



FOUCAULT, LAS ALETHURGIAS

Antonio Rodríguez Jaramillo

Universidad Tecnológica de Pereira – Colombia

Resumen

En el pensamiento de Foucault se encuentra la composición de una nueva noción de crítica, susceptible de aclarar la cuestión de las relaciones sujeto y verdad y la práctica de su propio pensamiento. La crítica puede leerse como modo de ser y como operador del pensamiento, y de un pensamiento que se toma en su existencia misma, no en “función de documento», sino en su “existencia de monumento», como práctica histórico-crítica. Interrogamos: si, para Foucault, no hay práctica alguna exterior a la verdad, ¿el pensamiento es susceptible de definirse como práctica histórico-crítica de la verdad –de la “verdad-ritual»–?

Palabras clave: *subjetividad; crítica; verdad; cinismo; alethurgia.*

Recibido: 21 de enero de 2016. **Aprobado:** 29 de julio de 2016.

Foucault, the *alethurgies*

Abstract

The guidelines of a new notion of critique are present in Foucault's thought, being those susceptible of clarifying the question of the relations: subject and truth, as well as the practice of his own thinking. Criticism can be read both as a way of being and as thought's operator, thought that is taken in its own existence, but not "on behalf of a document", but as an "existence of monument" as a historical-critical practice. It is inquired if for Foucault there is any practice outside the truth: is thinking susceptible of being defined as a historical-critical practice of a "truth-ritual"?

Keywords: *subjectivity; criticism; truth; cynicism; alethurgia.*

Antonio Rodríguez Jaramillo: Doctor en Filosofía por la Universidad de Antioquia-Colombia. Licenciado y Magister en Filosofía por la Universidad del Valle – Colombia. Profesor de Filosofía en la Universidad Tecnológica de Pereira. Sus principales áreas de trabajo e investigación son: Filosofía moderna, ética, escepticismo.

Dirección electrónica: antor@utp.edu.co

FOUCAULT, LAS *ALETHURGIAS*

Antonio Rodríguez Jaramillo

Universidad Tecnológica de Pereira – Colombia

Dos años antes de Mayo del 68, solemnemente proclama Foucault:

(...) a través de una crítica (...) lo que Nietzsche nos propone, ese futuro a la vez como chance y como tarea, marca el umbral a partir del cual la filosofía contemporánea puede recomenzar a pensar (...). Si el descubrimiento del Retorno es bien el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno del comienzo de la filosofía (...) no es nada más, nada menos, que el despliegue de un espacio donde es por fin de nuevo posible pensar (1966, p. 353).

Un año antes de su muerte, modestamente dice:

La solemnidad con que toda persona que mantiene un discurso filosófico reflexiona su propio momento me parece un estigma. Digo esto sobre todo porque yo mismo lo he hecho y porque en alguien como Nietzsche se encuentra sin cesar o, al menos, de forma bastante insistente. Yo creo que hay que tener la modestia de decirse que (...) el momento en el que uno vive no es ese momento único, fundamental, o irruptivo de la historia, a partir del cual todo se acaba y todo recomienza (...). Me pregunto si no se podría caracterizar uno de los grandes papeles del pensamiento filosófico justamente a partir de la pregunta kantiana “*Was ist Aufklärung?*” (...) (Estructuralismo y posestructuralismo, 2001b, p. 1267).

Como después de una noche oscura, el primer pasaje teatraliza la solemnidad de una “nueva aurora” y dramatiza el advenir de un nuevo pensamiento; con modestia, el segundo reconoce el presente y, en él, la

práctica de pensar. ¿Son contrarias las dos situaciones del pensamiento? No precisamente, las dos están en la geografía de la cuestión “¿Qué significa pensar?», cuestión que preside la emergencia de la filosofía y concurre en su historia; los filósofos la comportan en su empresa como referencia, o al menos como un punto importante. Hoy, después de Kant, Hegel y Nietzsche, las nuevas formas del pensamiento conllevan a reformular sus imperativos, sus límites, y la diferencian de las maneras de otrora. “¿Qué significa pensar?” no es más, no es menos, que la interrogación que el pensamiento mismo hace de su modo de ser y de su operación. A esta cuestión, Foucault le da la forma: ¿cómo es posible pensar en la actualidad?, problema —teóricamente mayor y existencialmente necesario¹— del cual la crítica es su expresión². La presente lectura ensaya contornear la experiencia filosófica de Foucault a partir de dos diagonales ortogonales: primera, la crítica como expresión de la cuestión ¿cómo es posible pensar en la actualidad?, es decir, como modo de ser y como operador del pensamiento; segunda, el pensamiento se toma en su existencia misma, en su materialidad, no en la “función de documento», no como discurso de verdad, sino en su “existencia de monumento», como práctica histórico-crítica. Interrogamos: si, para Foucault, no hay práctica alguna exterior a la verdad, ¿el pensamiento es susceptible de definirse como práctica histórico-crítica de la verdad —de la “verdad-ritual»—? Una línea de fuga (algo más que una conjetura, algo menos que una hipótesis): en Foucault se encuentra la composición de una nueva noción de crítica, susceptible de aclarar la cuestión del sujeto y la práctica de su propio pensamiento. La crítica como “experiencia histórico-crítica de la vida” (términos con los cuales Foucault designa la crítica al final de su trabajo) traza una línea de fuga entre sus últimas preocupaciones, sus anteriores objetos de investigación y el sentido de sus composiciones finales (Foucault constantemente hace retrospectivas de su trabajo: parte del lugar en que se encuentra en el presente para ir hacia análisis pasados, mas jamás se proyecta al futuro ni va del pasado hacia su presente). Por crítica entendemos la composición, no fija, sino en incesante transformación, de una serie de relaciones que, interiores a una determinada experiencia histórica del pensamiento, son interpretables, respecto a su existencia, su función y sus fines, a partir de la

¹“En verdad, una cosa obsesiona a Foucault, y es el pensamiento, ¿qué significa pensar? ¿A qué se llama pensar? La pregunta lanzada por Heidegger, retomada por Foucault, la flecha por excelencia” (Deleuze, 1986, p. 124).

²En el caso de Foucault, la noción de crítica puede leerse como la expresión de la cuestión “¿cómo es posible pensar en la actualidad?», si se toma el término expresión, bajo el sentido que Deleuze le confiere en su lectura de Spinoza: “(...) la expresión envuelve, implica lo que ella expresa, al mismo tiempo que lo explica y lo desenvuelve” (Deleuze, 1968, p. 12).

forma misma del pensamiento. Se trata, por una parte, de una composición de relaciones que comporta las condiciones de existencia de un tipo de discurso, y de un discurso que, en cuyo interior, esas mismas relaciones encuentran su justificación (al pensamiento se accede a través del discurso, el pensamiento no puede dissociarse del discurso); y, por otra, se trata de una composición de relaciones que alcanza el discurso filosófico en general, no solo de Foucault, sino también el discurso filosófico tal como se presenta en la cultura occidental. Tres inflexiones reclaman atención: la crítica como modo de ser del pensamiento, como operador del pensamiento y como modo de ser de la filosofía.

Modo de ser del pensamiento

Muerde a Foucault la cuestión ¿cómo pensar en la actualidad? cuando, en su desafío militante, intenta salir de una filosofía que se da como tarea fundar todo saber y el principio de toda significación sobre un sujeto soberano –marca dominante de la filosofía europea en la primera mitad del siglo XX–. Dice, en 1980:

“Yo he ensayado salir de la filosofía del sujeto haciendo una genealogía del sujeto, estudiando la constitución del sujeto a través de la historia que nos ha conducido al concepto moderno de sí (*soi*). Esto nunca ha sido una tarea fácil, pues la mayor parte de los historiadores prefieren una historia de los procesos sociales y la mayor parte de los filósofos prefieren un sujeto sin historia” (2013, p. 35).

El proyecto reclama las relaciones subjetividad y discurso de verdad. La historicidad del sujeto en relación con la historia de la verdad, de un sujeto que se constituye en el interior de la misma historia de la verdad, recomponiéndose, refundándose sin cesar, es planteada pronto y abiertamente por Foucault (La verdad y las formas jurídicas, 2001a, p. 1407). Si el sujeto es despojado de su soberanía no es para trasladarla al imperio de un tipo de historia que, determinista, lo fijaría como una forma monolítica, invariable, repetible, y como punto natural de partida (sociedad, estado, etc): la soberanía se borra del pensamiento de Foucault como un grotesco grafismo en la orilla del mar. Del estatuto del sujeto, Foucault hace varias formulaciones y, a partir de 1980, las sitúa bajo la forma “subjetividad y verdad». Reinscribiendo las relaciones subjetividad y verdad en el interior del campo de la filosofía, las devela como la cuestión clave de su historia, o al menos como uno de sus problemas importantes, donde se trata de dar cuenta de la tensión que aparece al establecer una relación entre sujeto y verdad, dos formas heterogéneas e

inconmensurables. Tres maneras de plantear la cuestión se vislumbran —la primera va de Platón hasta Kant, la segunda, de Kant hasta la actualidad y la tercera es propia de la actualidad—:

La primera forma filosófica (...) es la cuestión de la posibilidad de una verdad para un sujeto general. La segunda forma, que llamo positivista, consiste en interrogarse sobre la posibilidad de decir verdaderamente sobre la subjetividad. Y la tercera forma, que se llamaría, si quieren, histórico-filosófica, es la de preguntarse cuáles son los efectos sobre esa subjetividad, de la existencia de un discurso que pretende decir la verdad sobre ella (Foucault, 2014, p.14).

150

“Positivista”, la segunda forma marcó los trabajos de Foucault hasta finales de la década de los años setenta, ahí se trataba de analizar “¿a partir de qué prácticas y a través de qué tipos de discurso se ha ensayado decir la verdad sobre el sujeto?” (sujeto loco, sujeto enfermo, sujeto delincuente, etc.). Seguidamente, enfoca su trabajo en la tercera forma: el discurso de verdad que, bajo ciertas formas culturalmente tipificadas y aceptadas, el sujeto es susceptible y capaz de decir sobre sí mismo, es decir, el análisis de los discursos verdaderos que el sujeto sostiene y manifiesta sobre él mismo; análisis histórico-crítico de las prácticas del decir-verdadero sobre sí mismo (*cf.* Foucault, 2009a). Los análisis del estatuto del sujeto reclaman dos fases: las condiciones de existencia de los discursos de verdad sobre el sujeto (juego de las técnicas de dominación) y las condiciones de existencia del discurso de verdad que el sujeto es susceptible y capaz de decir sobre sí mismo (juego de las técnicas de sí). En el estudio de la genealogía del sujeto hay que considerar ambas: “el punto de contacto, donde [la manera a través de la cual] los individuos son dirigidos por otros se articula sobre la manera a través de la cual ellos se conducen a sí mismos, es lo que, creo, puedo llamar “gobierno»” (Foucault, 2013, pp. 38-39). En la noción de gobierno, tres haces de relaciones se articulan: subjetividad, verdad y poder —de los otros y de sí—. Tres haces de relaciones que constituyen una noción de pensamiento.

En la necesidad histórico-filosófica de salir de una filosofía del sujeto soberano, el pensamiento es mordido por la cuestión “¿qué significa pensar?», ¿cómo pensar en la actualidad? El pensamiento, pensándose a sí mismo, reclama imperativamente una redefinición de la noción de pensamiento. Ni entidad, ni substancia, ni facultad, ni conciencia, el pensamiento es concebido como un azaroso proceso de composiciones de relaciones móviles en incesantes transformaciones irregulares, relaciones no

de elementos, sino de multiplicidades sustantivas. El pensamiento no es un lugar donde vendrían a alojarse unas relaciones de multiplicidades, es otra cosa distinta del lugar al que vienen a depositarse y superponerse, como en una simple superficie de inscripción, un juego de verdad, unas relaciones de poder, unas formas de subjetividad, instaurados de antemano. El pensamiento es una práctica determinada y definida por cierto tipo de relaciones que ni emergen ni existen antes de su composición –así como las relaciones de los tres haces que componen el pensamiento no preexisten, tampoco el pensamiento preexiste a ellas. El pensamiento no es el símbolo de otra cosa silenciosa y escondida que habría que develar: no hay “esa nervadura ideal que reaparece totalmente o en parte desde que se la piensa». No se puede pensar no importa qué: no es fácil pensar algo nuevo; no es suficiente abrir los ojos, o tomar conciencia, para que, a ras del suelo, los pensamientos develen su claridad; los hombres piensan bajo la positividad de un montón complejo de relaciones. Escribe Foucault:

Por “pensamiento», entiendo lo que instaura, en diversas formas posibles, el juego de lo verdadero y de lo falso y que, por consiguiente, constituye al ser humano en sujeto de conocimiento; lo que funda la aceptación o el rechazo de la regla y constituye al ser humano como sujeto social y jurídico; lo que instaura la relación consigo mismo y con los otros, y constituye al ser humano como sujeto ético (...). En este sentido, el pensamiento es considerado como la forma misma de la acción (...) (Primer prefacio a *El uso de los placeres*, Foucault, 2001b, pp. 1398-1399).

151

El pensamiento se define como aquello que instaura formas de la verdad, matrices de comportamiento y formas de subjetividad; y como aquello que, a partir de esas instauraciones, constituye al ser humano en sujeto de conocimiento, en sujeto socio-jurídico y en sujeto ético, tres modalidades de sujeto derivadas de la composición de relaciones recíprocas con unos determinados objetos³. Definido así, el pensamiento es la forma de las acciones, en cuanto que estas se efectúan implicando los tres haces referidos. Mas también dice Foucault:

Lo que distingue el pensamiento (...) es sobre todo lo que permite tomar rechazo respecto a esta forma de hacer y actuar, de dársela como objeto de pensamiento y de interrogarse sobre su sentido, sus condiciones y sus fines. El pensamiento es la libertad respecto a lo que uno hace, el movimiento por

³ Estas composiciones están cerca de aquello que en *La arqueología* se denomina función enunciativa, donde, a partir de relaciones de relaciones, se instauran –como derivadas–, unas posiciones del sujeto, unos objetos, unos conceptos y unas estrategias.

el cual uno se desata de aquello, uno lo constituye como objeto y uno lo define como problema (Polémica, política y problematizaciones, Foucault, 2001b, p. 1416).

152

Dos acepciones de la noción de pensamiento parecen emerger y converger mutuamente: el pensamiento como formación histórica o cultural, que constituye los haces de relaciones saber, poder, subjetividad, e instaura en la misma operación la formas de sujeto; y el pensamiento como acto de pensar el propio pensamiento que, desde su propia subjetividad, efectúa el filósofo, operando su propia transformación, su libertad. El pensamiento es la forma de las acciones y también es aquello que permite al sujeto separarse de lo que hace, dándose su hacer como objeto y campo de posibilidad de su libertad; pero, ¿cómo establecer sin fricciones una circulación entre un sujeto constituido en y por el pensamiento y un sujeto que se distancia de las formas de su acción para flexionarlas, criticarlas, transformarlas, sin devenir en un sujeto soberano de sus problemas y sin salirse del contexto histórico al que pertenece? Los actos de re-flexión del sujeto no son “toma de conciencia», la distanciamiento que se opera no designa la posibilidad de situarse en el “afuera” de la actualidad a la que se pertenece, sino que indica el nudo que ata una pertenencia a la actualidad con una reflexión –reflexión situada bajo las condiciones móviles de las relaciones efectivas de esa misma actualidad–. “El sujeto no encontrará cómo tomar sus distancias en relación con su actualidad, si esta no hubiera, antes que él, recorrido e investido una distancia que la separa de ella misma (...) si el pensamiento no hubiese suscitado ni afrontado zonas de incertidumbre” (Potte-Bonneville, 2004, p. 256). Las problematizaciones y las reflexiones no son la soberanía de un sujeto, pertenecen a su actualidad, emergen en bajos fondos irracionales; puesto que la actualidad, o lo real, no es un sistema racional y homogéneo de estructuras: “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 (...)” (Foucault, 2014, p. 247). *Logos* no hay en lo real, las prácticas humanas se sostienen en su economía por sus desajustes, no corresponden jamás a los sistemas de racionalidad que se les presenta o pretenden imponerse. Lo real designa *multiplicidades* –sustantivas y efectivas–; lo real no conforma un sistema que, programáticamente, ordene y de sentido a las relaciones que lo constituyen: “un lance de dados», “la mano de hierro de la necesidad que sacude el cuerno del azar». Lo real o la actualidad rueda envuelto en sus relaciones irregulares, entrecruzadas, desajustadas, con sus tensiones y fricciones, y es en esos desajustes donde emergen las incertidumbres, los

enrarecimientos, las problematizaciones a las que el sujeto no puede escapar. Abocado a las incertidumbres que comprometen su propia existencia y su necesaria operación, el sujeto intenta ajustar de otro modo, redistribuir de otro modo, las relaciones que lo constituyen –juego de libertad–, y las enfrenta a través del juego de su subjetividad. Las problematizaciones, las reflexiones del sujeto son parte de la historia, cuando se intenta pensar de otro modo, encontrar otra posibilidad, esa posibilidad hace parte de la historia, se escapa a cierto modelo de relaciones al sustituirlo por otro, pero, “usted no escapa a su historia cuando hace esto, usted hace su historia” (2015, p. 120).

Si el pensamiento –como la actualidad, o lo real– en su constitución es irracional, esto no implica que los hombres no piensen; se trata de algo así como una imagen impensada del pensamiento que es la matriz de los pensamientos que los hombres hacen efectivos en el momento de actuar. Los hombres cuando actúan piensan positiva y efectivamente, ahí ponen en acto las obligaciones de unos regímenes de verdad, las constricciones de unas matrices de comportamientos, los imperativos de unas formas de subjetividad, instaurados por el mismo pensamiento. Los hombres son seres pensantes, puesto que es a través del pensamiento que se busca y se efectúa el juego de la verdad, se aceptan o rechazan las obligaciones, la normatividad, las leyes, y se tienen relaciones consigo mismo y con los otros. Se entiende por pensamiento no solamente las formulaciones teóricas de la ciencia, de la filosofía, el conocimiento científico, sino también la forma de todas las maneras de actuar de los individuos, sus maneras de decir, de conducirse, el pensamiento está tanto en los comportamientos humanos como en las instituciones: “no creemos que hay, por una parte, el análisis de los comportamientos y, por otra, la historia de las ideas; para nosotros, hay pensamiento en todo” (Edad de oro de la *lettre de cachet*, Foucault, 2001b, p. 1170). El pensamiento es cazado no bajo la perspectiva de lo que la gente piensa en oposición a lo que hace, sino en aquello “que piensan cuando hacen lo que hacen». Se trata de analizar el sentido que los hombres dan a su propia conducta, el modo como integran su conducta en las estrategias generales, el tipo de racionalidad que reconocen en sus diferentes prácticas, en sus instituciones, sus modelos y sus conductas (*cf.* 2015, p. 84). Así, las reflexiones de los filósofos tienen tan fuertes nexos con sus biografías como las problematizaciones anteceden al sujeto que las reflexiona. Refiriéndose a las elecciones políticas de Heidegger, Foucault plantea que la clave de la actitud política y personal del filósofo no se encuentra del lado de sistema de ideas, en su discurso, sino del lado de su vida filosófica, en su *êthos*. Y manifiesta de sí mismo: “(...) 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” (Sexo, poder y la política de la identidad, 2001b, p. 1566).

La noción de pensamiento compuesta por Foucault, en sus últimas experiencias (impronta de las relaciones saber, poder y subjetividad), es una profundización recia en aquello que, en los años sesenta, denomina formación histórica, o positividad (impronta del saber), y en aquello que, en la década siguiente, denomina dispositivo (impronta del saber-poder). De sus estudios como la empresa de develar una especie de inconsciente de la cultura, habla en la década de los años sesenta; luego va a descubrir que ese inconsciente de la cultura es lo que, a partir de los años ochenta, puede denominar (sin más confusiones) pensamiento.

El pensamiento, en la época moderna, tiene por modo de ser la crítica. Entre la gran empresa kantiana y las pequeñas actividades técnico-polémicas que portan el nombre de crítica, Foucault sitúa el enclave de la composición de su noción de crítica:

154

(...) me parece –dice– que ha habido en el Occidente moderno (fechado groseramente, empíricamente, a partir de los siglos XV-XVI) una cierta manera de pensar, de decir, también de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que se sabe, con lo que se hace, una relación con la sociedad, con la cultura, también una relación con los otros, y que podríamos llamar, digamos, la actitud crítica (2015, p. 34).

Una manera de pensar, es decir, de sentir, de decir, de obrar, de conducirse con los otros y consigo mismo, un *êthos*, también una manera de relacionarse con la verdad, designa la actitud de crítica: “hay algo en la crítica que tiene parentesco con la virtud (...) actitud crítica como virtud general” (2015, p. 35). Si históricamente la crítica no es una unidad, si parece conducida a la dispersión y dependencia, si existe en relación con otra cosa distinta de ella misma como “(...) un instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, una mirada sobre un dominio al que quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer (...)” (2015, p. 34), ¿cómo puede perfilarse como actitud? Solo puede ser actitud en cuanto que afirma la autonomía de su propio imperativo anclado en su constitución. La crítica deviene en un modo de ser, en un evento del pensamiento como efecto de desajuste de otro acontecimiento histórico; una singularidad histórica pliegue de otra y en reacción polar frente a esta (en siglos XV – XVI). Tras siglos de pastoral, el cristianismo desarrolló la idea de que todos los hombres, cada individuo, cualquiera que sea su estatuto, durante toda su existencia, en todos los detalles de su vida, debía ser gobernado y debía dejarse gobernar por

otro –a quien está atado por una relación de obediencia– en función de su salvación: un arte de dirigir las conciencias, un arte de gobernar la conducta de los hombres, se instauró. Si bien ese arte durante siglos se limitó en las fronteras de la pastoral, a partir del siglo XV, y de la Reforma, sufrió una gran explosión, se desmultiplicó en diferentes dominios que desbordaron lo religioso. Esta preocupación por la gubernamentalización, enfatiza Foucault, no puede ser disociada de la cuestión perpetua de “¿Cómo no ser gobernado así, por ése, en el nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no así, no para eso, no por ellos?” (2015, p. 37). La actitud crítica es la compañera y la adversaria de las artes de gobernar. “No ser de tal modo gobernado», es una especie de forma cultural general, actitud ética, moral y política, en relación directa con el gobierno de los hombres a través de la verdad. Dice Foucault: “(...) yo tendría la arrogancia de pensar que esta definición (...) no es muy diferente de la que Kant daba: no la definición de la crítica, sino justamente de algo diferente (...). Lo que Kant describía como la *Aufklärung*, es lo que yo intentaba hacer un momento describir como la crítica, como esa actitud crítica (...)” (2015, pp. 4-41). La cercanía: Foucault resalta, del artículo de Kant, la *Aufklärung* definida con relación a un estado de minoría de edad de la humanidad, estado sostenido mediante cierta dominación; minoría definida como incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro; incapacidad definida por una correlación entre una autoridad que se ejerce y que mantiene autoritariamente a la humanidad en ese estado de minoría, lo que Kant llama falta de decisión y de coraje. Por consiguiente “(...) esta definición de la *Aufklärung* no va a ser simplemente una especie de definición histórica y especulativa; habrá en esta definición de la *Aufklärung* algo que sin duda resulta un poco ridículo llamar predicación, pero es en todo caso un llamado al coraje (...)” (2015, p. 41). Incitación a tener el coraje de “no ser gobernado de esa forma», incitación a redistribuir de otro modo las relaciones entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros: “*sapere aude*», consigna y divisa de la *Aufklärung*. Se entiende entonces el título del último curso de Foucault: *El coraje de la verdad*.

Un “claro” en su propio bosque. El pensamiento, cuando desembosca desde Kant la cuestión ¿cómo pensar en la actualidad?, se muestra a sí mismo la crítica como su modo de ser y como su operador. Foucault dice, respecto al texto de Kant: “yo creo (...) poderme amarrar a él. Es un texto para mí un poco blasón, un poco fetiche (...). Ese texto, si quieren, tiene a la vez relación con lo que yo hablo, y yo quisiera también que la manera como yo hablo tenga cierta relación con él” (2008, pp. 8-9). Foucault encuentra las condiciones para darse la actualidad como objeto de reflexión y como

pertenencia constitutiva, entonces puede plantear, sin más “confusiones” y con modestia histórica, la forma del pensamiento y sus funciones. Del texto de Kant al discurso de Foucault, y del discurso de Foucault al texto de Kant la relación es indisociable y localizable en la modernidad como evento histórico, como actitud crítica. En la conferencia “¿Qué es la Ilustración?”, Foucault vuelve al mismo texto (aunque efectivamente no ha dejado de visitarlo); seguidamente a su situación y contextualización, se aplica a examinar la modernidad como actitud:

Refiriéndome al texto de Kant, yo me pregunto si no se puede ver la modernidad más como una actitud que como un período de la historia. Por actitud, quiero decir un modo de relación respecto a la actualidad; una elección voluntaria que es hecha por algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco sin duda, como lo que los griegos llamaban *êthos* (¿Qué es la Ilustración?, 2001b, p 1387).

156 “Actitud de modernidad” es la forma que toma la actitud crítica, modernidad como modo de ser del pensamiento actual; una experiencia histórica-crítica que, por un lado, constituye una forma del pensamiento y, por otro, hace de ese mismo pensamiento su operador (“divisa y consigna”). Mas, ¿qué entiende Foucault por experiencia? El término experiencia recorre su obra, y de acuerdo con sus desplazamientos teóricos y nocionales, se va dotando de diferentes sentidos y funciones, hasta convertirse en una noción mayor y recurrente en sus discursos. Confusamente, la noción aparece desde sus primeros escritos, está presente en su introducción a la traducción de *El Sueño y la existencia* de Binswanger (1954), donde el enfoque de una perspectiva fenomenológica hace del sueño una “experiencia onírica», que se articula con una experiencia existencial y cultural, en función de una crítica a las prácticas psiquiátricas; pero, rápidamente aparece la necesidad de desplazar ese sentido de experiencia hacia otra tarea: “(...) sacar a la luz el dominio donde la formación, el desarrollo, las transformaciones de las formas de experiencia pudieron haber tenido su lugar, es decir, una historia del pensamiento” (Primer prefacio a *El uso de los placeres*, Foucault, 2001b, p. 1398). Bajo el signo de una “historia del pensamiento”, Foucault inscribe sus investigaciones y su enseñanza⁴. Se ha de tener en cuenta que

⁴ La cátedra detentada por Foucault en el Collège de France tenía por título “Historia de los sistemas de pensamiento», mas, con frecuencia, Foucault prefería llamarla “historia del pensamiento», especialmente cuando la relacionaba con su empresa investigativa (por ejemplo, en el primer prefacio escrito para *El uso de los placeres*).

“historia del pensamiento”, o “historia crítica del pensamiento”, es sinónimo de “ontología histórica de nosotros mismos”, cuestión que envuelve las problematizaciones: ¿Qué es nuestra actualidad?, ¿qué somos nosotros mismos en tanto que hacemos parte de la actualidad?, ¿cuál es el objetivo de nuestra actividad filosófica en la medida en que pertenecemos a nuestra actualidad? (cfr. 2015, p. 84). Sin titubeos, lo que ése lee en *El uso de los placeres* alcanza todo su trabajo:

Los estudios que siguen, como otros que yo había emprendido antes, son estudios de “historia”(…) mas no son trabajos de “historiador” (...) son (...) el protocolo de un ejercicio que ha sido largo tiempo, tanteo y que frecuentemente ha tenido necesidad de retomarse y de corregirse. Era un ejercicio filosófico: su apuesta era saber en qué medida el trabajo de pensar su propia historia puede librar el pensamiento de lo que él piensa silenciosamente y permitirle pensar de otro modo (1984, pp.16-17).

La historia del pensamiento es un análisis histórico de lo que Foucault llama “focos de experiencia”, es decir, las articulaciones de unas formas de saber posible, de unas matrices normativas de comportamiento para los individuos y de unos modos de existencia virtuales para los sujetos posibles (2012a, p. 4). Los análisis de los “focos de experiencia” son los análisis del pensamiento mismo tomado como experiencia histórica: “(...) tomar en cuenta una experiencia como una singularidad histórica es tratar la experiencia como una correlación de un dominio de saber de un tipo de normatividad, de un modo de relación del individuo consigo mismo y con los otros” (Primer prefacio a *El uso de los placeres*, 2001b, p. 1398). La experiencia del pensamiento comporta una doble dimensión:

(...) a la filosofía hay que preguntar cómo es posible que el pensamiento tenga una historia; y a la historia, hay que pedir que produzca bajo los aspectos concretos (...) las diversas formas del pensamiento. ¿Cuál es el precio, para la filosofía, de una historia del pensamiento? ¿Cuál es el efecto, en la historia, del pensamiento y de los eventos que le son propios? ¿Cómo las experiencias individuales o colectivas proceden de las formas singulares del pensamiento, es decir, lo que constituye al sujeto en sus relaciones con lo verdadero, la regla, consigo mismo? (Primer prefacio a *El uso de los placeres*, Foucault, 2001b, pp. 1399-1400).

El precio para la filosofía sale a la luz: la desaparición de su sujeto soberano; el efecto en la historia se ve claramente: las representaciones (económicas, sociales, políticas) son derivadas del pensamiento, y

no instancias fundadoras del pensamiento. Tanto las experiencias históricas como las experiencias subjetivas proceden de las formas del pensamiento. Tres principios conducen la historia del pensamiento. Primero, irreductibilidad del pensamiento: las formas singulares de la experiencia pueden estar vinculadas con estructuras universales (por ejemplo, la libertad natural del hombre) y con determinaciones concretas de la existencia social (por ejemplo, el mercado), sin embargo, ellas no son las que dan lugar a las experiencias: “No hay experiencia que no sea una manera de pensar y que no pueda ser analizada desde un punto de vista de una historia del pensamiento (...)” (Primer prefacio a *El uso de los placeres*, Foucault, 2001b, p, 1399). Segundo, singularidad de la historia del pensamiento: el pensamiento tiene su propia historia, lo que no implica que esté desprovisto de vinculaciones con formas universales o determinaciones sociales, pero sostiene con ellas relaciones complejas cuya especificidad se encuentra en los eventos del pensamiento. Tercero, el pensamiento como actividad crítica: se entiende la crítica como análisis de las condiciones históricas, según las cuales se constituyen las relaciones con la verdad, con la regla y con uno mismo, por consiguiente la crítica no asume fronteras infranqueables ni describe sistemas cerrados, sino que considera las singularidades históricas como transformables, y estas transformaciones “(...) no pueden efectuarse más que por un trabajo del pensamiento sobre él mismo: lo que sería la historia del pensamiento como actividad crítica” (Primer prefacio a *El uso de los placeres*, Foucault, 2001b, p. 1399). La experiencia crítica es el trabajo del pensamiento –sobre sí mismo–: se desembosca a sí mismo y ensaya cambiarse; se distancia de lo que hace el sujeto para darse ese hacer como objeto de reflexión y transformación; práctica de libertad. Se ve entonces cómo la crítica es a la vez modo de ser y operador del pensamiento. En una conocida entrevista con Trombadori (1980), Foucault manifiesta:

Yo tengo plena conciencia de desplazarme siempre cada vez con relación a las cosas en las que me intereso y con relación a lo que ya he pensado. No pienso jamás exactamente la misma cosa, porque mis libros son para mí experiencias (...). Una experiencia es alguna cosa de la cual uno mismo sale transformado (...). Yo soy un experimentador y no un teórico (En Foucault, 2001b, pp. 860-861).

Operador del pensamiento

Intensa gravedad alcanza el pensamiento como experiencia a partir de 1978, cuando Foucault explícita y conceptualiza la crítica. No obstante, no es a partir de ese momento que accede a esta; crítica es lo que había hecho

siempre, la crítica ya era la forma de su pensamiento, y, ¿cómo no habría de serlo, si Foucault perteneció siempre a su actualidad?⁵ El *Nacimiento de la clínica* (Foucault, 1963), atisba aquello que quince años de experiencias mostrarán como modo de ser del pensamiento: “Es muy probable que nosotros pertenezcamos a la edad de la crítica (...). Para Kant, la posibilidad de una crítica y su necesidad están atadas, a través de ciertos contenidos científicos, al hecho que hay conocimiento. En nuestros días, ellas están atadas (...) al hecho que hay lenguaje (...)” (2009b, pp. 13-14). En la misma época, con la actitud militante que lo habitó, en su apuesta un poco confusa de borrar el sujeto soberano y las formas culturales que le están asociadas, ve en la literatura moderna la posibilidad de refundar de otra manera las prácticas del pensamiento; un esbozo particular de la crítica sobrevuela. En 1964, en las conferencias *Literatura y lenguaje* (publicadas en el siglo XXI, junto a otros textos, bajo el título *La grande étrangère. À propos de littérature*), considera que, a partir de fines del siglo XIX, emerge un tipo de crítica inédito que apunta a establecer con relación a la literatura un tejido discursivo objetivo y justificable en cada uno de sus puntos; se trata de una crítica que pone el problema de sus fundamentos en el orden de la positividad, una crítica que se aleja de una supuesta lectura matinal, de una mejor lectura que serviría de puente aclaratorio y explicativo, entre la obra y un lector común; puesto que en el acto de escritura es en un lenguaje segundo, tan legítimo como el primero –materia de la crítica–; se trata de un pensamiento segundo que emerge como un evento singular en la operación de pliegue y despliegue del lenguaje (*cf.* Foucault, 2013b, p.109). En su juego, bajo la luz solemne de una “nueva aurora», Foucault encara una crítica radical contra la antropología kantiana y las ciencias humanas. Pero, ¿no es acaso la solemne muerte del hombre la última escena de una dramatización crítica montada sobre el sujeto cartesiano, en el escenario que va de Kant a Nietzsche? Con esa línea de fuga, en *Las palabras y las cosas*, se lee:

159

La antropología constituye posiblemente la disposición fundamental que ha comandado y conducido el pensamiento filosófico después de Kant hasta nosotros. Esta disposición (...) está en camino de disociarse bajo nuestros ojos, pues, nosotros comenzamos a reconocerla, a denunciarla bajo un modo de *crítica*, a la vez olvido de la abertura que la ha vuelto posible, y

⁵ No son pocos los análisis hechos sobre el estatuto de la “crítica” en Foucault. Una constante parece marcarlos: la lectura que, a partir de 1978, hace Foucault del artículo de Kant *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, como si antes no hubiese traza alguna de la actitud crítica, por ejemplo, la introducción a *Qu’est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*, por D. Lorenzini y A. Davidson, Paris : Vrin, 2015; F. Gros, “Foucault et la leçon kantienne des Lumières”, en *Lumières*, No 8, 2006, pp. 159-167.

obstáculo terco que se opone obstinadamente a un pensamiento próximo (1966, p. 353).

160

Un doble desplazamiento en el interior de la crítica se hace efectivo en el correr de la década de los años setenta: primero, la crítica deja de ser una inflexión solemne del lenguaje para devenir en la crítica que intenta atrapar en su emergencia misma el saber-poder y, seguidamente, después del medio día de la misma década, deviene en el pliegue de un modo de ser que abre modestamente la posibilidad de contornear nuestra propia actualidad. Aquí empieza “el verdadero trabajo del historiador del presente». Foucault puede entonces reconocer que la cuestión de la muerte del hombre fue mal planteada, con ligereza y confusamente, destaca dos aspectos: primero, el no haber podido reconocer que las ciencias humanas solo eran un tipo de experiencia cultural general que habría tratado de constituir una nueva subjetividad a través de la operación de reducir “el hombre” a un sujeto y un objeto de conocimiento; y segundo, en relación con lo anterior, no reconocer que en la historia, los hombres no han cesado de “desplazar continuamente su subjetividad, de constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes y que no tendrían jamás fin (..). Hablando de la muerte del hombre, de modo confuso, simplificador, eso era lo que yo quería decir (...)” (El libro como experiencia, Foucault, 2001b, p. 894).

Cuando Foucault logra reconocer que la reducción antropológica solamente ha sido una escena, un episodio de las formas de subjetividad y que la genealogía del sujeto demanda una amplia longitud histórica de incesantes transformaciones, *los nuevos amaneceres se borran*. La solemnidad con que un discurso filosófico reflexiona el presente aparece como un estigma: el momento en que se vive es modesto, no es un tiempo fundamental de la historia donde la noche negra termina y todo recomienza (recordemos una de las citas que abren estas páginas). Cuando el pensamiento deambulaba por esas sendas solemnes, las nociones de “represión” y “exclusión” del discurso, “violencia” del poder e “instituciones», “transgresión», “afuera” del pensamiento, centelleaban. Recordamos: *Historia de la locura* –exclusión de la locura–; *El orden del discurso* –violencia y exclusión que ejerce el discurso–; primer curso en el Collège de France, *Lecciones sobre la voluntad de saber* –exclusión del saber trágico y exclusión del sofista–; segundo curso, *Teorías e instituciones penales* –“sistema de represión” como categoría de análisis–; las series de conferencias y artículos sobre literatura (Bataille, Sade, Blanchot, Flaubert) y el (abortado) libro sobre Manet.

En una operación re-flexiva, plegando sobre sí mismo la crítica, el pensamiento trabaja poniendo en cuestión ciertas nociones empleadas en

los análisis pasados. Después de casi dos décadas, el pensamiento descubre que su empresa y operación eran aquellas que había venido haciendo – constituidas y pertenecientes a la actualidad–: una experiencia, un ensayo constante de transformación de *sí*. Las nociones de exclusión, represión, transgresión, violencia, institución, son borradas. Dice Foucault, en el curso *La sociedad punitiva* (2013c): “Así, el objeto lateral y permanente de este curso será una crítica de esta noción de exclusión (...). Esta noción de *exclusión* me parece, de entrada, muy abierta y, sobre todo compuesta y artificial. Yo lo digo en cuanto que, yo mismo la he usado y, posiblemente abusado” (2013c, p. 7). Una serie de nociones son sustituidas por la noción saber-poder (dispositivo de poder); luego, esta misma noción será desplazada hacia la noción verdad-gobierno. La noción de ficción que, en el curso de 1970-71, funciona como un eco de algunas voces de Nietzsche, deviene, cinco años después, en algo diferente, se aplicará a todo tipo de discurso, mientras no haya marcado lo real, mientras no se haya incorporado en las prácticas humanas (Foucault dirá de sí mismo que no ha escrito jamás nada que no sean ficciones). En el caso de la verdad, se descubre la imposibilidad de un “afuera»; puesto que: “(...) se está siempre en el interior. El margen es un mito. La palabra de afuera es un sueño que no se cesa de reconducir (...) ellos se forman y funcionan en el dispositivo de poder” (Extensión social de la norma, 2001b, p. 75). En *El gobierno de los vivos* (1980-1981), Foucault hace una “confidencia»:

161

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 (...), no hay que leerlo jamás como el plano de un edificio permanente (...) mis posiciones teóricas no cesan de cambiar (...). Digamos que yo soy un teórico negativo (2012a, pp. 74-75).

Se entiende por desplazamiento los movimientos por los cuales no se está más en el sitio donde uno se encontraba antes –la formulación es particular. No se trata de movimientos que, a partir de una posición presente, proyecten una nueva situación donde uno se ubicaría después de algunos avatares; tampoco se trata de un movimiento que yendo del pasado al presente daría cuenta de la perfección alcanzada, el desplazamiento no comporta signo alguno de progreso. El desplazamiento señala la operación de distanciarse y sustituir una posición sostenida en el pasado que ha devenido insostenible en el presente para el pensamiento. El desplazamiento se aleja de aquella posición enraizada en un sistema teórico que, estableciendo

cierta coherencia entre sus proposiciones, se aplique al unísono a cualquier campo posible de análisis. La teoría se afirma y se fija; el desplazamiento es movimiento crítico y ensayo sin fin. Si desde el enfoque de los análisis, Foucault se considera “un positivista feliz”, desde el enfoque del sistema teórico dice: “yo soy un teórico negativo». No hay un sistema teórico de Foucault, y no lo hay porque efectivamente jamás fue construido; puesto que: “mi problema –dice– es hacer yo mismo, e invitar a los otros a hacer conmigo, a través de un contenido histórico determinado, un experiencia de lo que nosotros somos (...) una experiencia de nuestra modernidad tal que nosotros salgamos transformados” (El libro como experiencia, 2001b, p.863).

Un modo de ser de la filosofía

“¿Podría usted retomar su análisis si hiciese una exposición sobre Sócrates y su tiempo?”, interroga Gouhier, al término de la conferencia ¿Qué es la crítica? (1978). La pregunta caza en la noción de crítica –expuesta por Foucault– una categoría que recorrería la filosofía en su historia. Entre dificultades y titubeos, el interrogado responde:

162

Este es, en efecto, el verdadero problema (...). Pero esta cuestión de la *Aufklärung* que es, creo, completamente fundamental para la filosofía occidental desde Kant, me pregunto si no barre de alguna manera toda la historia posible y hasta los orígenes radicales de la filosofía. De manera que el proceso de Sócrates creo que puede ser interrogado válidamente, sin ningún anacronismo, pero a partir de un problema que es y que ha sido, en todo caso, percibido por Kant como siendo un problema de la *Aufklärung* (En Foucault, 2015, p. 64).

El fárrago no extraña en ese momento –a pesar del carácter retrospectivo de la arqueología y la genealogía, en función siempre de un problema contemporáneo–, Foucault no ha explorado aún posibilidad de lanzar la crítica hacia los orígenes de la filosofía; pero muy pronto se concentrará en ello y sus análisis no van a desdecir la respuesta dada. La filosofía como crítica será objeto de un trabajo genealógico a partir del acto de interrogar los efectos del poder de la verdad y la verdad del poder en relación con los procesos de subjetivación. Así, por ejemplo, en 1983, en la conferencia *La cultura de sí* (Universidad de California), introduce sus análisis sobre la cuestión de la preocupación de sí, en la antigüedad, a partir del artículo de Kant *Was ist Aufklärung?*, después de haber hecho algo análogo respecto a la *parrêsia* en el curso *El gobierno de sí y de los otros*; en 1984, estudiará el coraje de la verdad en Sócrates, y en el cinismo, como su extrema

manifestación. La aparición de la crítica se situará en la raíz de la tradición filosófica, en las entrañas de las reflexiones griegas sobre la verdad y en sus prácticas de veridicción. En el seminario *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, dice:

(...) la problematización de la verdad que caracteriza tanto el final de la filosofía presocrática como el comienzo del tipo de filosofía que todavía hoy es la nuestra, tiene dos aspectos principales (...) en una parte que tiene que ver con la determinación de cómo asegurar que una afirmación es verdadera, tenemos las raíces de la gran tradición de la filosofía occidental, a la que desearía llamar la “analítica de la verdad”. Y en la otra parte, relacionada con la cuestión de la importancia de decir la verdad, de saber quién es capaz de decir la verdad, y de saber por qué debemos decir la verdad, tenemos las raíces de lo que podríamos denominar la tradición “crítica” en Occidente. Y aquí reconocerán uno de mis objetivos (...) construir una genealogía de la actividad crítica en la filosofía occidental (2004, pp. 212-213).

Hay una tradición crítica, hay una tradición analítica, ambas transitan la filosofía en su historia, desde los griegos hasta la actualidad. De estas dos tradiciones, Foucault hace varias formulaciones⁶ con frecuencia situadas a partir de Kant; mas, en ese seminario del otoño de 1983, después del curso *El gobierno de sí y de los otros*, las dos son concomitantes e inmanentes al origen de la filosofía. Una redefinición de la noción de filosofía entonces es inminente. Interrogando la noción de filosofía, el pensamiento no se distancia de la cuestión ¿cómo pensar en la actualidad? Protocolo: primero, para Foucault, la filosofía es un tipo de expresión propio de la cultura occidental, que no sólo es inseparable de la cuestión de la verdad, sino que se define con relación a la producción y la manifestación de la verdad. Segundo, lo real de la filosofía no radica en aquella realidad a la cual se refiere el discurso, o de la cual pretende decir su verdad, y con la cual supuestamente se debería confrontar; tampoco está en el índice de un posible criterio que conduzca el test que va a determinar si tal discurso dice la verdad o no. Interrogar lo real de la filosofía “(...) es preguntarse qué es, en su realidad misma, la voluntad de decir la verdad, esa actividad de decir la verdad (...)” (Foucault, 2008, p. 238). Lo real de la filosofía se sitúa en la práctica de una voluntad de verdad, de un poder de verdad, de un gobierno a través de la verdad. Jamás filósofo

⁶ Cuando Foucault encara abierta y directamente la cuestión de la verdad, se plantea dos vías posibles en el análisis filosófico, por ejemplo, en *Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970-1971) y en *La verdad y las formas jurídicas* (1973) presenta una bipolaridad entre una historia interna de la verdad, indexada al modelo de las ciencias, y una historia externa de la verdad, indexada a la voluntad de saber.

alguno ha dicho la verdad de lo real; puesto que lo real no es racional (como consideramos anteriormente). La filosofía puede tocar lo real, ser actividad real en lo real en su dimensión de práctica, y no en el contenido de sus discursos de 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). La filosofía entra en lo real al pasar del *logos* 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. Hay una tarea interna y propia de la filosofía, la tarea misma de la filosofía que no es ser sólo *logos*, sino también, y propiamente, *ergon*; práctica de veridicción, acto en el que el sujeto se constituye y se pone en juego en relación con la verdad que profiere: *alethurgia*⁷. En *El gobierno de los vivos*, dice Foucault:

(...) buscando palabras, yo he encontrado una (...). Ἀληθουργία es lo verídico (...) forjando a partir de ἀληθουργία 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 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).

Alethurgia designa la producción y manifestación discursiva o no discursiva de la verdad, es el acto 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, “(...) un procedimiento ritual para hacer aparecer *alêthes*, lo que es verdadero” (Foucault, 2012b, p. 28). En este procedimiento, la inserción del sujeto se denomina acto de verdad, acto en que puede ejercer tres roles —que barren todas las posiciones posibles para un sujeto respecto a la verdad—: operador que hace aparecer la verdad, testigo de la verdad, objeto a propósito del cual se dice la verdad. Las relaciones “subjetividad y verdad” se envuelven en esta noción. La manifestación de la verdad, en la *alethurgia*, está en adjunción con el poder que se ejerce sobre las conductas de los hombres: no hay poder sin *alethurgia*, ni viceversa; sin embargo, esta verdad no es del orden de una utilidad para el poder, se trata de una especie de suplemento un poco excesivo e inútil, que ejerce

⁷ En las interpretaciones del pensamiento de Foucault, hoy es lugar común considerar la *parrêsia* como un tipo de *alethurgia*; ver, por ejemplo, (Lorenzini, D. Revel, A. Sforzini, A., 2013, P. 17). 17.

sus efectos en lo que hacen los hombres y en relación con su “salvación”. La *alethurgia* se sitúa entonces en toda la cultura occidental, en sus más precarias experiencias, en sus más solemnes acontecimientos. Ahora bien, en cuanto que la filosofía es una expresión de la cultura occidental y una producción y manifestación de la verdad, donde el sujeto se inserta en el acto de verdad, la filosofía –desde su *origen*– es un tipo muy particular de *alethurgia*. En el siglo de Sócrates, los griegos han plegado el legendario principio de la preocupación de sí mismo sobre la “verdad” y, en la misma operación, lo han desplegado como “verdadera vida” (Foucault, 2009a, pp.150-151). Bajo este foco, Foucault esboza su lectura de Sócrates y del cinismo en su último curso. El cinismo “(...) hace de la vida, de la existencia, del *bios*, lo que se podría llamar una *alethurgia*, una manifestación de la verdad” (Foucault, 2009a, p. 159). El cinismo no rueda sobre una doctrina teórica ni se desliza en una “analítica de la verdad”: “Esta articulación del decir-verdadero sobre el modo de vida, es un lazo fundamental, esencial, en el cinismo (...) se hace de manera inmediata, sin mediación doctrinal, o en todo caso en el interior de un cuadro teórico bastante rudimentario” (Foucault, 2009a, p. 152). ¡El cínico es un crítico! La materialidad de sus gestos apuestan a un “mundo otro”, que no se podrá alcanzar, en su verdad, sino a través de una redistribución completa de la relación que cada uno tiene consigo mismo. El cinismo es una experiencia histórico-crítica de la vida⁸. Más como una actitud que como una doctrina, el cinismo ha recorrido la historia de Occidente: una historia del cinismo –de Diógenes a nuestros días, hasta Foucault– es posible; los amigos del tonel hacen cuerpo con la historia del pensamiento, con la historia de la subjetividad, con la historia de la verdad-ritual.

165

La *alethurgia* del cinismo y cualesquier tipos de manifestación de la verdad son para Foucault una manifestación ritual. ¿Qué designa la verdad-ritual? *El orden del discurso* designa ritual a la cualificación que deben poseer ciertos individuos para emitir cierto tipo de discurso, para hablar de determinada manera y sobre determinada cosa, en determinadas circunstancias, en cierto lugar y tiempo, es decir, determina la posición que ha de ocupar el individuo para formular determinado tipo de enunciados. Lo ritual define los gestos, los comportamientos y todo el conjunto de signos que deben acompañar determinado tipo de discurso; también fija la eficacia de las palabras, determina el efecto que esas palabras han de producir en

⁸ “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” (Foucault, 2009a, p. 289); una experiencia matriz de la analítica de la verdad; y una experiencia matriz de la crítica.

aquellos que las escuchan, fija los límites de su valor coactivo (*cf.* Foucault, 1971, pp. 41-42). Así, el sujeto de conocimiento no es otra cosa que un individuo cualificado y determinado por la función enunciativa, y bajo las condiciones determinadas de unos tipos de formaciones discursivas que van a dar lugar a la llamada ciencia; la ciencia es cierto tipo de producción de verdad-ritual. En el curso *El poder psiquiátrico* (Foucault, 2003), Foucault abre un paréntesis, señala algunos trazos para una “pequeña historia de la verdad en general», donde identifica dos líneas de estudio. Por un lado, se encuentra, en el fondo del denominado saber científico, la suposición de la existencia de la verdad en todo, en todo lugar y en todo tiempo (a propósito de no importa qué siempre se puede poner la cuestión de la verdad): “(...) tenemos ahí una posición filosófico-científica de la verdad, que está atada a una cierta tecnología (...) de la demostración” (2003, p. 236). A esta tecnología se contraponen otra posición “más arcaica”, una verdad-ritual, una posición de la verdad dispersa, discontinua, interrumpida, una verdad que no se produce ni siempre ni en todo (por ejemplo, la verdad del oráculo de Delfos); una verdad que tiene sus propios portadores legítimos, cualificados, quienes han dicho las palabras que hay que decir, quienes han hecho los rituales que hay que hacer:

“Lo que desearía hacer, lo que he ensayado hacer los años precedentes es una historia (...) de la verdad-evento, de la verdad-ritual, de la verdad-relación de poder, frente y contra la verdad descubierta, la verdad-método, la verdad-relación de conocimiento, la verdad que, por consiguiente, supone y se sitúa en el interior de la relación sujeto-objeto (...) y mostrar cómo esa verdad-demostración, en general identificada en su tecnología con la práctica científica (...) deriva en realidad de la verdad-ritual”. (2003, p. 238)

En la verdad-ritual, la relación sujeto y verdad no es del orden del objeto al sujeto, no es una relación de conocimiento, sino de gobierno. Foucault apunta a mostrar que la verdad científica, o filosófica, no es más que ritual (enmascarado). Esta posición crítica no está lejos de lo que ha dicho en 1971: “La voluntad de saber: tal es entonces el título que yo quisiera dar al curso de este año. A decir verdad, creo que también habría podido darlo a la mayor parte de esos análisis históricos que he hecho hasta el presente. También aquel podría caracterizar aquellos que quisiera hacer ahora” (2011, p.3). En 1980, bajo otra formulación, dice: “Lo que yo quisiera hacer y que sé que no seré capaz de hacer, sería una historia de la fuerza de lo verdadero, una historia del poder de la verdad, una historia, entonces, para tomar la misma idea bajo otro aspecto, de la voluntad de saber” (2012a, pp. 98-99).

La verdad-ritual alcanza su mayor formulación y precisión bajo la noción de *alethurgia*, donde se envuelve tanto la ciencia moderna como toda la filosofía, sea bajo la forma de analítica de la verdad, sea bajo la forma de crítica. No obstante, la emergencia de esta perspectiva ritual, en los análisis, se puede situar en los años sesenta, bajo la forma de la materialidad de lo dicho, de la cosa efectivamente dicha: en *La arqueología*, la función enunciativa cae no sobre las reglas que rigen lo que se podría decir, sino sobre las cosas efectivamente dichas, sobre su materialidad, como blanco de los análisis arqueológicos. Se ve entonces que la crítica, o la experiencia histórico-crítica de la vida, alcanza su real y su actualidad en su hecho crítico, en su materialidad de cosa dicha, y no en su contenido.

Cerramos estas páginas (a manera de conclusión). Se puede considerar que la crítica-alethúrgica, siempre estuvo presente en el pensamiento de Foucault como una línea de fuga que articula (sin constituir un sistema teórico) sus últimas preocupaciones y sus primeras composiciones, y no sólo del lado del discurso, sino también del lado de la práctica de la vida. Su “experiencia histórico-crítica de la vida», por una faz, es un gesto cínico que opone al consenso de la cultura el coraje de una “verdad bárbara”; y, por la otra, pone ante los ojos la “mueca que la filosofía se hace a ella misma». En el interior de la cuestión ¿cómo pensar en la actualidad?, la crítica desplaza el pensamiento de la solemnidad que proclama una “nueva aurora” a la modestia que manifiesta, en el presente, el “cinismo de la cultura vuelto contra ella misma»⁹.

⁹Enfocadas en el curso *El coraje de la verdad*, recientes lecturas de Foucault hacen jugar al cinismo un papel importante en su pensamiento (por ejemplo, (Lorenzini, D. Revel, A. Sforzini, A., 2013). 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 de un cinismo asumido como actitud crítica.*

Referencias bibliográficas

- Binswanger, L. (1954). *La reve et l'existence*. Bélgica : Desclée de Brouwer
- Deleuze, G. (1968) *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Minuit.
- Deleuze, G. (1986) *Foucault*. Paris: Minuit.
- Foucault, M. (1963). *Naissance de la Clinique*. Paris: PUF
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1971) *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1984) *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (2001a). *Dits et écrits I. 1954-1975*. D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange (Eds). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001b). *Dits et écrits II. 1976-1988*. D. Defert, F. Ewald, J. Lagrange (Eds.). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2003). *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*. F. Ewald, A. Fontana, J. Lagrange. (Eds). Paris : Gallimard- Seuil.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. F. Fuentes (Trad.). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2008). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*. F. Ewald, A. Fontana, F. Gros. Paris : Gamillard – Seuil.
- 168 Foucault, M. (2009a). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1984*. Le courage de la vérité. F. Ewald, A. Fontana, F. Gros (Eds). Paris : Gallimard–Seuil.
- Foucault, M. (2009b) *Naissance de la clinique* (8^a ed.). Paris: PUF.
- Foucault, M. (2011). *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971 suivi de Le savoir d'Œdipe*. F. Ewald, A. Fontana, D. Defert (Eds). Paris : Gallimard-Seuil.
- Foucault, M. (2012a). *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*. F. Ewald, A. Fontana, M. Senellart (Eds). Paris: EHESS - Gallimard – Seuil.
- Foucault, M. (2012b). *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*. F. Brion, B. Harcourt (Eds). Belgique: Presses universitaires de Louvain.
- Foucault, M. (2013a). *L'origine de l'herméneutique de soi, Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. H. P. Fruchaud,, D. Lorenzini (Eds.) Paris : Vrin.
- Foucault, M. (2013b) *La grande étrangère: À propos de littérature*. P. Artières, J.-F. Bert, M. Potte-Bonneville, J. Revel (Eds.) Paris : EHESS.
- Foucault, M. (2013c) *La société punitive, Cours au Collège de France. 1972-1973*. F. Ewald, A. Fontana, E. Harcourt. (Eds.) Paris : EHESS – Gamillard – Seuil.
- Foucault, M. (2014) *Subjectivité et vérité Cours au Collège de France. 1980-1981*. F. Ewald, A. Fontana, F. Gros. (Eds.) Paris : EHESS – Gallimard – Seuil.
- Foucault, M. (2015) *Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi*. H. P. Fruchaud, D. Lorenzini (Eds.). Paris : Vrin. Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Paris: Minuit.

Lorenzini, D. Revel, A. et Sforzini, A. (2013). *Michel Foucault: éthique et vérité 1980 -1984*. Paris : Vrin.

Potte-Bonneville, M. (2004). *Michel Foucault, L'inquiétude de l'histoire*. Paris : PUF.