivamente en lo real lo que no existe y lo somete legítimamente a la partición de lo verdadero y de lo falso (Cfr. Foucault 2004). El sintagma «régimen de verdad» aparece en *Vigilar y castigar*; en el curso *Nacimiento de la biopolítica*, los análisis del gobierno se amarran a ese sintagma –que funciona como noción–; en 1980, en el curso *El gobierno de los vivos*, deviene en un concepto, se formula, se define, se sustenta. Dice Foucault:

Por régimen de verdad yo quisiera entender lo que constriñe los individuos a un cierto número de actos de verdad (...) lo que define, determina la forma de esos actos y que establece para esos actos las condiciones de efectuación y los efectos específicos. En general, si ustedes quieren, un régimen de verdad es lo que determina las obligaciones de los individuos en cuanto a los procedimientos de manifestación de la verdad (2012a: p. 91).

216

La definición de régimen de verdad³ se hace con una adjunción, se complementa con la manifestación o producción de la verdad, con el acto de verdad. Por acto de verdad se entiende el procedimiento a través del cual un individuo, oficiando como sujeto y comprometiendo su subjetividad, saca a la luz, hace visible la verdad. Se trata de la inserción del sujeto en la producción o manifestación de la verdad. Ahora bien, el régimen de verdad es lo que determina la forma de los actos de verdad, establece sus condiciones para que se efectúen y fija de antemano sus efectos específicos, es decir, determina las obligaciones de los individuos respecto a los procedimientos que producen o manifiestan la verdad. No hay régimen de verdad sin acto de verdad y no hay acto de verdad sin régimen de verdad. Se pregunta Foucault: “¿En qué la verdad obliga, sin considerar el hecho que ella manifiesta? ¿Es legítimo suponer que más allá o en esas reglas de manifestación, la verdad obliga? ¿Cuál es la legitimidad, el fundamento, la justificación de una noción como aquella de un régimen de verdad?” (2012a: p. 91). Si se habla de régimen político, si se habla de régimen penal, por qué no se podría hablar de régimen de verdad. Si hay constricciones políticas y jurídicas, hay también constricciones de verdad. Hay una trasferencia de las nociones de régimen

³ Después de la publicación del curso *El gobierno de los vivos* (2012), la noción de régimen de verdad ha abierto nuevas perspectivas interpretativas de la obra de Foucault; aumenta el número de buenos estudios que ponen en juego esa noción, por ejemplo, véase Chevallier, P. (2013). *Vers l'éthique. La notion de «régime de vérité» dans le cours Du Gouvernement des vivants*, en *Michel Foucault: Éthique et vérité 1980 -1984*, D. Lorenzini, A. Revel et A. Sforzini, J. Vrin, Paris.

político y régimen jurídico a la cuestión de la verdad; la noción de régimen de verdad queda definida así: conjunto de procedimientos e instituciones por las cuales los individuos se encuentran comprometidos de cierta manera o *constringidos* a poner, bajo ciertas condiciones y con ciertos efectos, los actos bien definidos de verdad. La confrontación radical con las nociones ortodoxas de la verdad es evidente:

Por una parte, está el principio de que lo verdadero es *index sui*, es decir (...) que, en todo caso, sólo el juego de lo verdadero y de lo falso puede demostrar lo que es verdadero. Pero que lo verdadero sea *index sui* no quiere decir por tanto que la verdad sea *rex sui*, que la verdad sea *lex sui*, que la verdad sea *judex sui*. No es la verdad que es creadora y detenta los derechos que ella ejerce sobre los hombres, sobre las obligaciones que estos tienen de su parte y los efectos que ellos esperan de las obligaciones una vez que, y en la medida, en que serían cumplidas. No es la verdad que de algún modo administra su propio imperio, que juzga y sanciona a aquellos que la obedecen y a aquellos que la desobedecen. No es verdadero que la verdad no constriñe más que por lo verdadero (Foucault 2012a: p. 94).

Considerar que lo verdadero es índice de sí implica que sólo un juego de verdad puede demostrar tal o cual cosa como verdadera, pero aquello no envuelve que la verdad sea ella misma, en sí misma, por sí misma, verdadera, que sea ley de sí misma, que sea juez de sí misma. En todo razonamiento, anodino o elevado, en el mismo acto de reconocer cierta cosa como evidente, hay siempre una afirmación que no es del orden lógico de la constatación, de la deducción: «eso es verdadero, luego yo lo acepto, yo me inclino». Para Foucault, ese «luego» no va por sí mismo, por la verdad en sí; el «tú debes» interno a la verdad es una cuestión de la cual la ciencia nunca ha podido ni dar cuenta, ni justificar. La ciencia moderna opera con “(...) un régimen de verdad en el cual el poder de la verdad está organizado de modo que la constricción sea asegurada por lo verdadero mismo” (Foucault 2012a: p. 97). Ningún discurso está escindido de un determinado régimen de verdad; tan imposible es escindir la verdad del poder como el poder de la verdad. La verdad sin poder es una quimera, puesto que la verdad se constituye y emerge como ejercicio de poder, ella misma es poder. Así, cada sociedad dispone de su propio régimen de verdad, de «una política general de la verdad»; de unos tipos de discursos que hace funcionar como verdaderos; de los aparatos e instancias que hacen funcionar ciertos enunciados como verdaderos y de sus maneras de seleccionarlos; de las técnicas y procedimientos que se detentan para la obtención de la verdad; del estatuto que le asigna a aquellos sujetos que dicen qué funciona como verdadero (Cfr: Foucault 2001). En síntesis,

decir verdad es decir discurso verdadero, donde lo verdadero implica un régimen de verdad, o un juego de lo verdadero y de lo falso, o el poder de la verdad que no es inmanente a la verdad misma. Lo verdadero opera en el interior de las prácticas. Con lo alcanzado hasta aquí se entiende que el discurso filosófico no dice lo real y se entiende también que, agenciado por regímenes de verdad, pretende afectar lo real induciendo efectos en y a través de las prácticas. El discurso de la filosofía pretende introducir en lo real algo que no existe. Podemos iniciar el esbozo de la segunda inflexión: lo real de la filosofía. ¿Cómo contornear lo real de la filosofía, si su discurso de la verdad no comporta ninguna complicidad ontológica ni correspondencia lógica con lo real, si no dice la verdad de lo real?, ¿cómo contornear lo real de la filosofía, si su discurso verdadero es un «exceso» y pretende introducir en lo real algo que no existe?

Segunda inflexión: lo real de la filosofía

218 Interrogando la filosofía, el pensamiento no se disocia de una noción de filosofía y –en sentido fuerte– de la cuestión contemporánea ¿qué significa pensar en la actualidad? Seguimos un protocolo. Primero, para Foucault, la filosofía es un tipo de expresión propio de la cultura occidental, y un tipo de expresión que no sólo es inseparable de la cuestión de la verdad, sino que, en su propia naturaleza, se define con relación a la producción y la manifestación de la verdad. La filosofía es un tipo particular del decir verdadero, donde el filósofo se inserta en los actos de verdad. Segundo, interrogar lo real de la filosofía no consiste en dirigirse hacia aquella realidad a la cual se refiere implícitamente o de la cual habla su discurso, y con la cual supuestamente se debería confrontar; tampoco es enfocarse en los referentes posibles con los que se relaciona o se orienta; no es buscar el índice de un posible criterio que conduzca el test que va a determinar si tal discurso filosófico dice la verdad o no. No es en la confrontación entre un discurso que dice la verdad de lo real y lo real donde se ha de desemboscar lo real de la filosofía.

Interrogarse sobre lo real de la filosofía –dice Foucault– (...) es preguntarse qué es, en su realidad misma, la voluntad de decir la verdad, esa actividad de decir la verdad –que, por lo demás, puede perfectamente engañarse y decir una falsedad–, ese acto de veridicción muy particular y singular que se llama filosofía. La pregunta a mi juicio es la siguiente: ¿cómo, de qué manera, de qué modo se inscribe en lo real el decir veraz filosófico, esa forma particular de veridicción que es la filosofía? (Foucault 2008: p. 238)⁴.

⁴ Ese pasaje corresponde a una de las preocupaciones centrales del curso *El gobierno de sí y de los otros*, donde Foucault analiza lo real de la filosofía y su discurso. El análisis

Si jamás filósofo alguno ha dicho lo real y los discursos filosóficos se constituyen con un régimen de verdad, ¿en qué condiciones puede la filosofía encontrar su realidad?, ¿a partir de qué condiciones la filosofía puede tocar lo real, ser actividad real en lo real? (Cfr: Foucault 2008). Lo real de la filosofía se interroga en la dimensión de las prácticas, y no en el contenido de sus discursos de la verdad: “(...) se interroga el discurso en su existencia, no en la función de documento, sino en su existencia de monumento (en el hecho que existe, en el hecho que ha sido dicho)” (Foucault 2014: p. 237). Lo real de la filosofía es el acto de verdad a través del cual su decir veraz se inscribe en lo real, o marca lo real. Para Foucault, la filosofía atesta su realidad, es testigo de lo que es su propia realidad, da testimonio al mismo filósofo, que dice verazmente, y a los otros, como un tipo particular de *parrêsia*. Esta noción designa una manera particular de decir verdadero, donde lo verdadero no remite ni es definido por el contenido mismo de la verdad que se enuncia, sino por el modo de su práctica, por la manera de decir la verdad. La *parrêsia* no es una manera erística, no es una pedagogía, no es una retórica. Su manera es agónica y dramática. Manera agónica en cuanto se juega como rivalidad y coraje entre locutor e interlocutor; manera dramática en cuanto que una vez se ha puesto en escena el decir verdadero, el mismo juego saca a al a luz la verdad de la subjetividad —*êthos*— de los sujetos insertados en el acto de veridicción. El parresiasta, en su práctica de su veridicción, dice lo que piensa y se amarra a ello, hace que su decir induzca efectos y, en cuanto se amarra al enunciado y al acto de enunciación, asume los riesgos con coraje (Cfr: Foucault 2008). En la *parrêsia* no se habla desde el lugar de una profesión, ni desde una función institucionalizada, ni desde una sabiduría, sino desde la subjetividad misma del sujeto hablante: “(...) es una actitud, una manera de ser (...) una manera de hacer” (Foucault 2009: p. 15). Se trata de poner en “(...) juego el discurso verdadero de lo que los griegos llamaban el *êthos*” (Ibíd.: p.25). Si la filosofía es un tipo particular de veridicción, su realidad se define no por el contenido de lo que dice su discurso de verdad (puesto que lo real no es del orden del

se enfoca en la *Carta Séptima* de Platón, mas ni el planteamiento, ni el examen de la cuestión, son extraños a los problemas contemporáneos: “(...) me parece que el pequeño pasaje de la carta VII donde el filósofo no quiere ser solamente lógos, sino tocar también la realidad, señala uno de los rasgos fundamentales de lo que es y será la práctica filosófica en Occidente” (2008: p. 239). Decimos: partiendo de problemas actuales, Foucault, con sus propias inquietudes, problematiza —arqueológica y genealógicamente— ciertos textos de Platón. Al volver los ojos al padre de la filosofía, su lectura desembosca un nódulo capital de la filosofía en la cultura de Occidente, la cuestión de su realidad. Este modo de interrogar la filosofía es similar a los análisis concernientes a lo real de discursos, adelantados en 1981, en el curso *Subjetividad y verdad*.

discurso), sino por la materialidad de su decir, donde está inextricablemente amarrada y comprometida la subjetividad del filósofo que dice verazmente. Para Foucault: “la filosofía encuentra su real en la práctica de la filosofía, entendida como el conjunto de las prácticas por medio de las cuales el sujeto se relaciona consigo mismo, se auto-elabora, trabaja sobre sí. El trabajo de sí sobre sí es lo real de la filosofía” (2008: p. 224). La filosofía entra en lo real al pasar del *lógos* a la subjetividad, al devenir en un modo de subjetivación en relación constante con la verdad y con el gobierno de sí y de los otros, entra en lo real al hacerse arte de la vida materializado en la subjetividad del filósofo. Hay una tarea interna y propia de la filosofía, la tarea misma de la filosofía que no es ser sólo *lógos*, sino también, y propiamente, *ergon* (Cfr: Foucault, 2008).

Foucault inscribe la parrèsia en el dominio más amplio de la noción de Alethurgia⁵, donde se recogen todas sus notas características. La noción de alethurgia es de mayor extensión: además de cubrir la manifestación verbal de la verdad, abarca sus producciones y sus manifestaciones visibles; rebasa el nivel ético, cubre diferentes campos, por ejemplo, la ciencia moderna o la alquimia son tipos de alethurgia; y finalmente, el sujeto, que se inserta en el acto de verdad, puede desempeñar varios roles. Foucault, enfocado en la fundamentación de la noción de parrèsia ética y diferenciando su trabajo de los análisis en términos de historia de las representaciones, de los análisis en términos de historia de las mentalidades, y de manera particular de los análisis propios del campo de la epistemología, dice: “el análisis de este dominio podría ser llamado, por oposición a aquel de las estructuras epistemológicas, estudio de las formas «alethúrgicas» (...) producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta” (2009: pp. 4-5). Esta consideración se hace evidente en el estudio del cinismo adelantado en el curso *El coraje de la verdad: análisis en términos de alethurgia*, de la subjetividad como alethurgia, de la vida misma como manifestación escandalosa de la verdad. En el curso *El gobierno de los vivos*, dice Foucault:

(...) buscando palabras, yo he encontrado una (...) que no ha sido empleada más que una vez por un gramático llamado Heráclides (...) él emplea el adjetivo ἀληθουργής para decir que alguno dice la verdad. Ἀληθουργής es lo verídico (...) forjando a partir de ἀληθουργής la palabra ficticia de alethurgia (...). Se podría llamar alethurgia al conjunto de procedimientos posibles, verbales o no, por lo cuales se saca a la luz lo que es puesto como

⁵ Hoy, en las nuevas líneas interpretativas del pensamiento de Foucault, es lugar común considerar la parrèsia como un tipo de alethurgia; véase, por ejemplo, la introducción a *Michel Foucault: Éthique et vérité 1980-1984, op. cit.*, p. 17.

verdadero por oposición a lo falso, a lo escondido, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido; y decir que no hay ejercicio del poder sin alguna cosa como una alethurgia (...) (2012a: p. 8).

La noción de alethurgia designa la producción o manifestación de la verdad que, operada por un tipo determinado de sujeto, que compromete en su acto de verdad su subjetividad, es correlativa al gobierno de los hombres –de los otros y de sí mismo–. La noción de alethurgia expresa el acto, verbal o no verbal, por el cual se saca a la luz un tipo de verdad que no es del orden de un conocimiento alcanzado respecto a un determinado tipo de ignorancia, sino con relación a lo oculto, a lo falso, al olvido, y en esa medida es una liturgia de la verdad. En el curso *Obrar mal, decir verdaderamente*, la noción se define de manera similar: “(...) es un procedimiento ritual para hacer aparecer *alêthes*, lo que es verdadero” (2012b: p. 28). En ese procedimiento, se inserta un sujeto en el acto de verdad, donde ejerce el rol de operador que hace aparecer la verdad, o el rol de testigo, o el rol de objeto a propósito del cual se dice la verdad (Cfr: Foucault 2012a). Las relaciones «subjetividad y verdad» son expresadas por esta noción. Esa producción o manifestación de la verdad está en adjunción con el poder que se ejerce sobre las conductas de los hombres: no hay poder sin alethurgia, ni viceversa; sin embargo, esa verdad no implica ni utilidad, ni eficacia, ni tecnologías, ni información sobre el orden de las cosas y los comportamientos de los individuos, esa verdad no aumenta la eficacia ni sostiene la eficiencia del poder que se ejerce sobre la conducta de los hombres. Se trata de una especie de suplemento un poco excesivo e inútil, mas ejerce sus efectos en las prácticas, en lo real, en lo que hacen los hombres. La alethurgia se sitúa entonces en lo más profundo de la cultura occidental, en sus más precarias experiencias y en sus más solemnes acontecimientos. Esta noción fundamenta y sostiene la veridicción en los cursos *El gobierno de sí y de los otros*, *El coraje de la verdad* y *Mal hacer, decir verdaderamente*, mas ha sido formulada, definida y sustentada en el curso *El gobierno de los vivos*. Conocido es que ese curso abre los nuevos desplazamientos que llevan el pensamiento a preocuparse de la cuestión de la subjetividad en relación directa y constante con la manifestación de la verdad y el gobierno. Se puede considerar que la noción de alethurgia –a pesar de haber sido planteada cuatro años antes de la muerte del filósofo– constituye la posibilidad misma de la existencia del discurso que la contiene y del modo de ser del pensamiento de Foucault, es decir, es su «operador filosófico». La noción de alethurgia es el operador filosófico de una experiencia histórico-crítica de la vida, nombre con el cual Foucault designa su pensamiento filosófico y su empresa investigativa. No resulta extraño que el discurso

filosófico, o la filosofía, alcance su realidad como alethurgia, donde se articulan verdad, gobierno y subjetividad. Pasamos a la tercera inflexión, donde hacemos un nuevo pliegue con las dos inflexiones anteriores.

Tercera inflexión: Foucault y su alethurgia

Situando en el discurso lo real de la filosofía, cierta tendencia se fija en los contenidos y validaciones lógicas de las proposiciones de verdad, en la coherencia de los sistemas, o sea, hay cierta pretensión de indexar la filosofía al modelo de las ciencias. Hay cierta tendencia a considerar el *êthos* filosófico, la vida filosófica como un «exceso», como un agregado inútil a lo real de la filosofía. Sin embargo, “después del origen de la filosofía y posiblemente hasta ahora y a pesar de todo, Occidente siempre ha admitido que la filosofía es indisoluble de una existencia filosófica, que la práctica de la filosofía debe ser siempre más o menos un tipo de ejercicio de la vida. Es en aquello que la filosofía se distingue de la ciencia” (Foucault 2009: p. 216). Aceptamos ese “posiblemente hasta ahora y a pesar de todo...”, entonces es interesante considerar la filosofía de Foucault, lo real de su decir veraz “(...) a partir del problema de la vida filosófica, problema visto como elección relevante a través de los acontecimientos y las decisiones de una biografía, mas también a través del lugar dado a ella en el sistema mismo” (Ibíd.: p. 218). Como inflexión, es pertinente contornear la alethurgia de Foucault no sólo del lado del discurso, como *lógos*, sino también como cosa hecha, como *ergo*, como un tipo de experiencia histórico-crítica de la vida. Seguimos dos gestos correlacionales del filósofo.

Primer gesto, hay un decir verdadero de Foucault, que no dice la verdad de lo real. Bajo el signo de una experiencia histórico-crítica de la vida se inscriben sus discursos, signo que él mismo emplea para situar la filosofía propia del cinismo que, como una matriz transhistórica, se enfoca en la transformación de la subjetividad y en contrapunto de la matriz metafísica platónica: “Experiencia metafísica del mundo, experiencia histórico-crítica de la vida: uno tiene ahí dos nódulos fundamentales en la génesis de la experiencia filosófica europea u occidental” (Ibíd.: p. 289). A pesar suyo —sin ser envuelto por la palabra ni transportado por ella más allá de todo posible inicio—, Foucault efectúa actos de verdad, produce y manifiesta discursos verdaderos. Repugna al pensamiento que su decir fuese una excepción, una resistencia exterior a los juegos de lo verdadero, si no hay un «afuera» posible del poder⁶. No obstante, sus discursos no

⁶ En la entrevista titulada *La ética de la preocupación de sí como práctica de la libertad*, Foucault pone en evidencia la verdad como una cuestión filosófica fundamental de Occidente: “(...) después de todo, ¿por qué la verdad? (...) ¿qué ha hecho que toda la cultura occidental

describen, no representan, no pintan, no ideologizan ni racionalizan lo real —puesto que ningún tipo de discurso dice lo real—. No es porque las cosas sean así o pasen así en lo real que Foucault ha compuesto sus libros, ha dicho sus discursos. El modo de ser de sus discursos se caracteriza por la «ficción». Rebasando el uso ordinario, Foucault refiere el término ficción a sus escritos, a ciertos discursos que siendo un agregado a lo real, y sin existir en sí y por sí, pretenden inducir efectos en las prácticas. La ficción pierde su connotación adjetiva para determinar sustantivamente el modo de ser, la naturaleza, la ontología de sus discursos; él nos dice que “(...) en fin, toda ontología sea analizada como una ficción. Lo que quiere decir: hace falta que la historia del pensamiento sea siempre la historia de las invenciones singulares” (Foucault 2008: p. 285). La ontología del discurso borra toda posibilidad de un universal, o de un *a priori* metafísico o metahistórico. Ni ilusión, ni divertimento, para Foucault, su ficción es «importante»: entre la experiencia personal y la experiencia teórica, la ficción contornea un tríptico de relaciones: verdad, política, historia. En la entrevista *Las relaciones de poder pasan por el interior de los cuerpos*, dice:

En cuanto al problema de la ficción, es para mí un problema muy importante: yo me doy cuenta muy bien que no he escrito jamás nada que no sea ficciones. No obstante, no quiero decir que aquello esté fuera de la verdad. Me parece que hay la posibilidad de hacer trabajar la ficción en la verdad, de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y de hacer de tal manera que el discurso de verdad suscite, fabrique algo que todavía no existe, entonces «ficciona» (Foucault 2001: p. 236).

Militantemente filosófica y estratégicamente política es la ficción. Funciona en el interior de los juegos de verdad, pretende inducir ciertos efectos de verdad en lo real mediante la operación de fabricar algo que no existe, y que posiblemente podrá o no existir después de su invención. En un circuito de doble circulación, la ficción, amarrada a los juegos de lo verdadero, se mueve entre la historia y la política: “Se «ficciona» la historia a partir de una realidad política que la vuelve verdadera, se «ficciona» una política que todavía no existe a partir de una verdad histórica” (Foucault 2001: p. 236); puesto que entre la política y la historia, está en juego lo que nosotros somos en un momento determinado de la historia y la impaciente necesidad de transformar lo que somos. Es claro que el discurso —con

se haya puesto a girar alrededor de esta obligación de verdad, que ha tomado gran cantidad de formas diferentes? Siendo las cosas como son, nadie ha podido mostrar hasta el presente que se podría definir una estrategia exterior a ella” (2001).

su modo de ser determinado por la ficción— no es exterior al régimen de verdad, es un discurso verdadero, mas el pensamiento puede hacer jugar sus ficciones en el interior mismo del poder de la verdad: “se escapa entonces a una dominación de verdad, no jugando un juego totalmente extraño al juego de la verdad, sino jugando de otra manera o jugando otro juego, otra parte, jugando con otras cartas en el juego de verdad”, dice Foucault, en *La ética de la inquietud de sí como práctica de la libertad* (Ibíd.: II, 1543). Su decir verdadero, sin duda, es político, es filosófico, es histórico. Bajo la signatura de la ficción, el discurso de Foucault pretende inducir efectos políticos que corresponden a una *actitud crítica*; se trata de “(...) desemboascar ese pensamiento y en ensayar cambiarlo: mostrar que las cosas no son tan evidentes como uno cree, hacer de tal manera que aquello que uno acepta como yendo por sí, no sea más así. Hacer crítica es volver difícil los gestos demasiado fáciles (...)”, dice en la entrevista *¿Es entonces importante pensar?* (Ibíd.: II, 999). Lo real es tocado por las «ficciones», estas se hacen reales no por sus contenidos programáticos, sino por el acto de veridicción, por su materialidad política de cosas dichas, como un tipo de decir veraz, donde el filósofo —con su subjetividad— se amarra tanto al enunciado como al acto de enunciación, y con el coraje de su verdad. En el curso *El gobierno de los vivos*, después de considerar que todo poder sólo se sostiene en la fragilidad de una historia y que «el contrato social es un engaño y la sociedad civil un cuento para niños», manifiesta: “Se trata de una actitud teórico-práctica concerniente a la no-necesidad del poder (...) entonces yo les diré que lo que les propongo sería mejor un tipo de anarqueología” (Foucault 2012a: p. 77). Está en juego una anarqueología que tiene algo que ver con el escepticismo y algo que ver con el anarquismo, pero que no se puede determinar ni por lo uno, ni por lo otro; el método pone como punto de partida considerar la no necesidad del poder, la no universalidad del poder, la no validez por sí y de sí del poder, para examinar y ver qué pasa con la verdad. El trabajo anarqueológico, «ficcioneando», pretende introducir en las prácticas algo que no existe, busca introducir unas nuevas estrategias políticas de la verdad, unos nuevos tipos de subjetivación, una crítica de lo que nosotros mismos somos en un momento determinado de la historia.

Segundo gesto, lo real del discurso, lo real de la filosofía. Lo real de su decir verdadero, Foucault lo sitúa no en la función filósofo y sí en la experiencia transformadora de su pensamiento y subjetividad. Por un lado, se sabe de sus inquietudes, de sus titubeos para decir de sí mismo: “yo soy filósofo”. Por otro, esta cuestión tiene cierta solidaridad con la actitud y la firme decisión de no componer un sistema teórico que, estableciendo cierta coherencia entre sus proposiciones, se aplique al unísono a cualquier campo

posible de análisis. Bajo diferentes formulaciones, varias veces dice de su trabajo: “fragmentos filosóficos en las canteras de la historia”. Su discurso no se levanta como un sistema que iría de lo real a una abstracción teórica que universaliza o generaliza, ni viceversa. No hay un sistema teórico de Foucault, y no lo hay efectivamente porque jamás fue construido. Pero, si un lector persiste en buscar un sistema, sólo encontrará la traza de los movimientos, de los desplazamientos; Foucault lo atesta, a ultranza y sin ambigüedades, en su curso *El gobierno de los vivos*:

(...) para mí, el trabajo teórico no consiste (...) en establecer y fijar el conjunto de las posiciones sobre las cuales me sostendría y cuyo lazo, supuestamente coherente, formaría un sistema. Mi problema o la sola posibilidad de trabajo teórico que yo siento, sería dejar, según el bosquejo más inteligible posible, la traza de los movimientos por los cuales no estoy más en el sitio donde me encontraba hace un momento. De ahí, si ustedes quieren, esa perpetua sed, o necesidad, o deseo de resaltar de algún modo los puntos de pasaje donde cada desplazamiento arriesga por consiguiente modificar, si no el conjunto de la curva, al menos la manera por la cual se puede leer y atraparla en lo que puede tener de inteligible (...) mis posiciones teóricas no cesan de cambiar. Después de todo, bien hay teologías negativas. Digamos que yo soy un teórico negativo (2012a: pp. 74 - 75).

225

Volviendo constantemente sobre sí mismo, sobre sus ficciones, sobre sus experiencias, Foucault efectúa cada vez un tipo de desplazamiento respecto al punto donde se encontraba anteriormente. Los desplazamientos son inducidos por los nuevos problemas que emergen en cada prueba, en cada ensayo de su pensamiento. El filósofo dice a Trombadori, en *Entrevista con Foucault*: “una experiencia es alguna cosa de la cual uno mismo sale transformado (...). Yo soy un experimentador y no un teórico (...). Una experiencia es siempre una ficción; es alguna cosa que uno se fabrica a sí mismo, que no existe antes y que se encontrará que existe después (...)” (2001: II, 860 - 861). Algo semejante se encuentra al final del primer prefacio (no el definitivo) del segundo volumen de la *Historia de la Sexualidad*:

(...) también yo me he dicho que no habría posiblemente sentido en darme tanto trabajo con los libros si ellos no le enseñaran a aquel que los escribe lo que no sabe, si ellos no lo condujeran allá donde no había previsto, y si ellos no le permitieran establecer consigo mismo una extraña y nueva relación. La pena y el placer del libro es el ser una experiencia (1403).

Con plena conciencia, con firme propósito y a partir de una *actitud crítica*, Foucault se desplaza en función de sí mismo, en función de sus

impacientes desprendimientos: sus libros, sus cursos, sus entrevistas, sus discursos, se hacen reales como experiencias modificadoras. Y algunas veces dice ser crítico, experimentador, creador de artificios, compositor de ficciones explosivas con pretensiones políticas, posiciones donde prueba y pone en juego las relaciones consigo mismo y con otros. La materialidad de su decir pretende inducir efectos en lo real; nos dice, en la entrevista *Diálogo sobre el poder* que: “(...) quisiera escribir libros bomba, es decir, libros que sean útiles precisamente en el momento en que alguien los escribe o los lee. Seguidamente, desaparecen” (2001, II: 476-477). Sus ensayos atestan una manera particular de atar las relaciones subjetividad y manifestación de la verdad, *êthos* y filosofía, relaciones sometidas al vértigo de la impaciente transformación de sí mismo. Esa manera envuelve, por una parte, cierta ruptura con los modos de vida ordinarios y los valores culturales que los agencian, procurando el devenir indefinido de otras maneras de conducirse. En su experiencia filosófica subyace la idea de un tipo de subjetivación particular que manifiesta y transforma sus propios gestos a través de la incesante prueba de no aceptar jamás ningún poder que tienda, efectivamente, a volver definitivo, intocable, evidente, inmóvil, lo que la cultura ofrece como lo real, como lo verdadero, como lo bueno (Cfr: Foucault 2013). Inmanente a una experiencia histórico-crítica de la vida es la idea de esa subjetividad militante, capaz y suficiente para procurar la reinención de otras formas de subjetivación. A Riggins, (*entrevista de f. con Riggins en 1982*), dice Foucault: “(...) yo no soy lo que se llama un buen universitario. Para mí, el trabajo intelectual está atado (...) a la transformación de sí (...) mi problema es mi propia transformación (...). ¿Por qué un pintor trabajaría si no es transformado por su pintura?” (2001, II: 1354-1355). Hay una experiencia del desprendimiento de sí mismo, a lo cual hace homenaje el título de un reciente documental biográfico: *Foucault contra él mismo*. En un conocido y ya célebre pasaje de la introducción a *El uso de los placeres*, su autor ve que —hoy— el cuerpo viviente de la filosofía, la materialidad de la filosofía, lo real de la filosofía, es «la actividad filosófica», su práctica, el «ensayo», la «ascesis», «un ejercicio de sí en el pensamiento» no para legitimar lo que conviene conocer, sino para «desprenderse de sí mismo»; no tanto para adquirir conocimientos sino para procurar, de cierto modo y hasta donde sea posible, «el extravío de aquel que conoce». Es evidente que el desprendimiento de sí mismo es una experiencia que transforma aquello que constituye a los seres humanos en tales sujetos de tales verdades, de tales relaciones de poder, de tales conductas. Y, como en retorno, esa vida filosófica es la caución para que la obra —que emerge amarrada a la subjetividad y la verdad— sea crítica. Veridicción crítica, escándalo de la verdad. Los

ensayos teóricos y críticos de Foucault han partido de su propia experiencia vivida en los escenarios donde se reconoce a través de las relaciones con los otros, con la verdad y con las cosas; sus investigaciones han emergido de sus inquietudes subjetivas y de sus agrietamientos personales. Su crítica sigue la traza de su biografía. En la entrevista *El intelectual y los poderes*, dice: “(...) yo podría decir que siempre he sostenido que mis libros son, en cierto sentido, fragmentos de autobiografía. Mis libros han sido siempre mis problemas personales con la locura, la prisión, la sexualidad” (2001, II: 1566). La clave de la actitud política y personal de Foucault, la clave de su militancia político-filosófica, no se encuentra en un sistema de ideas, en un discurso, sino en su vida filosófica, en su *êthos*, en su subjetividad.

Cerramos nuestras inflexiones: ante la visible imposibilidad de pensar desde un «afuera» de la verdad, Foucault inscribe su empresa y su pensamiento bajo el signo de las relaciones subjetividad y verdad. Situando lo real de la filosofía en su práctica de veridicción, en la materialidad de su decir, en su alethurgia, dice con toda gravedad:

(...) si es verdadero que la cuestión del ser bien ha sido lo que la filosofía occidental ha olvidado y cuyo olvido ha vuelto posible la metafísica, puede ser también que la cuestión de la vida filosófica no ha cesado de ser, no diría olvidada, sino negada; no ha cesado de aparecer como un exceso con relación a la filosofía, a la práctica filosófica, a un discurso filosófico cada vez más indexado al modelo científico (...) no ha cesado de aparecer como una sombra (...) y cada vez más inútil (...) (Foucault 2009: p. 216).

227

En la *actualidad*, lo real de su experiencia histórico-crítica de la vida ha operado una inflexión: ha devenido en el «espejo astillado» donde los filósofos son convocados a la vez para verse y para no reconocerse. Un gesto cínico es lo real de su experiencia histórico-crítica de la vida: la «mueca que la filosofía se hace a ella misma». La experiencia histórico-crítica de la vida, un tipo de alethurgia, cumple una función anti-cultural en cuanto opone al consenso de la cultura el coraje de una «verdad bárbara». La alethurgia de Foucault es «el cinismo de la cultura vuelto contra ella misma» a través de un tipo de veridicción que «tiene el coraje de asumir el riesgo de herir». Foucault, un filósofo cínico⁷.

⁷ A partir del estudio del cinismo en el curso *El coraje de la verdad*, las recientes lecturas de Foucault –enfocadas en las relaciones subjetividad y verdad–, hacen jugar al cinismo un papel importante en su pensamiento (por ejemplo, los trabajos de D. Lorenzini). Sin embargo, muy cerca de ellos, no diremos que Foucault encuentra en el cinismo los caracteres de su mismo ideal del trabajo histórico-crítico de la vida, decimos: *Foucault es el bastión contemporáneo del cinismo*. Las ideas y los gestos que sostienen el análisis de una lectura

Bibliografía

- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits I, 1954 -1975, - II, 1976-1988*, édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange, Paris : Gallimard.
- (2004) *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, Paris : Gallimard-Seuil.
- (2008) *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Paris : Gallimard.
- (2009) *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1984*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Paris : Gallimard – Seuil.
- (2011) *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971 suivi de Le savoir d'Œdipe*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Daniel Defert, Paris : Gallimard - Seuil.
- (2012a) *Du gouvernement des vivants Cours au Collège de France. 1979-1980*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, Paris : EHESS - Gallimard - Seuil.
- 228 (2012b) *Cours de Louvain, 1981, Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, édition établie par Fabienne Brion et Bernard E. Harcourt, Belgique : Presses universitaires de Louvain.
- (2013) *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini, Paris: Vrin.
- (2014) *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Paris : EHESS - Gallimard - Seuil.
- Lorenzini D, Revel A. et Sforzini A. (2013). *Michel Foucault: Éthique et vérité 1980 -1984*, Paris : J. Vrin.
- Veyne, P. (1978). *Comment on écrit l'histoire* suivi de *Foucault révolutionne l'histoire*, Paris : Éditions du Seuil.