

Vida, verdad y error en el último Foucault

Life, truth, and error in Foucault's latest works

Gustavo Romero^Φ

Universidad de Buenos Aires/ CONICET

romero_gustavo_a@yahoo.com.ar



Recepción 31.03.2014 Aceptación 24.04.2014

Resumen: A partir del análisis de uno de los últimos textos que escribió M. Foucault, a saber, “La vida: la experiencia y la ciencia” (1984), en el presente artículo nos proponemos reconstruir la relación entre las problematizaciones del autor y el pensamiento de uno de sus maestros: Georges Canguilhem. Siguiendo las líneas argumentales que se despliegan en tal artículo, consideramos que es posible reconocer un segundo nivel de lectura del mismo, que se correspondería a un segundo nivel de escritura: Foucault no sólo estaría exponiendo allí la importancia que reportaron las investigaciones de Canguilhem para los problemas de la época, sino que realizaría, a la vez, un ejercicio reflexivo sobre su propio itinerario de trabajo. Desde tal enfoque, concedemos especial importancia a una mención que, en el momento de mayor intensidad filosófica del escrito, Foucault hace de Nietzsche. En la exploración de ese segundo nivel de escritura implícito, sugerimos pensar que la influencia tanto de Canguilhem como de Nietzsche en la obra de Foucault no debe circunscribirse a ciertas afinidades temáticas, sino que puede percibirse en la constitución de un modo de pensar. Influencias, por tanto, que cabría recuperar como horizonte en el estudio de los últimos trabajos de Foucault.

Palabras clave: Foucault – Canguilhem – Nietzsche – verdad – vida – error

Abstract: Bringing into focus one of the last articles that M. Foucault wrote, ‘Life: experience, and science’ (1984), we aim to reconstruct in this paper the relationship between the author’s problematisations and one of his masters’ works: Georges Canguilhem. Considering the arguments that are developed in that text, we understand that it is possible to identify a second level of reading in line with a second level of Foucault’s writing: the philosopher wouldn’t just be exposing the importance of Canguilhem’s investigations, but he would also be carrying out a reflective exercise over his own working plan. From that approach, we attach great importance to the acknowledgement that Foucault makes of F. Nietzsche at the height of greatest philosophical intensity in the text. By exploring this implicit second

^Φ Profesor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Es Becario del CONICET y realiza su doctorado en Filosofía sobre el problema ético- político de la vida en las filosofías de M. Foucault y de G. Deleuze. Ha sido miembro de distintos proyectos de investigación PIP CONICET y de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UBA, y ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales con relación a su área de investigación.

level of writing, we propose that Canguilhem and Nietzsche's influence on Foucault's work must be confined not only to certain subjects, but also, as the constitution of a particular way of thinking. These influences are worth to be retrieved for studying Foucault's latest works.

Keywords: Foucault – Canguilhem – Nietzsche – truth – life – error

I

“La vida: la experiencia y la ciencia” es uno de los últimos textos que en 1984 escribe M. Foucault. Fue publicado póstumo en Marzo de 1985 en el número de *Revue de métaphysique et de morale* dedicado a Georges Canguilhem; como una versión modificada por el mismo Foucault de la que elaborara originalmente como introducción para la traducción al inglés de *Lo Normal y lo Patológico*, aparecida recién en 1989.

Más que una exégesis de la obra, el artículo presenta la reconstrucción de un escenario y una composición del lugar de Canguilhem, es decir, una exégesis de otro orden. Señalar que las clases e investigaciones de los historiadores de la ciencia formaron a quienes protagonizaron la década del sesenta en Francia, quizás, para muchos, no constituya propiamente una elucidación. Sugerir, por debajo de las oposiciones manifiestas y “muy ruidosas” de la época, una línea divisoria que las atraviesa tanto más silenciosa cuanto decisivamente, ubicando a un lado de ella los trabajos de dichos historiadores representa, en cambio, una lectura menos evidente. Así es como Foucault sitúa el pensamiento de Canguilhem, junto al de Cavailles, Bachelard y Koyré, del lado de una “filosofía del saber, la racionalidad y el concepto”, opuesta a una “filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto” en la cual se colocaban Sartre y Merleau-Ponty (Foucault, 2009: 43). Estas “dos tramas profundamente heterogéneas” representarían el modo en que se dio la recepción de la fenomenología en Francia: mientras de una parte se volvió sobre los problemas que fundaban las reflexiones de Husserl, de otra, se buscó radicalizar sus planteos hacia una teoría del sujeto. Con un comentario que pretende hacer una suerte de justicia histórica –no exento de cierta ironía que podría concebirse puntualmente dirigida a Sartre–, Foucault explicita la importancia de la primera derivación:

Parecía la línea más teórica, más especulativa, más alejada de los problemas inmediatos, y sin embargo fue la que tomó partido durante la guerra y combatió de manera directa, *como si el problema del fundamento de la racionalidad no pudiera dissociarse de la interrogación sobre las condiciones actuales de su existencia*. También fue ella la que durante el transcurso de los años sesenta jugó un rol decisivo en una crisis que no era

solamente la de la universidad, sino la del estatus y el rol del saber. *Siguiendo su propia lógica es posible preguntarse por qué una reflexión de este tipo se encuentra tan profundamente ligada al presente* (Foucault, 2009:43. Las cursivas son nuestras).

La interrogación, si bien retórica, funciona como pie para indicar por qué dicha reflexión se constituyó como “campo de importantes elaboraciones filosóficas” ineludibles para el pensamiento contemporáneo: su enlace con la cuestión de la *Aufklärung*. Para Foucault los planteos de la historia de las ciencias heredaron y prosiguieron en Francia ese cuestionamiento fundamental de la racionalidad, su historia y su presente. Si bien hubo decursos diferentes desde su formulación en Mendelssohn y Kant, se podría emparentar el trabajo de Cavailles, Bachelard, Koyré y Canguilhem con lo realizado por la Escuela de Frankfurt, ya que “tanto en la historia de las ciencias en Francia como en la teoría crítica alemana, se trata en el fondo de analizar una razón cuya autonomía de estructuras lleva inscrita la historia de dogmatismos y despotismos” (Foucault, 2009: 46).

Tal es el escenario sobre cuyo trasfondo se inscribirá específicamente el método y las ideas centrales de Canguilhem. La puntualidad y el carácter terminante de las referencias establecidas, apartan la posibilidad de concebirlas como una simple contextualización. Su alcance, asimismo, muestra la insuficiencia de explicarlas como un gesto de deferencia u homenaje a un maestro. Foucault empuja al lector más allá del análisis inmediato y lo conduce hacia la consideración de un segundo nivel de escritura contenido en el texto: no sólo se trata de la línea de pensamiento en que hay que leer a Canguilhem, sino que aparece superpuesta la suya propia. La reconstrucción realizada en función de las dos grandes formas de reflexión filosófica y de la reactivación de la *Aufklärung*, denota tanto la percepción y determinación de ambas cuestiones como lo crucial –como *las* cuestiones – del momento histórico, como su consecuente constitución en índices a partir de los cuales situar el trabajo que se desarrolló en él. En este sentido, el análisis que Foucault realiza del contexto de pensamiento de Canguilhem, en la medida en que es coincidente con el suyo, puede entenderse como una lectura y escritura de sí que Foucault refleja en sus palabras sobre Canguilhem. Es decir: la comprensión de ese presente como escenario sobre el cual, para el cual, con y contra el cual pensaron tanto Canguilhem como él mismo.

Son numerosas las ocasiones en que Foucault ha indicado como disparador de sus investigaciones la necesidad de escapar a la fenomenología y a la teoría del sujeto. A su vez, años antes de este artículo, ha escrito y dado conferencias cuyo tema principal era la cuestión de la Ilustración: la relación entre crítica y *Aufklärung*, el estatuto del discurso filosófico y su actualidad, la tradición crítica de la cual se reconocía continuador¹. Por lo tanto, aún esquivando las valoraciones

1 Entre los más relevantes: “¿Qué es la Ilustración?”, manuscrito publicado póstumo pero desarrollado en sus líneas fundamentales en las primeras lecciones del curso de 1983 en el Collège de France, y “¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*”, conferencia ante la Sociedad Francesa de Filosofía, en la sesión del 27 de Mayo de 1978. Asimismo, en la compilación realizada por Sylvère Lotringer y Lysa

grandilocuentes que suelen acompañar la interpretación de las últimas manifestaciones de un pensador – como si indefectiblemente contuvieran algún tipo de auto-confesión polémica–, es posible seguir el análisis de este segundo plano de escritura como el reencuentro de formulaciones ya manifiestas en su trabajo.

En lo que resta del artículo, Foucault recorre las “cuestiones esenciales” del pensamiento de Canguilhem. Aquí tampoco va a encontrarse un desarrollo lineal de sus ideas y argumentos, sino observaciones que atañen más bien al método, hilvanadas en torno a un tema. Podría esperarse, recordando que en principio el texto fue preparado como una introducción para *Lo normal y lo patológico*, que tal tema sea el tratamiento de la norma, de la relación entre lo normal y lo normativo con la vida. Sin embargo, aunque ese motivo es abordado, es otro el que se menciona reiteradamente y parece officiar de hilo conductor: el enfoque de la verdad.

De los cuatro puntos en que se halla ordenada la exposición, dos de ellos se ocupan en mostrar el modo de trabajo de Canguilhem según la concepción de la verdad que pone en juego y el procedimiento que consecuentemente requiere: la discontinuidad como una práctica exigida por tomar como objeto, no una verdad atemporal que se manifiesta paulatinamente, sino “discursos verdaderos” que se van modificando; el método recurrente y la necesidad del punto de vista de la epistemología para una historia de las ciencias que reconoce la verdad científica actual como “un episodio, a lo sumo, provisorio” (Foucault, 2009: 51). En los puntos sucesivos, Foucault presenta, ligado a lo anterior, el carácter singular y problemático del conocimiento de la vida. Por un lado, se nombra la dificultad teórica de constituir la vida, en su especificidad, como un objeto; dificultad que Canguilhem ha reflejado en el tratamiento del problema de lo patológico y en el desafío que, aún sin convalidar sus presupuestos, reitera el vitalismo para las ciencias de la vida. Por otro, aparece la dimensión filosófica del problema del conocimiento: no sólo se trata de los conceptos que se forman para el conocimiento de la vida, sino del rol del concepto *en* la vida, es decir, formar conceptos como una manera de vivir. Ambas cuestiones aparecen articuladas de un modo notable en el problema del error: Canguilhem no sólo ilumina una serie de rasgos fundamentales que diferencian el desarrollo –y por tanto el estudio histórico– de las ciencias de la vida respecto al de otras ciencias, sino que se instituye como “filósofo del error”, esto es, “que a partir del error plantea problemas filosóficos o, con más exactitud, el problema de la verdad y de la vida” (Foucault, 2009: 57). Precisamente, uno de los últimos párrafos sobre la cuestión del error, que constituye el momento de mayor intensidad filosófica del texto, ofrece la oportunidad privilegiada para percibir el reflejo de ese segundo plano de escritura en que Foucault hace un guiño hacia su propio trabajo. A pesar de su extensión, vale reproducirlo:

Y si se admite que el concepto es la respuesta que la vida le da al azar, debemos convenir que el error es la raíz del pensamiento humano y de su

Hochroth (1997) se reúnen otros textos afines a la temática que, en conjunto, proporcionan un buen panorama del enfoque foucaultiano al respecto.

historia. La oposición entre lo verdadero y lo falso, los valores que uno le presta al otro, los efectos de poder asociados a esta división por parte de diferentes sociedades e instituciones, tal vez no sean sino la respuesta tardía a esta posibilidad de error intrínseca a la vida [...] Nietzsche decía que la verdad era la mentira más profunda. Lejos y a la vez cerca de Nietzsche, Canguilhem diría tal vez que la verdad es el error más reciente en el enorme calendario de la vida o, con mayor exactitud, que la división verdadero/falso así como el valor que se le otorga a la verdad, constituyen el modo de vivir más singular que la vida haya podido inventar [...] ¿La teoría del sujeto no debe ser reformulada desde el momento en que el conocimiento, más que abrirse a la verdad del mundo, está arraigado en los «errores» de la vida? [...] La fenomenología habrá podido introducir en el campo de análisis el cuerpo, la sexualidad, la muerte, el mundo percibido; el *cogito* siguió siendo central en ella; ni la racionalidad ni la especificidad de las ciencias de la vida pudieron comprometer su papel fundador. A esta filosofía del sentido, el sujeto y lo vivido, Georges Canguilhem opuso una filosofía del error, el concepto y lo vivo, como otro modo de aproximarse a la noción de vida (Foucault, 2009: 56).

Es difícil no reconocer en esta exposición de la relación entre vida y error, los términos en que Foucault ha planteado la relación entre verdad y sujeto a lo largo de sus investigaciones. De hecho, no asombra que las haga coincidir en esa pregunta fundamental, que además de mostrar hasta qué punto Canguilhem fue una influencia decisiva en sus reflexiones, muestra el modo en que lo ha sido: no como un pensamiento *sobre* o *acerca* del cual trabaja, es decir, que se toma por objeto, sino *junto* al cual lo hace, lo que traduce más bien un encuentro, una relación de compañía. Esta diferenciación ínfima, quizás sea precisamente la brecha entre la cita y el uso, la reproducción y la apropiación, la repetición y la formulación de algo distinto; mientras que de un lado se generan críticas de la fidelidad o arbitrariedad de la recepción, por el otro se plantea la tarea de comprender una composición.

Desde esta última perspectiva, puede entenderse, más acá de lo lejos que Foucault ha conducido la problematización de la verdad y más allá del carácter bien delimitado del campo de estudio de Canguilhem², lo que puede haber todavía de afinidad entre una historia de las ciencias que cuestiona la racionalidad universal,

2 No es nuestro propósito entrar en un análisis comparativo detallado entre el trabajo de Canguilhem y el de Foucault; sino señalar tanto el parentesco que puede reconocerse entre sus enfoques, como el modo singular en que se termina especificando el de Foucault. En el volumen Michel *Foucault, filósofo* (1990) (compilación de las exposiciones presentadas en el encuentro internacional organizado por el Centro Michel Foucault en Enero de 1988 en París), pueden encontrarse una serie de trabajos que indican las distintas direcciones en que se abordado el estudio de la relación entre Canguilhem y Foucault. Los artículos de Roberto Machado “Arqueología y epistemología” y de Pierre Macherey “Hacia una historia natural de las normas”, muestran análisis del carácter que nos distanciamos aquí: el primero en torno a las diferencias metodológicas entre los dos autores; el segundo tomando como hilo conductor entre ambos el tema de la norma (que ha sido uno de los ejes más frecuentados). Por otra parte, el trabajo de Miguel Morey “Sobre el estilo filosófico de Foucault: una crítica de lo normal” expone una perspectiva que nos ha resultado de especial interés para el tipo de enfoque que pretendemos forjar en el presente trabajo.

atemporal y soberana, y una historia crítica del pensamiento que se interroga por la producción de la verdad y los efectos que comporta; lo que puede continuar teniendo de semejanza el problema puntual del conocimiento de la vida –que la vida se haya transformado en un objeto específico de conocimiento, para seres vivos susceptibles de conocer y de conocerse en tanto vivientes– y el problema general del sujeto y la verdad –lo que ha hecho que “el sujeto se plantee como objeto de saber posible”, cuyo juego de verdad le permitiría “reconocer la parte más esencial de sí mismo” (Foucault, 2010a: 1001)– . Desde esta perspectiva también, quizás puede pensarse la mención a Nietzsche que, dada en este fragmento particular, no puede pasar inadvertida.

Justo en el momento en que Foucault vuelve más perceptible ese segundo plano de escritura sobre su trayectoria, invita a alguien más. Y a pesar de que su introducción es inesperada, no resulta del todo sorprendente, no llega a constituirse como una interrupción. Podría considerarse entonces la inclusión de Nietzsche como exigida precisamente por esa reconstrucción solapada, que pasa ahora a ocupar el primer plano: es el pensamiento del propio Foucault, y ya no ideas de Canguilhem, el que se percibe preeminentemente y da su cohesión a esa última parte del texto; es su propia formulación del problema la que le requiere traer a Nietzsche junto a Canguilhem.

En varias oportunidades se ha señalado esta doble filiación de Foucault. Asimismo, es sabido que Canguilhem mismo se interesó por el pensamiento de Nietzsche; de hecho, es algo a lo que Foucault ha hecho alusión, dejando en claro además que no ha leído a éste a través de aquel³. No obstante, intentamos indicar algo más específico: apuntamos a la problematización de Foucault como una composición singular de los pensamientos de Nietzsche y Canguilhem; al hecho de que Nietzsche aparezca como una referencia situada a la par de Canguilhem, enlazada en el problema puntual que cierra el artículo. Proponemos detenernos en ese convite que Foucault hace a Nietzsche como tercera voz involucrada, como el otro pensamiento junto al cual ha abordando esa cuestión.

II

A través de las entrevistas realizadas a Foucault, es posible encontrar distintos contextos en relación con los cuales sitúa su lectura de Nietzsche. El que ha mencionado con mayor frecuencia está dado por los trabajos de Bataille y Blanchot, quienes, por su parte, estuvieron entre los primeros que en Francia reintrodujeron a Nietzsche al separarlo del nazismo (Foucault, 2010b: 956). Otra referencia, un tanto enigmática, presenta como determinante la lectura de Heidegger: “Es posible que si no hubiera leído a Heidegger, no habría leído a Nietzsche. Intenté leer a Nietzsche

3 Foucault señala: “Nietzsche fue el punto de ruptura para mí, y quedé sorprendido al ver que Canguilhem, el historiador de la ciencia más influyente en Francia en aquel momento, estaba también muy interesado en Nietzsche y que acogió perfectamente bien lo que yo intentaba hacer” (Foucault, 2010b: 956).

en los cincuenta, pero por sí solo no llegaba a cautivarme – en cambio Nietzsche y Heidegger: eso sí fue un shock filosófico!” (Foucault, 2010c: 1023)⁴. Un tercer marco podría configurarse a partir de dos extensos e incisivos reportajes en los cuales Foucault revisa el entramado de sus influencias, al tiempo que las pone en relación con los problemas salientes de la época: los que le realizaran D. Trombadori a fines de 1978 y G. Raullet en la primavera de 1983. En ambas oportunidades, Foucault vincula su lectura de Nietzsche a la posibilidad de formular esos problemas de una manera diferente, pero no exterior, a como eran planteados desde las principales corrientes de pensamiento (marxismo, estructuralismo, fenomenología, psicoanálisis). La problemática en torno a la historia y las ciencias, que constituía un suelo estratégico de encuentro y disputa entre tales corrientes, es el fondo sobre el cual Foucault muestra su trabajo impregnado por ese cambio de perspectiva, a tal punto que se formula como el despegue singular de sus investigaciones: “Leí a Nietzsche en el 53’, y por curioso que parezca, desde la perspectiva de interrogación sobre la historia del conocimiento – la historia de la razón: ¿cómo puede elaborarse una historia de la racionalidad?” (Foucault, 2010b: 955).

La historia de la ciencia que me interesaba estaba lejos de lo que encontré en relación con Bataille, Blanchot, Nietzsche. Pero ¿qué tan lejos? [...] La primera se preguntaba hasta qué punto la historia de una ciencia puede plantear un desafío a su racionalidad, indicar sus límites o mostrar sus vínculos con factores externos [...] Estas cuestiones se me plantearon de una manera un tanto diferente. Y aquí leer a Nietzsche fue muy importante para mí. No es suficiente hacer una historia de la racionalidad, hace falta hacer una historia de la verdad misma. Esto es, en vez de preguntarle a una ciencia en qué medida su historia la ha aproximado a la verdad (o le ha impedido acercarse a ella), ¿no sería necesario, en cambio, decirse a uno mismo que la verdad consiste en una cierta relación con ese discurso que el conocimiento mantiene consigo mismo, y preguntar si acaso esa relación en sí misma podría no ser, o tener, una historia? (Foucault, 2000: 253)

Este replanteo de la pregunta por la racionalidad, que imponía en todas las agendas una serie de revisiones correlativas –a la noción de fundamento, de progreso, del quehacer político y, en definitiva, de la idea misma de sujeto–, asume en su pensamiento una radicalidad que lo hará retornar constantemente, incluso llegando a definir la tarea de la (su) filosofía. Se trata de este motivo mencionado ya en el apartado anterior: la cuestión de la *Aufklärung*. Se ha apuntado el vínculo del trabajo de Canguilhem y los historiadores de las ciencias con esa tradición, así como su relevancia en los debates del momento, lo cual reaparece enfatizado aquí. Resulta pertinente indicar ahora que en las ocasiones en que Foucault se ocupó del tema,

4 Mientras que Foucault explicita en qué sentido vincula su recepción de Nietzsche con Bataille y Blanchot, la relación que plantea con Heidegger permanecerá como una mención aislada y difícil de reconstruir certeramente. A pesar de que en esa misma entrevista lo presenta como “el filósofo fundamental”, Foucault menciona en muy escasas ocasiones a Heidegger. En cuanto al impacto conjunto con Nietzsche, no se encuentra otra indicación más que la que aquí citamos. Para una posible interpretación de esta referencia ver: Sluga, H., (2005).

también Nietzsche es una alusión repetida. Su mención se encuentra entre la de quienes han continuado enfrentando el problema de la Ilustración en Alemania (Hegel, Husserl, Weber, la escuela de Frankfurt) (Foucault, 1995:10) y que podría pensárselos conformando una tradición crítica al modo de una “ontología histórica del presente, de nosotros mismos” (Foucault, 2010d: 986) en la que el mismo Foucault se inscribe. Si se compagina esto con otras referencias dispersas, la importancia específica de Nietzsche se percibe con mayor claridad:

Para Nietzsche la filosofía consistía en una serie de actos y de operaciones concernientes a diversos dominios: era filosofar describir una tragedia de la época griega, era filosofar ocuparse de filología o de historia. Nietzsche descubrió que la actividad principal de la filosofía consistía en un trabajo de diagnóstico: ¿qué somos nosotros hoy? ¿qué es ese hoy en el que vivimos? Una tal actividad de diagnóstico suponía un trabajo de excavación bajo sus propios pies, para establecer cómo se había constituido antes que él todo ese universo de pensamiento, de discurso, de cultura, que era su universo” (Foucault, 1994: 612).

(Puede identificarse el enlace con la tarea de la genealogía; tarea que como es sabido, Foucault reasumió.)

Siguiendo el paralelo con los puntos del apartado anterior, cabe señalar que en estos reportajes también se le confiere a la recepción de Nietzsche un papel principal en la búsqueda por desprenderse de la fenomenología (Foucault, 2010b: 957). Es en este sentido que Bataille y Blanchot se constituyen en el primer marco en que Foucault se aproxima a Nietzsche, aceptando la “invitación a poner en cuestión la categoría del sujeto, su supremacía, su función fundacional” y tomándola, más allá de los límites de la especulación, como una exigencia para la experiencia (Foucault, 2000: 247). Se ha visto ya que el trabajo de Canguilhem comportó un gran aporte para esta misma empresa. Surge entonces una pregunta obligada: ¿cómo podían conjugarse ambos frentes?; ¿en qué sentido la problemática de la ciencia y su historia podía componerse con el tema de las experiencias-límite? Siguiendo la huella de Nietzsche, reencontramos precisamente la cuestión que dejamos planteada al cabo del análisis del escrito sobre Canguilhem. Pero ahora una aclaración del propio Foucault en estas entrevistas nos permite explicitar ese enlace allí todavía implícito:

¿No debe la ciencia ser analizada o concebida básicamente como una experiencia, esto es, como una relación en la cual el sujeto es modificado por esa experiencia? ¿No podría yacer la raíz histórica de una ciencia en esa génesis recíproca del sujeto y el objeto de conocimiento? [...] En el dominio de la filosofía de la ciencia, quien me influyó más fuertemente, fue Georges Canguilhem. El profundizó los problemas de las ciencias de la vida tratando de mostrar cómo era que el hombre, en tanto ser vivo, se ponía a sí mismo en cuestión en esa experiencia. Al establecer las ciencias de la vida al mismo tiempo que estar formando cierto auto-conocimiento, el ser humano

se modificó a sí mismo en tanto ser viviente, tomando el carácter de un sujeto racional que adquiriría el poder para actuar sobre sí, cambiando sus condiciones de vida y su propia vida. Esta es una consideración extremadamente importante en Canguilhem, quien admite, creo, una afinidad con Nietzsche. Así es como, a pesar de la paradoja y esencialmente en torno a Nietzsche, uno halla una especie de punto de encuentro, expresado como afinidad, entre el discurso sobre las experiencias-límite, donde era una cuestión del sujeto transformándose a sí mismo, y el discurso sobre la transformación del sujeto mismo a través de la construcción de un conocimiento (Foucault, 2000: 256).

Si a través del pensamiento de Canguilhem, Foucault reconstruía a la vez su propio itinerario, lo que se trasluce en el cierre del artículo es entonces la presencia o actualidad, en sus últimos años de trabajo, de la crítica del conocimiento: vuelve a plantearse con la radicalidad que comporta pensar la relación entre verdad y vida. Decimos “vuelve”, cuando propiamente consideramos que hay una remisión constante a esa crítica, para aludir y confrontar las lecturas que proponen una ruptura entre las últimas indagaciones de Foucault y sus investigaciones previas, según las cuales se produciría un giro hacia una problemática completamente diferente donde planteos como los de Canguilhem y Nietzsche habrían perdido toda vigencia. Es cierto que en las lecciones de los años ochenta ninguno de los dos autores son citados por Foucault como lo habían sido en otro momento, pero quizás sea igualmente cierto que sólo tomando como una división axiomática la tripartición de su obra, se pueda confinar la influencia de Canguilhem a los primeros trabajos que se clasifican en el eje del “saber” y restringir la recepción de Nietzsche, como mucho, a los textos de los setenta donde aparece explícitamente abordado en la transición al eje del “poder”. Del mismo modo, apuntamos una “radicalidad” precisamente en el sentido en que el problema de la relación entre sujeto y verdad llega a formularse en su nivel más elemental. Ya no se trata de la disolución del sujeto absoluto y soberano, del régimen social de los saberes que norma subjetividades, de la política de la verdad que pone en juego la gubernamentalidad; mejor: a través de todo ello, se trata de la crítica del conocimiento desde la óptica de una forma de vida que mantiene una ineludible relación con la verdad, una verdad que es efecto de su conocimiento y que no puede validarse en remisión a estructuras universales o trascendentes.

Parecía que el tema de una ética y de una estética de la existencia se había alejado demasiado de esas primeras inquietudes sobre la constitución correlativa del objeto y el sujeto de conocimiento, sobre la relación entre la historia y la razón, sobre los a-priori históricos de la experiencia posible. Pero ¿qué tan lejos puede llegar una problematización de la relación entre verdad y forma de vida, si desoye su rumor de fondo –ya hecho audible–, que le habla del problema fundamental de la relación entre conocimiento y vida, del conocimiento como forma de vida singular, de la vida inseparable de la actividad del conocimiento? ¿qué tanto puede separarse una ética de la verdad –si no quiere permanecer encerrada en el recinto especulativo– del

reconocimiento del carácter valorativo y normativo de toda verdad y, por tanto, de toda vida que, como su sombra, le pisa los pies? Qué tan distanciada puede estar, en definitiva, esa pregunta en la que coincidían en el artículo de 1984 Foucault y Canguilhem “¿La teoría del sujeto no debe ser reformulada desde el momento en que el conocimiento, más que abrirse a la verdad del mundo, está arraigado en los «errores» de la vida?”, de esta otra que, más de una década antes, Foucault había planteado junto a Nietzsche: “¿Acaso no es necesario recordarnos a nosotros, que nos creemos ligados a una finitud que sólo a nosotros pertenece y que nos abre, por el conocer, la verdad del mundo, que estamos atados al lomo de un tigre?” (Foucault, 1968: 313).

Con esto no queremos decir que no haya en Foucault abordajes en distintos dominios y con sus problemas específicos, lo cual representaría un reduccionismo insostenible y empobrecería, a la vez, el análisis. Lo que intentamos indicar es hasta qué punto una investigación que ha tenido como hilo conductor constante la relación entre sujeto y verdad, no puede dejar de reenviar a la crítica del conocimiento y la verdad que se encuentra en su punto de partida y se extiende como telón de fondo a través de sus desplazamientos y para diferentes indagaciones. Es en este sentido que hallamos la relación de Foucault con los planteos de Canguilhem y de Nietzsche, no como recepciones puntuales, sino como pensamientos compañeros junto a los cuales construye sus elaboraciones. Es precisamente desde este enfoque que proponemos que en ese diálogo establecido con Canguilhem en el artículo, Foucault requiere llamar también a Nietzsche como interlocutor. Es, por último, a partir de esta comprensión, como percibimos que se traban ambos en la crítica que Foucault incardina en la *Aufklärung* y a la cual los remite junto a sí mismo. En la medida en que la crítica recuerda constantemente que “nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y sus límites”, y que sólo “una idea justa” del mismo podrá descubrir “el principio de la autonomía” (Foucault, 1995: 9), no puede dejarse atrás mientras la forma que pueda asumir esa libertad siga siendo un problema. La crítica permanece, no como tema, sino como tarea: “Si la tarea dejada por la *Aufklärung* consiste en interrogar aquello sobre lo cual descansa nuestro sistema de saber objetivo, consiste también en interrogar aquello sobre lo cual se apoya la modalidad de la experiencia de sí” (Foucault, 2002: 463).

III

Bien podría exigirse una explicitación acerca de cuál es para Canguilhem y para Nietzsche esa “idea justa” que se puede tener desde la perspectiva del conocimiento articulado sobre la vida, es decir, desde esa visión del conocimiento en la cual Foucault, considerándolos “lejos y a la vez cerca”, los reúne. Aunque se han hecho ensayos al respecto y sería muy interesante e incluso necesario volver a ello en otro momento, lo que nos interesa, reiteramos, es cómo se compone en la problematización de Foucault. Y en este aspecto lo que resulta relevante es

justamente que se encuentren en el planteo de la relación entre verdad y vida; que el parentesco de la verdad con el error y la mentira para pensar la singularidad de la vida y del conocimiento, sean fundamentales para comprender el carácter de la relación entre sujeto y verdad que Foucault, “con una obstinación acaso condenable” (Foucault, 2002: 248), ha querido desentrañar.

No resultaría demasiado desacertado pensar que la sola filosofía de Nietzsche podía aportar a Foucault todos los elementos para ello. De hecho, el abordaje que se realiza en las *Leçons sur la volonté de savoir* y *Leçon sur Nietzsche* (2011) de principios de los setenta, condensan la problemática en torno al conocimiento y la verdad, así como en sucesivas ocasiones se completa con el análisis de la genealogía y la concepción del poder⁵. Esta sospecha contribuye precisamente a la lectura de Foucault que proponemos: su crítica de la verdad no es una mera repetición de la realizada por Nietzsche; trabaja con ella, pero elabora un nuevo enfoque. Y en este enfoque, el lugar que se concede a las formulaciones de Canguilhem, es igualmente decisivo. Atendamos a que en el artículo de 1984, Foucault otorga a Nietzsche la afirmación de la verdad como mentira – siendo que conocía muy bien que el error también había sido una noción fundamental de su crítica del conocimiento– y adscribe a Canguilhem el haber vinculado el error con la vida y la verdad. Este reparto, además de mostrar que para Foucault el texto nietzscheano de referencia es fundamentalmente *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*⁶ –al cual, para no dejar dudas, hace un guiño subrayando que “formar conceptos es una manera de vivir y no de matar la vida” (Foucault, 2009: 55)–, insinúa que en la proximidad distante entre Canguilhem y Nietzsche, también se expresa otra: la de Foucault mismo respecto de Nietzsche.

Puede verse ahora en este juego de referencias, cómo se dibuja el movimiento de Foucault. Por la vía de la crítica de Nietzsche, llega a formular otras preguntas más radicales que las que se permitían los marxistas, existencialistas, fenomenólogos, e incluso historiadores de la ciencia como Canguilhem. No obstante, a su vez, hace una vuelta por la cual la crítica, como reverso de su función devastadora, abre un horizonte en el cual pueden disputarse aún posibilidades. Más que un retorno dado por una clase de optimismo o concesión, se trata de una lucidez no menos severa para mantener a raya tanto los “chantajes” que clausuran la posibilidad de hacer una crítica racional de la razón (Foucault, 2010b:959), como las ilusiones especulativas que aspiran a superar *in abstracto* los condicionamientos de la experiencia. El espiral de la razón como iluminismo y despotismo, es también el del saber: el saber como una gran empresa que se legitima a sí misma e impone condiciones para lo

5 Nos referimos a “Nietzsche y su crítica del conocimiento” (primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* (2010e) y a *Nietzsche, la genealogía y la historia* (2004) como textos centrales, además de las referencias dispersas en entrevistas, conferencias y cursos.

6 Decimos que es el texto de referencia porque, a pesar de que ha señalado que los trabajos que más le han interesado de Nietzsche son los del ochenta, posteriores a *Humano, demasiado humano*, en las dos ocasiones en que Foucault retoma la crítica de Nietzsche del conocimiento, el punto de partida de repite: es el primer párrafo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*– es así en *Leçon sur Nietzsche* (2011), y en “La verdad y las formas jurídicas” (2010).

real y exigencias para los sujetos; pero el saber, también, como una protección, un aliado, “como un modo de sobrevivir por medio de entender” (Foucault, 1990: 7). Con respecto a esta suerte de aporía, “nada ha podido mostrar que se pudiera definir una estrategia exterior” sino, a lo sumo, efectuar “ciertos desplazamientos en contra de los efectos de dominación” (Foucault, 2010f: 1036). Para Foucault, por lo tanto, no se trata de resolver esta ambigüedad (en cuya tensión máxima quizás podría situarse a Nietzsche y Canguilhem, uno tan paródico y corrosivo, fundamental para pensar la verdad; otro tan “racionalista” como “filósofo del error”), sino ubicarse precisamente en esa brecha y ensayar qué y cómo se puede pensar desde ahí.

Se percibe así tanto la potencia como los límites ciertos de un pensamiento que compone ambas perspectivas, preocupado primordialmente no tanto por su fundamento como por los efectos que puede generar. Se ha criticado a Foucault, por derecha y por izquierda, el no proponer soluciones. Pero si hay algo que se evidencia en sus últimas investigaciones, que desde luego no es el tan alardeado retorno al sujeto, es la formulación de una gran apuesta: “volver a los griegos como una experiencia dada de una vez y ante la cual podemos ser totalmente libres” (Foucault, 2010c: 1018). La pregunta de los griegos retorna, pero retorna como puede hacerlo en un presente post-crítica de la verdad: si la verdad no es verdadera, si la verdad ha mostrado el perfil de su violencia, entonces ¿cómo vivir? Si ésta es la relación que tenemos con la verdad, ¿cómo debemos conducirnos?

¿cuál es la vida posible tal que no desoiga la crítica pero tampoco se consuma en ella?

“¿Por qué estamos tan atados a la verdad?” Esta inquietud, tantas veces repetida por Foucault, ¿acaso no constituye la forma perpleja de interrogarse por el carácter singular de la vida? La verdad no es un asunto que atañe sólo al filósofo o al científico, es un problema de la forma de vida de los seres humanos. Si poner en cuestión el valor de la verdad representa un jaque y un peligro para los discursos que la definen e imponen como regla y para las instituciones encargadas de reproducir y sostener cierto régimen de verdad, lo es, fundamentalmente, para la sujeción que exigen. En la medida en que se trata de la ligazón íntima entre conocimiento y vida, esa sujeción no puede desconectarse sin una modificación de toda la trama. Tal es el sentido de hablar de “forma” de vida: una forma de configurar las creencias por las cuales tenemos mundo, una subjetividad, relación con otros; una forma que para no transformarse en *factum* debe reencontrar la dimensión en que es una situación estratégica y polémica, una óptica, no una estructura universal. La oclusión de esa dimensión – su “olvido” – expone su complicidad con “el asedio de todas las formas de fascismo, desde aquellas, colosales, que nos rodean y nos aplastan, hasta esas otras formas menudas que constituyen la amarga tiranía de nuestras vidas cotidianas” (Foucault, 2010g: 675). Quizás en su conexión con el error, como azar permanente en torno al cual se despliega la vida, además de descubrirse el carácter fabricado de todo *factum* de la verdad, se pueda elaborar una alternativa a la oposición instituida entre verdad y

falsedad o verdad y mentira. Y así pensar, tal vez, junto a Foucault, Nietzsche y Canguilhem, la normatividad interna de la vida desde lo errático más que lo erróneo: la vida que se atreve a cuestionar la verdad y buscar e inventar, a aceptar su contingencia como posibilidad de diversificación; contra la vida sumisa a una verdad a la que pliega su forma como un destino, tanto más temible cuanto más temerosa del error que es incapaz de tolerar.

Se entiende entonces hasta qué punto la crítica nietzscheana del conocimiento y la verdad actúa como antesala u horizonte de posibilidad para pensar una forma de vida que pueda desprenderse de la verdad como obligación, régimen, dominio; una emancipación que requiere cavar bajo nuestros propios pies: “es siempre una cuestión de experiencia límite e historia de la verdad” (Foucault, 2000: 257). Se ve, por otro lado, lo que aporta la austeridad de Canguilhem para no condenar el conocimiento y caer en el diletantismo del irracionalismo, en la medida en que se puede modificar el involucramiento de uno con el propio saber, y quizás “captar la inteligibilidad de ciertos mecanismos y forjar la posibilidad de despegarnos de ellos por percibirlos diferente, llegaría a ser, con suerte, una y la misma cosa” (Foucault, 2000: 244). Lejos de una propuesta de una ética normativa, a distancia también de un dandismo contemporáneo de cuño griego, las últimas problematizaciones de Foucault siguen preocupándose por la relación entre la crítica de la verdad y las condiciones de la experiencia posible. Y en la configuración de una experiencia que no se satisface en la evasión o “salvación” personal –dirección a la que invitan los más siniestros mecanismos de un sistema ávido por contener cualquier estallido social, pretendiendo descomprimirlo a través de esas fugas aisladas– sino que apuesta su poder en “estar conectada en cierta medida con prácticas colectivas, con modos de pensar” (Foucault, 2000: 244). Cuánto tiene para decir una vida que a partir del error es capaz de poner en cuestión la verdad, a todos aquellos “ascetas políticos” que seducen temores y prejuicios en su retórica de la “seguridad”. Cuánto tiene para decir a los “tristes técnicos del deseo” que identifican moralidad y normalidad. Cuánto a los “jueces aficionados” que vetan por principio lo que no se permiten siquiera imaginar.

Contra todos esos “enemigos” Foucault da cuenta, mucho antes que en ese artículo de 1984, de cuáles han sido sus principales aliados. Aun cuando su propia apuesta lo haya conducido más lejos de lo que pueda reconocerse en común con pensamientos como los de Nietzsche y Canguilhem; aun cuando en primer plano parezcan los Cínicos sus últimos interlocutores. Es claro que Foucault erra, siempre buscando el lugar para pensar y disputar, un lugar que sabe nunca definido para siempre y donde nuevos encuentros no se riñen con antiguas compañías. Y quizás en sus textos y clases, donde no debía responder al interrogatorio incisivo por su itinerario, lo haya hecho en el modo de un segundo nivel de escritura de sí resguardado en un primer plano otorgado a otros, como una práctica ascética para perder el rostro.

Si intentamos, en nuestro análisis, hacerlo aparecer, no fue para asignar a un pensamiento un nombre propio –o todos los nombres propios de los cuales sería

deudor—, sino para entender una labor que a una “filosofía del sentido, el sujeto y lo vivido”, opuso una *filosofía de la verdad salvaje, la experiencia límite y la política de la alteridad* como otro modo de aproximarse a la noción de vida. Se descubre ahora por qué obstinarse, acaso de un modo reprochable, por comprender tal pensamiento, tiene una importancia tan decisiva para los intentos de repensar la cuestión del sujeto y la verdad. Y quizás, como una y la misma cosa, poder hacer una apuesta por otra forma de vida.

Bibliografía

- Deleuze, G. et al., (1990). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (1990). The minimalist self. En: Kritzman, L. (Ed.) *Michel Foucault. Politics, philosophy, culture. Interviews and other writings 1977-84* (pp.3-16). New York: Routledge.
- Foucault, M. (1994). Qui êtes-vous, professeur Foucault? En: Defert, D., Ewald, F. (Dir.), *Dits et écrits I 1954-1969* (pp.609-20). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? Crítica y *Aufklärung*. *Daimon, Revista de Filosofía*, n° 11, pp. 5-25.
- Foucault, M. (2000). Interview with Michel Foucault. En: Faubion, J. (Ed.), *Power. Essential Works of Foucault 1954-1984* (pp. 239-297). London: Penguin Books.
- Foucault, M. (2002). *Hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- Foucault, M. (2009). La vida: la experiencia y la ciencia. En: Giorgi, G.; Rodriguez, F. (Comp.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* (pp. 41-57). Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2010a). Foucault. En: Morey, M., Varela, J., Alvarez Uría, F., Gabilondo, A. (Ed.), *Obras esenciales* (pp. 999-1004). Madrid: Paidós.
- Foucault, M. (2010b). Estructuralismo y postestructuralismo. En: Morey, M., Varela, J., Alvarez Uría, F., Gabilondo, A. (Ed.), *Obras esenciales* (pp. 951-974). Madrid: Paidós.
- Foucault, M. (2010c). El retorno de la moral. En: Morey, M., Varela, J., Alvarez Uría, F., Gabilondo, A. (Ed.), *Obras esenciales* (pp. 1017-1026). Madrid: Paidós.

Vida, verdad y error en el último Foucault

- Foucault, M. (2010d). ¿Qué es la Ilustración? En: Morey, M., Varela, J., Alvarez Uría, F., Gabilondo, A. (Ed.), *Obras esenciales* (pp. 975-990). Madrid: Paidós.
- Foucault, M. (2010e). La verdad y las formas jurídicas. En: Morey, M., Varela, J., Alvarez Uría, F., Gabilondo, A. (Ed.), *Obras esenciales* (pp. 487-584). Madrid: Paidós.
- Foucault, M. (2010f). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En: Morey, M., Varela, J., Alvarez Uría, F., Gabilondo, A. (Ed.), *Obras esenciales* (pp. 1027-1043). Madrid: Paidós.
- Foucault, M. (2010g). Prefacio. En: Morey, M., Varela, J., Alvarez Uría, F., Gabilondo, A. (Ed.), *Obras esenciales* (pp. 673-676). Madrid: Paidós.
- Foucault, M. (2011). Leçon sur Nietzsche. En: Defert, D. (Ed) *Leçons sur la volanté de savoir. Cour au Collège de France. 1070-1971.* (pp.195-213). Paris: Seuil/Gallimard.
- Lotringer, S.; Hochroth, L. (1997) . *The politics of truth.* New York: Semiotext(e).
- Sluga, H., (2005) Foucault's encounter with Heidegger and Nietzsche. En Gutting, G.(Ed.), *Cambridge Companion to Foucault* (pp. 210-239). New York: Cambridge University Press.