

Indagaciones foucaulteanas.
Entre los sofistas y el *bíos* cínico.
El poder de la verdad y el poder de la nada.
Foucauldian Inquiries. Between Sophists and Cynical *Bíos*.
The Power of Truth and the Power of Nothing.

Gustavo Romero *

Fecha de Recepción: 19 de agosto de 2014
Fecha de Aceptación: 29 de septiembre de 2014

Resumen: *El objetivo de este trabajo es analizar, en primer lugar, la genealogía del conocimiento que realiza Foucault (apoyándose en Nietzsche) y que le permite mostrar el nacimiento de lo que denomina “la voluntad de verdad”, surgida a partir de un acto de exclusión. Comienza así la concepción de una entidad metafísica llamada verdad, cuyas características principales la vuelven única y excluyente. Excluidos del logos verdadero han quedado los sofistas y luego, según entendemos, también los cínicos. Pero una determinada “situación estratégica” los emparenta. No son cuestiones vinculadas al arte de la retórica las que los unen, sino el hecho de que ambos cuestionan el logos apofántico, el sistema de reglas y enunciados que pretende imponer un único orden posible, por fuera del cual estaría lo absurdo (los falsos razonamientos del sofista) y lo infame (la vida deshonorosa del cínico). Ambos son monstruosos para la voluntad de verdad. En segundo lugar, interpretamos que la concepción de la verdad propia de los sofistas, en tanto histórica y polivalente, y el *bíos-ethos- cínico*, en tanto “poder de la nada”, pueden ser considerados el aspecto positivo de un “proyecto” político foucaultiano, la tan buscada y todavía no del todo explorada *pars construens* de la genealogía.*

Palabras clave:

Foucault, Genealogía, Voluntad de verdad, sofistas, cínicos.

* UBA – CONICET. Profesor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como docente de la materia Filosofía en el Ciclo Básico Común (UBA), y en la cátedra de Filosofía de la UNLZ. Actualmente es becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y realiza su doctorado en Filosofía (UBA, F. F. y L.) bajo la dirección de Tomás Abraham. Su tema doctoral se ocupa del problema político de la vida (biopolítica) en las filosofías de M. Foucault y de G. Deleuze, a partir del análisis de conceptos como “*bíos*”, potencia” y “virtualidad”. 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. Correo electrónico: romero_gustavo_a@yahoo.com.ar

Abstract: *The objective of this paper is to analyze, first, the genealogy of knowledge that makes Foucault (on the basis of Nietzsche) and that allows to show the birth of what he calls "the will to truth", emerged from an act of exclusion. Thus begins the conception of a metaphysical entity called truth, unique and that excludes. Were excluded from true logos the Sophists, and then, as we interpret, also the cynics. But a certain "strategic situation" relates them. Both question the apophantic logos, the system of rules and statements that seeks to impose only one possible order. Out of order have been located the false reasoning of the sophist and the dishonorable life cynical. Second, we interpret what the concept of truth belonging to sophists, in both historical and polyvalent, and the *bíos*-ethos-cynical, in both "power of nothing", can be considered a positive aspect of a "project" Foucault's political, the much sought after and not yet fully explored *pars construens* of genealogy.*

Keywords: *Foucault, Genealogy, Will to truth, sophists, cynics.*

1. Planteamiento de la problemática

La trabazón recíproca entre los regímenes de veridicción y los procesos de subjetivación, es decir, entre la verdad y la subjetividad (o formas de lo humano), es una constante en los textos de Foucault, desde los primeros hasta los últimos. Esta problemática se refuerza notablemente con sus cursos dictados en el Collège de France, desde diciembre de 1970 hasta marzo de 1984. Es precisamente en el inicio de estos cursos cuando la arqueología como método se complejiza, a partir de la incorporación en el análisis filosófico-histórico de herramientas conceptuales nietzscheanas, y se constituye como "genealogía", al describir las fuerzas históricas que en su enfrentamiento hicieron posible las culturas, los valores morales y las formas de vida. Un saber histórico se articula con la memoria de las luchas, y se disuelve la distinción entre una teoría supuestamente pura y una práctica supuestamente ciega. Los conceptos son cajas de herramientas.

Las formas de la verdad y las formas de lo humano establecen un vínculo fundamental con las relaciones de poder-saber. Una multiplicidad de prácticas sociales generan dominios de saber (objetos, conceptos, técnicas) que, a su vez, producen efectos, modificaciones en las prácticas sociales. Es este el plano de

inmanencia en el que emergen los regímenes de veridicción y los procesos de subjetivación. Como sostiene M. Raffín:

Lo que queda implícito en el juego que Foucault instauro entre prácticas sociales, dominios de saber y sujetos creados- lo que puede denominarse con el conocido rótulo de la relación entre saber y poder en Foucault- , es el tema de la verdad, o mejor, el de una “política de la verdad”.²

El propósito de este trabajo es analizar, en primer lugar, la genealogía del conocimiento que realiza Foucault (apoyándose en Nietzsche) y que le permite mostrar el nacimiento de lo que denomina “la voluntad de verdad” a partir de un acto de exclusión. Comienza así la concepción de una entidad metafísica llamada verdad, cuyas notas principales la vuelven única y excluyente. Por fuera, excluidos del *logos* verdadero, han quedado los sofistas y luego, según entendemos, también los cínicos. Pero una determinada “situación estratégica” los emparenta. No son cuestiones vinculadas al arte de la retórica las que los unen (aquí se diferencian, en la medida en que el cínico, como veremos, poco tiene que ver con procedimientos internos del discurso retórico), sino el hecho de que ambos cuestionan el *logos* apofántico, el sistema de reglas y enunciados que pretende imponer un único orden posible, por fuera del cual estaría lo absurdo (los falsos razonamientos del sofista) y lo infame (la vida deshonrosa del cínico). Ambos son monstruosos para la voluntad de verdad.

En segundo lugar, interpretamos que la concepción de la verdad propia de los sofistas, en tanto histórica y polivalente, y el *bíos-ethos-* cínico, en tanto “poder de la nada” (como hemos decidido denominarlo), pueden ser considerados, siguiendo una impronta nietzscheana, el aspecto positivo de un “proyecto” (si cabe el término) político foucaultiano, la tan buscada y todavía no del todo explorada *pars construens* de la genealogía.

² Raffín, Marcelo, “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión”, *Lecciones y ensayos*, Buenos Aires, UBA, nro. 85, 2008, p. 35.

2. Genealogía y verdad

En este apartado nos detendremos en las características de la genealogía nietzscheana, tal como se la apropia Foucault, ateniéndonos fundamentalmente a los aspectos relacionados con la cuestión de la verdad. Esto nos permitirá, en el apartado siguiente, profundizar en el ámbito estrictamente del conocimiento utilizando la genealogía.

En una entrevista realizada en 1975, Foucault afirmaba:

Si fuese pretencioso, pondría como título general a lo que hago: genealogía de la moral. Nietzsche es el que ha dado como blanco esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder.³

“Genealogía” (*Genealogie*) es un concepto de la filosofía nietzscheana. Hacia 1887, F. Nietzsche le confiere al término, inicialmente extraído del lenguaje común, un sentido estrictamente técnico en su obra *La genealogía de la moral*.

Foucault, en el texto “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”⁴, analiza la oposición que hace Nietzsche, por un lado, del término *Ursprung* (origen) y, por el otro, de los términos *Erfindung* (invención), *Herkunft* (procedencia) y *Entstehung* (emergencia).

Nietzsche emplea el término *Ursprung*, por lo general, para señalar el tratamiento metafísico-idealista que hace la filosofía cuando (no) se ocupa del devenir histórico. ¿En qué consiste la filosofía de la historia que piensa en términos de *Ursprung* y que Nietzsche critica radicalmente?

I- La búsqueda del “Origen” se propone conocer la esencia de las cosas, cuya identidad se considera inmutable: "Identidad cuidadosamente replegada sobre sí

³ Foucault, Michel, «Entretien sur la prison: le livre et sa méthode», en Foucault, Michel, *Dits et écrits I (1954-1975)*, París, Quarto Gallimard, 2001, texto 156, p. 1621.

⁴ Cfr. Foucault, Michel, «Nietzsche, la généalogie, l’histoire», en Foucault, Michel, *Dits et écrits I (1954-1975)*, ed.cit., texto 84, pp. 1004-1024.

misma, forma cerrada y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo"⁵. Buscar el Origen es intentar encontrar aquello que estaba dado desde siempre, lo "aquello mismo" de una imagen exactamente adecuada a sí. Es tener por contingentes, incluso prescindibles, todas las peripecias y accidentes que han podido tener lugar, todas las trampas y los disfraces de la historia. La búsqueda del Origen se propone arrancar las máscaras, las superficies, las apariencias, para desvelar finalmente una (supuesta) primera, definitiva, identidad. Un rostro esencial.

II- El Origen está postulado como lugar de la "Verdad", único y excluyente, como principio supremo, *Arkhé*, Fundamento incommovible (léase: Idea del Bien, Primer motor inmóvil, Dios cristiano, "Yo pienso" cartesiano, Sujeto Trascendental kantiano, Idea hegeliana, etc.). Este lugar sagrado, solemnemente protegido, en el mejor de los casos es accesible a unos pocos privilegiados que pudieron contemplar el brillo de su esencia. Pero su naturaleza es tal que se presenta como:

Punto absolutamente retrotraído, y anterior a todo conocimiento positivo, que hará posible un saber que, sin embargo, lo recubre, y no cesa, en su habladería, de desconocerlo; estaría ligado a esta articulación inevitablemente perdida en la que la verdad de las cosas enlaza con una verdad de los discursos que la oscurece al mismo tiempo y la pierde.⁶

III- La historia como disciplina tradicional, idealista, sobre todo, por ejemplo, en su vertiente más afiebrada, propia de la Alemania del siglo XIX, contemporánea de Nietzsche, se presentaría como "metafísica trascendente", en la medida en que busca ese Origen que pretende escapar de todo plano de inmanencia, y concentra su mirada sobre el despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los principios teleológicos.

⁵ *Ibidem*, p. 1006.

⁶ *Ibidem*, p. 1007.

Pero no sólo los alemanes, también los ingleses, como Paul Ree, se equivocan. Parecen ranas viejas y frías que se regocijan chapoteando en la ciénaga del espíritu humano, con cierta ingenuidad incluso. Describen la historia en términos de génesis lineales y ordenan, por ejemplo, con la única preocupación de la utilidad, toda la historia de la moral.

Como si las palabras hubiesen guardado su sentido, los deseos su dirección, las ideas su lógica; como si este mundo de cosas dichas y queridas no hubiese conocido invasiones, luchas, rapiñas, disfraces, trampas.⁷

La disciplina histórica de los ingleses tiene el color azul del cielo.

Nietzsche propone, en cambio, hacer genealogía, oponiéndose así a la metafísica que implica la búsqueda de todo Origen.

I- La genealogía no es azul, “es gris, meticulosa y pacientemente documentalista”. Se dirige hacia lo particular, accidental, inventivo e inmanente, hacia las diferencias y las peripecias surgidas en los suelos concretos de la historia. La genealogía rechaza todo origen y toda teleología.

II- En lugar de esencias fundamentales, el genealogista encuentra máscaras, cuyo número es infinito. Detrás de cada rostro presuntamente primero, definitivo, se esconde una pluralidad de fuerzas. La verdad no es para la genealogía una entidad única y excluyente, sino un producto histórico de carácter polivalente. Si la genealogía es gris, también es roja como la sangre: lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la inmóvil identidad aún conservada de su origen, sino la discordia, la lucha, el “disparate”. La genealogía investiga cómo las supuestas “identidades” aparecen a partir del juego azaroso de las dominaciones. Nos muestra la procedencia inventiva de toda moral, en el marco de la articulación desplegada

⁷ *Ibidem*, p. 1004.

históricamente entre el cuerpo y las formaciones de poder. La genealogía nos enseña que todo lo humano es una invención (*Erfindung*) humana, demasiado humana.

III- La genealogía es un método y una de sus armas es la risa⁸. Nada mejor que reírse de las solemnidades del origen. La genealogía nos muestra la invención, la emergencia de las cosas, el comienzo histórico que siempre es “bajo”, no en el sentido de modesto o de discreto “como el paso de la paloma”, sino irrisorio, irónico, propicio a deshacer todas las fatuidades. El origen adorado, el Ideal máximo ante el cual los hombres se arrodillan con respeto y veneración como camellos en el desierto ante el dragón,⁹ se presenta como objeto de la mayor carcajada cuando descubrimos que de sagrado nada tenía, y que ha sido inventado en medio de mezquinas y oscuras relaciones de poder. “Lo alto y lo justo” tiene su procedencia de “lo bajo y lo mezquino”.

Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será, entonces, buscar su “Origen”, por el contrario:

El genealogista se ocupará de las meticulosidades y los azares que juegan inventivamente en los comienzos; prestará una escrupulosa atención a su irrisoria mezquindad; se despojará de todo pudor para buscar los comienzos allí donde se debe revolver los bajos fondos [*fouillant les bas-fonds*].¹⁰

⁸ Para la cuestión de la risa en la filosofía de Nietzsche, véase, por ejemplo, el artículo de Mónica B. Cragolini, “De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana”, en Cragolini, M. B. y Kaminsky, G., *Nietzsche actual e inactual*, Vol. II, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC, 1996, pp. 99-122.

⁹ Véase el texto „Von den drei Verwandlungen” (“De las tres transformaciones”), en Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlín-New York, Walter de Gruyter, 1980, (KSA), vol. 4, pp. 29-31. Ed. en español: *Así habló Zaratustra*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1998, pp. 49-51.

¹⁰ Foucault, M., «Nietzsche, la généalogie, l’histoire», *Op. cit.*, p. 1008.

3. Genealogía del conocimiento

Una vez elucidado el concepto de “genealogía”, podríamos llamar “genealogía del conocimiento” a aquello que Foucault denomina “morfología de la voluntad de saber”, tema central de su primer curso en el Collège de France titulado *Leçons sur la volonté de savoir* (1970-1971)¹¹, que constituye fundamentalmente un exquisito estudio sobre el mundo griego. Este curso recorre todos los territorios de Grecia, de Jonia a Corintia y Sicilia, no sólo Atenas, desde el siglo VII hasta el IV a. C. A partir de un análisis genealógico de los discursos, siguiendo la impronta nietzscheana, Foucault sitúa el nacimiento y establecimiento definitivo de lo que llama “voluntad de verdad”, en tanto procedimiento externo de exclusión, en la obra de Aristóteles y la expulsión del sofista del ámbito del discurso filosófico.

En su lección inaugural en el Collège de France, pronunciada el 2 de diciembre de 1970¹², Foucault se propone formular sus principales ejes de investigación que lo guiarán durante catorce años de enseñanza en ese establecimiento. Se trata, en líneas generales, de vislumbrar los procedimientos sociales-institucionales utilizados para conjurar los poderes y peligros del discurso (enfocado en su dimensión de materialidad y acontecimiento). Dice Foucault:

He aquí la hipótesis que querría proponer, esta tarde, con el fin de establecer el lugar -o quizás el muy provisional teatro- del trabajo que estoy realizando: supongo que en toda sociedad la producción del

¹¹Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France* (1970-1971), París, Seuil/Gallimard, 2011. En castellano: *Lecciones sobre la voluntad de saber*, Buenos Aires, FCE, 2012. Foucault recurrió en dos ocasiones al mismo título: *La voluntad de saber* en 1970 para este curso, y en 1976 para el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, que es tanto una genealogía del saber constitutivo del dispositivo de la sexualidad como una genealogía de la moral moderna.

¹² Publicada con el título *L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971. En castellano: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 2002.

discurso está a la vez controlada, seleccionada, organizada y redistribuida [*contrôlée, sélectionnée, organisée et redistribuée*] por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.¹³

Foucault distingue tres clases de procedimientos externos de exclusión en el orden del discurso¹⁴. El más evidente y familiar es lo *prohibido* (*l'interdit*): rituales y tabúes respecto de qué objetos se puede hablar, en qué circunstancias y qué sujetos están en condiciones de hacerlo. Ámbitos como la sexualidad y la política están sometidos a regímenes de habla sumamente coercitivos. El segundo procedimiento externo de exclusión está constituido por una separación y un rechazo (*partage et rejet*): separación-partición entre razón y locura, que determina siempre la asfixia de la palabra del loco en su dimensión propia; y el tercero es la llamada “voluntad de verdad” (*volonté de vérité*), la partición entre la verdad y el error, lo verdadero y lo falso¹⁵. Este último tipo de procedimiento de exclusión es el que abordaremos en este trabajo.

Como destaca D. Defert: “Las implicaciones recíprocas de la lengua y el poder, el hecho de que puedan existir dos lenguajes en el lenguaje, el de la verdad y el del error, son otras tantas coacciones que someten el discurso a un orden”¹⁶.

Leçons sur la volonté de savoir, ya lo señalamos, tiene por objeto el estudio de lo que Foucault denomina una “morfología de la voluntad de saber”, es decir, se propone analizar la relación entre la voluntad y el saber, en particular las formas en que

¹³ M. Foucault, *L'ordre du discours*, ed. cit., pp. 10-11.

¹⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 10- 23.

¹⁵ Foucault también señala procedimientos internos de limitación, como el comentario, la noción de autor y las reglas de ciertas disciplinas. Cfr. *Ibidem*, pp. 23- 38.

¹⁶ Defert, D., “Situation du cours”, en Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, ed. cit., p. 257.

históricamente terminó inscribiéndose o subordinándose el saber al conocimiento y a la verdad¹⁷. Se trata de abrir el camino para un análisis histórico del saber diferente del que suelen emprender los historiadores de la filosofía y las ciencias, donde el conocimiento y la verdad son los conceptos guía. El curso plantea los siguientes interrogantes: ¿cuál fue la necesidad histórica que hizo que dividiéramos mundo y lenguaje con la bipartición verdad/error? ¿Cómo vino al mundo la “voluntad de verdad”?

Foucault explica que la separación de la verdad y la falsedad no es una división lógica ni ontológica, ni corresponde a momentos históricos de la conciencia según la teoría hegeliana. La voluntad de verdad corresponde más bien a un acto de exclusión. Dice F. Gros: “Esta idea de una verdad que obraría como designio tiránico de dominación nunca había sido considerada por la filosofía”¹⁸.

El verdadero tema de este curso, en consecuencia, sería la posibilidad de una genealogía del conocimiento con sus efectos sobre la teoría clásica del sujeto y el objeto (que es el fundamento de la teoría del conocimiento), y sobre nuestra concepción de la verdad heredada desde Aristóteles, con quien se consolida, para Foucault, la “voluntad de verdad” a partir de un acto de exclusión aplicado sobre los sofistas.

En el apartado siguiente se analizará en qué consiste esta “voluntad de verdad” aristotélica.

¹⁷ “Llamaremos conocimiento al sistema que permite dar una unidad previa, una pertenencia recíproca y una connaturalidad al deseo y el saber”. Este es el modelo aristotélico. “Y llamaremos saber lo que debe arrancarse efectivamente a la interioridad del conocimiento para recuperar en ello el objeto de un querer, el fin de un deseo, el instrumento de una dominación, el objetivo de una lucha”. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, ed. cit., p. 18. Esta última es la concepción nietzscheana.

¹⁸ Gros, F., *Michel Foucault*, París, PUF, 1996, p. 77.

4. Aristóteles: naturalidad del conocimiento, filosofía y verdad

Según la perspectiva de Foucault, la historia de la filosofía propone varios modelos teóricos para pensar la problemática de la voluntad de saber; es el caso de Platón, Spinoza, Kant, Schopenhauer, Aristóteles y Nietzsche. Estos dos últimos filósofos fueron los escogidos en primer lugar para ser estudiados en este curso, ya que constituyen dos formas extremas y opuestas con relación al tema en cuestión.

Foucault analiza lo que llama el “modelo aristotélico” fundamentalmente a partir de los siguientes textos del Estagirita: *Metafísica*, *Ética a Nicómaco* y *De anima*. Comienza con un examen detallado de las primeras líneas de *Metafísica*, mostrando los principios teóricos que el modelo aristotélico establece¹⁹: I- un vínculo entre la sensación y el placer; II- la independencia de ese vínculo con respecto a la utilidad vital que puede tener la sensación; III- una proporción directa entre la intensidad del placer y la cantidad de conocimiento transmitida por la sensación, y IV- la incompatibilidad entre la verdad del placer y el error de la sensación.

Aristóteles sostiene: "Todos los hombres tienen, por naturaleza, el deseo de conocer". Esta frase implica, al menos, tres tesis: I- existe un deseo que se refiere al conocimiento; II- ese deseo es universal, está en todos los hombres; III- es dado por la naturaleza²⁰.

¹⁹ Cfr. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, ed. cit., p. 7 y ss.

²⁰ Cuando Aristóteles habla de naturaleza, entiende ésta en general, pero también la diferencia genérica del hombre en oposición a los animales. Además de la memoria, que es un producto de la sensación pero sólo en ciertos animales, hay dos diferencias fundamentales entre el hombre poseedor del *logos* y el animal, según *Metafísica*: 1- la posibilidad de acceder al conocimiento propio del arte y de la ciencia y 2- la sabiduría, el conocimiento de las primeras causas (que está envuelto en el conocimiento de la esencia en lo que ésta tiene de universal).

Ahora bien, Aristóteles establece las pruebas para estas tesis a partir de un tipo particular de razonamiento llamado entimema²¹. Se trata de un razonamiento no por la causa sino por el ejemplo, el caso particular. El caso particular está subsumido en un principio general hipotético; y la verdad del caso particular establece la verdad del principio general. Esta prueba consiste en que las sensaciones suscitan placer (especialmente las sensaciones visuales), y que lo suscitan por sí mismas, con prescindencia de cualquier relación con la utilidad corporal. Con esto, ¿qué pretende mostrar Aristóteles?

Una gradación del conocimiento (*Metafísica* I, 1) permite ascender desde las sensaciones, pasando por la experiencia (*empeiría*), el arte (*téchnē*) y las ciencias (*epistémαι*), hasta alcanzar la sabiduría (*sophía*) que tiene como objeto al primer motor inmóvil. La sabiduría es el saber que se adquiere por el sólo deseo de saber, ninguna otra finalidad lo empaña. Saber inútil, que nada produce, y es el más digno de todos. El deseo de conocer es consumado en el conocimiento del *Theós*. Y lo que acompaña a esta actividad, la más elevada, la de la virtud y la contemplación, es la felicidad (*eudaimonía*).

La percepción visual, como sensación a distancia de objetos múltiples, dados simultáneamente y sin relación inmediata con la utilidad del cuerpo, manifiesta en la sensación placentera el hecho de que lleva consigo el vínculo entre conocimiento, placer y verdad²². En el otro extremo de la gradación del conocimiento, esa misma

²¹ Aristóteles define las variedades del entimema- o “razonamientos oratorios”- en *Retórica*, I, 12, 1356a y ss. y I, 23: el entimema es el sustituto del silogismo, que, por su parte, es un razonamiento dialéctico.

²² Según el esquema conceptual aristotélico (véase, por ejemplo, *De anima*, III, 2, 425b, 26 y ss; también II, 6, y III, 1, 425a.), la sensación es en efecto un conocimiento de lo cualitativo, y se acompaña de placer. Este placer de la sensación es generado por lo que en ésta es conocimiento. Así, hay un sentido que da a conocer más que los otros (la vista), y es el que procura mayor placer. A través de las cualidades específicas que percibe (el color, la luz), la vista permite captar por añadidura

relación se traslada a la felicidad de la contemplación teórica (sabiduría). En Aristóteles encontramos, por un lado, un deseo de conocer universal y natural fundado en esa copertenencia primera que ya manifiesta la sensación. Por otro, ese deseo de conocer es el que impulsa el pasaje continuo de ese primer tipo de conocimiento (la sensación) al último de la gradación que se establece en la filosofía-sabiduría.

Señala Foucault que el propósito de Aristóteles es:

(...) inscribir el deseo de conocimiento en la naturaleza, vincularlo a la sensación y al cuerpo y darle por correlato cierta forma de placer; pero al mismo tiempo le da estatus y fundamento en la naturaleza genérica del hombre, en el elemento de la sabiduría y de un conocimiento que no tiene otro fin que sí mismo y en el que el placer es felicidad.²³

Así, la filosofía pretende ser legitimada: el cuerpo y el deseo quedan elididos (*élidés*); el desplazamiento que se dirige desde la superficie misma de la sensación hacia el gran conocimiento sereno e incorpóreo de las primeras causas ya es de por sí voluntad de acceder a esa sabiduría. Con estos principios, la filosofía desempeña el papel de conocimiento supremo (conocimiento de los primeros principios y de las primeras causas), y tiene también la función de envolver desde el inicio todo deseo de conocer²⁴.

sensibles comunes, que corresponden a otros sentidos, como el reposo y el movimiento, el número y la unidad, y al percibir la unidad, distingue a través de sensibles como el color a los individuos que son sus portadores. De allí las líneas de *Metafísica* que afirman que la vista es lo que “revela más diferencias”.

²³ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, ed. cit., p. 14.

²⁴ Foucault sostiene que en la argumentación aristotélica, la verdad asegura el paso del deseo al conocimiento, funda la anterioridad del conocimiento respecto del deseo y hace posible la identificación del sujeto del deseo y del conocimiento. Al modelo aristotélico, Foucault opone la

Según Foucault, el texto *Metafísica* de Aristóteles ha sido determinante para la cultura occidental. Por una parte, postula la subordinación del saber al conocimiento y a la verdad, haciendo que el cuerpo y el deseo (desde donde inicialmente había partido el Estagirita al sostener que el placer de las sensaciones es la prueba de la naturalidad del conocimiento) sean dejados de lado. Por otra parte, al subordinar el saber al conocimiento y a la verdad, una serie de saberes son, al mismo tiempo, excluidos: el saber trágico (palabra profética, saber que engegece y mata), el saber platónico de la reminiscencia, y el saber “mercantil” y aparente de los sofistas.

En las páginas siguientes de *Metafísica*, Aristóteles, consecuente con las tesis afirmadas (naturalidad del conocimiento, remitiendo como prueba al placer que pueden producir las sensaciones inútiles), elabora una historia de la filosofía que, según Foucault, puede considerarse fundamental para establecer una historicidad del saber. La noción de verdad desempeña una función metodológica central en esta historia. De acuerdo con el sistema aristotélico de las causas, la verdad tiene un cuádruple vínculo con la filosofía: es su causa eficiente (produce el movimiento de la filosofía), material (es el contenido de la filosofía), formal (su relación con la filosofía la constituye) y final (la filosofía se dirige hacia ella)²⁵.

De este modo, la historia de la filosofía transita siempre en la interioridad de una verdad única. La interioridad elabora su exterioridad, un sistema de exclusión.

Respecto de esta interioridad de la verdad elaborada por la filosofía, los sofistas representan su exterioridad. Desarrollaremos conceptualmente esta “exclusión” en el apartado siguiente.

concepción nietzscheana, donde el saber es un acontecimiento en la superficie de procesos que no son del orden del conocimiento. Lo trataremos en uno de los apartados siguientes.

²⁵ Cfr. Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, ed. cit., pp. 33-34.

5. La exclusión del sofista: la dimensión material del discurso

Foucault sostiene que este acto de exclusión del sofista no se produce plenamente con Platón, sino con Aristóteles, especialmente en sus textos: *Refutaciones sofísticas* (último libro de los *Tópicos*), *Analíticos* y *Metafísica*. El tema ya no es el sofista como personaje en general, sino el sofisma: discursos, argumentos, refutaciones.

Aristóteles marca una diferencia de naturaleza entre los sofismas y los razonamientos falsos. Los sofismas no son razonamientos, ni verdaderos ni falsos, sino apariencia de razonamientos²⁶. Los sofismas son simulacros. Son la sombra y el reflejo, un espejismo, la imagen invertida de un razonamiento. Aristóteles afirma que “la sofística es una sabiduría aparente y sin realidad”²⁷.

Esto se debe a que los sofistas se mueven en la dimensión material del discurso. No se trata únicamente del juego de las homonimias, en virtud de que las palabras sean finitas y las cosas infinitas; sino propiamente de la materialidad del discurso. El sofisma es una estrategia en el interior de esta materialidad. Según Foucault, son cuatro sus características constitutivas²⁸: I- hay una sucesión necesaria y unos desplazamientos posibles, unos con respecto a otros, de los elementos del discurso (carácter lineal); II- todo enunciado se inscribe en una inmensa serie y nunca del todo controlable de discursos anteriores (carácter serial); III- el discurso está constituido por acontecimientos reales, “cosas dichas”, que una vez producidos no pueden modificarse. “Lo dicho, dicho está” (carácter de acontecimiento); IV- la materialidad del discurso está ligada a la lucha, la rivalidad, el combate de la discusión (carácter de estrategia).

Estas cuatro características permitirían diagramar la “trampa” retórica y la Babel de los lenguajes. En definitiva, cuando Aristóteles señala que el sofisma sólo es una apariencia de razonamiento, lo que está afirmando es que en realidad el sofista se sitúa en un espacio escénico de un razonamiento que no es más que una comedia y un

²⁶ Aristóteles, “Sobre las refutaciones sofísticas”, en *Tratados de Lógica (Organon)*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1982, 164a, 23-25.

²⁷ Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1982, 4, II, 1004b, 27.

²⁸ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, ed. cit., p. 46.

juego de máscaras con respecto a la materialidad del discurso. Pero esta “sombra irreal” llamada sofisma asedia constantemente los límites de la realidad ideal del *logos* apofántico.

Según Aristóteles, la manipulación lógica o legítima de las palabras, el *logos* apofántico, supone un sistema de reglas anónimas, inmutables, comunes, en cuyo marco se sitúan los individuos para producir sus enunciados y establecer una proposición que tenga valor de verdad. Diferente es la condición del sofisma, indica Foucault, ya que se juega en el plano donde un acontecimiento discursivo desplegado en un campo de memoria determinado es imputable a un individuo, sean cuales sean las intenciones de sentido o las reglas formales que hayan regido su formulación. El acontecimiento producido (“lo dicho”), la memoria, la imputación, el mantenimiento y la eventual renuncia son los elementos de la sofística que ponen en juego la posición recíproca del sujeto hablante y el discurso.

El *logos* apofántico intenta neutralizar el carácter material de acontecimiento del enunciado a partir de una relación definida entre las reglas, el sujeto, el enunciado producido y la intención significativa. Por su parte, el sofisma no se apoya en la estructura elemental de la proposición, sino en la existencia de un enunciado, en sus condiciones materiales de existencia. El sofista concibe al enunciado “no como una forma ideal, regular y capaz de recibir ciertos tipos de contenido, sino un poco como esos trofeos que los guerreros, después de la batalla, ponen *en medio* del grupo y van a distribuir, no sin disputas ni discusiones”²⁹.

De este modo, por un lado, el funcionamiento de los sofismas remite por su apariencia al juramento y al nexo jurídico entre una declaración y el sujeto que la emite. Por otro, da lugar a un juego de lucha y enfrentamiento. La oposición fundamental no es verdadero/falso, sino vencedor/vencido. En última instancia, para un sofista, se trata de defender su discurso, de poder mantenerlo materialmente contra los embates de quien se le opone, no de alcanzar la verdad. Dice Foucault: “El sofisma no se demuestra, se gana o se pierde”³⁰.

²⁹ *Ibidem*, p. 59.

³⁰ *Ibidem*, p.60.

Contra el sofisma, entonces, el *logos* apofántico busca establecer la relación entre el enunciado y el ser en el plano exclusivo (siempre ideal) de su significación. Es una operación de desplazamiento del ser hacia la idealidad de su significación. A través del concepto de "diferencia" –derivado pero modificado de las divisiones de la dialéctica platónica–, Aristóteles elabora un ajuste entre realidad y lengua. La situación de combate, la rivalidad y el carácter estratégico del discurso sofístico terminan siendo neutralizados por una filosofía del lenguaje en la que el sentido es estable y el acuerdo definitivo.

La exclusión de la materialidad del discurso, el surgimiento de una apofántica que propone las condiciones en las cuales una proposición puede ser verdadera o falsa, la soberanía acordada a la relación entre el significante y el significado y el privilegio concedido al pensamiento como lugar de manifestación de la verdad son, para Foucault, cuatro elementos ligados que establecieron los fundamentos de la ciencia y la filosofía en occidente³¹.

Ahora bien, frente al “modelo aristotélico”, Foucault propone la genealogía nietzscheana del conocimiento, que recupera en varios aspectos los juegos estratégicos propios del sofista. Frente a la posición aristotélica que sostiene la naturalidad del conocimiento en el sujeto que busca apropiarse de la verdad única y excluyente, Foucault expone la voluntad de saber nietzscheana en la que el deseo es arrancado del conocimiento para abrir las cortinas de la metafísica y mostrar las escenas de la historia donde batalla la pulsión de dominio.

El modelo teórico de Nietzsche, en la medida en que presenta la idea de la verdad como efecto histórico, con su carácter estratégico y su polivalencia constitutiva, permite acompañar las perspectivas de los sofistas y *desarmar* así este sistema de exclusión llamado “voluntad de verdad”. Por estas razones, el apartado siguiente se propone señalar las principales características del modelo teórico de Nietzsche en contraposición al de Aristóteles.

³¹ *Ibidem*, p. 66.

6. La herramienta nietzscheana. El conocimiento como invención histórica

La concepción nietzscheana del conocimiento es analizada por Foucault en una conferencia que el editor de la edición francesa coloca al final del curso que estamos analizando, y que fue originalmente dictada en 1971 en la Universidad McGill de Montreal, Canadá. Esta conferencia es contemporánea de la publicación del célebre artículo de Foucault, ya mencionado: "Nietzsche, la genealogía, la historia", en homenaje a su maestro Jean Hyppolite. A este material le sumamos las cinco conferencias dictadas en la Universidad Católica de Río de Janeiro (mayo de 1973), especialmente la primera. Sus temas, además, están estrechamente vinculados; uno de sus ejes principales es la afirmación del carácter de invención que tiene el conocimiento, con la que Nietzsche se opone a la tesis aristotélica sobre la naturalidad del conocer.

En la conferencia de Montreal, tal como lo explicita el subtítulo, se trata de "cómo pensar la historia de la verdad sin apoyarse en la verdad". Siguiendo nuestro análisis, se trataría de pensar la historia de la verdad para poder *desarmar* ese sistema de exclusión, es decir, abandonar esa verdad metafísica.

En primer lugar, retomando los textos nietzscheanos, Foucault expone la tesis que afirma que el conocimiento es una invención. En *La ciencia jovial*³², Nietzsche define una serie de relaciones completamente diferente al modelo aristotélico: I- el conocimiento es una invención detrás de la cual hay algo muy distinto: un juego de instintos, impulsos, discordias, deseos, miedos, voluntad de apropiación. El conocimiento se produce sobre el escenario en que éstos combaten; II- se produce no como efecto de su armonía, su equilibrio afortunado, sino de su odio, de su compromiso dudoso y provisorio, de un pacto frágil que siempre están dispuestos a traicionar. El conocimiento no es una facultad permanente, es una serie de acontecimientos.

³² Fundamentalmente, los §110, §111, §333. El texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* también constituye una fuente imprescindible para Foucault a la hora de elucidar la temática en cuestión.

El conocimiento ha sido inventado, es decir, no tiene Origen. No pertenece esencialmente a la naturaleza humana, no hay en la pluralidad de instintos que constituye lo humano, algo así como un germen del conocimiento (contrariamente a la tesis aristotélica). El conocimiento tiene una relación con los instintos, pero no está presente en ellos ni tampoco es un instinto como los otros. La genealogía nietzscheana muestra que el conocimiento es el resultado del juego, del encuentro, de la lucha y del compromiso entre los instintos. Éstos se encuentran, se enfrentan y llegan, al final de sus batallas, a un compromiso, a un “acuerdo”, a una “paz provisoria”, que “produce” al conocimiento.

Este “acuerdo”, este resultado, esta centella que brota del choque entre las espadas de los instintos, pero que no es de la misma naturaleza que los instintos, este efecto de superficie es, dice Nietzsche, el conocimiento³³.

Finalmente, el conocimiento siempre es vasallo, dependiente, interesado (no en sí mismo, sino en lo que es capaz de interesar a los instintos que lo dominan); y si se da como conocimiento de la verdad, es porque la produce en virtud del juego de una falsificación primera y siempre prolongada que plantea la distinción de lo verdadero y lo falso (lo que Foucault denomina “el nacimiento de la voluntad de verdad”, como vimos).

Cabe agregar, además, que el modelo nietzscheano le permite a Foucault recorrer varios momentos de la historia de la voluntad de verdad, y así visibilizar la manera en que la genealogía produce rupturas, discontinuidades en esta historia. Ejemplifiquemos algunos de esos momentos retomados por Foucault, siempre con la intención de profundizar en nuestro eje problemático.

Uno de esos momentos teóricos de la voluntad de verdad es la filosofía de Spinoza. Nietzsche, en el § 333 de *La ciencia jovial*, titulado “¿Qué significa conocer?”, cita un texto de Spinoza en el que éste opone *intelligere* (comprender, entender) a *ridere* (reír), *lugere* (deplorar) y *detestari* (detestar). Spinoza sostiene que para comprender

³³ Cfr. Nietzsche, F. *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA, vol. 3, pp. 558-559. Ed. en castellano: *La ciencia jovial*, Trad. José Jara, Caracas, Monte Ávila Editores, 1999, pp. 191-192.

las cosas ("los afectos o actos humanos") en su propia naturaleza y su esencia, es decir en su verdad, es necesario que nos abstengamos de reír de ellas, de deplorarlas o de detestarlas. Sólo cuando estas pasiones se apaciguan podemos finalmente comprender³⁴. Se trata de seguir un orden geométrico, empleando "razonamientos ciertos", demostraciones.

Nietzsche dice que Spinoza está equivocado: en la acción de conocer ("comprender") sucede exactamente lo contrario. *Intelligere* no es más que el resultado de cierto juego, composición o compensación entre *ridere*, *lugere*, y *detestari*. El acto de comprender se produce porque hay como fondo el juego y la lucha de esos tres instintos que son reír, deplorar y detestar. Estas tres pasiones o impulsos tienen en común el ser una manera de diferenciarse o de romper con el objeto, de protegerse de él por la risa, desvalorizarlo por la deploración, alejarlo y finalmente destruirlo por el odio. No se trata ni de la noción clásica de *adaequatio* ni de ninguna teoría del conocimiento que implique una identificación del sujeto con el objeto³⁵. Dice Foucault:

Por detrás del conocimiento hay una voluntad sin duda oscura, no de traer el objeto para sí, de asemejarse a él, sino por el contrario de alejarse de él y destruirlo: maldad radical del conocimiento [*méchanceté radicale de la connaissance*].³⁶

³⁴ Spinoza, Baruch de, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trad. Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial, 1980, pp. 167-168.

³⁵ Foucault señala que, en términos generales, la filosofía occidental –desde Platón– siempre caracterizó al conocimiento por el “logocentrismo”, la semejanza, la adecuación, la reconciliación, la beatitud, la unidad, la paz: grandes temas que Nietzsche cuestiona. Se entiende por qué se refiere Nietzsche a Spinoza: de todos los filósofos occidentales Spinoza fue quien llevó más lejos esta concepción del conocimiento como adecuación, beatitud y unidad.

³⁶ Foucault, M., “La vérité et les formes juridiques”, en Foucault, M., *Dits et écrits I (1954-1975)*, ed. cit., texto 139, p. 1416.

Según Nietzsche, la razón por la que estos tres impulsos llegan a producir el conocimiento no es que se apacigüen, como en Spinoza, o se reconcilien o lleguen a la unidad definitiva (como en Hegel, podríamos decir), sino que luchan entre sí, se combaten, están en estado de guerra; y porque alcanzan una "estabilización momentánea" de ese estado de guerra, una paz provisoria, es que finalmente el conocimiento aparecerá. Dice Foucault: "En el conocimiento no hay nada que se parezca a la felicidad o al amor, hay más bien odio y hostilidad: no hay unificación sino sistema precario de poder"³⁷.

La figura de I. Kant, como otro momento de la historia de la voluntad de verdad, es una de las más importantes para nuestros fines, teniendo en cuenta el interés que tuvo para Foucault el filósofo de Königsberg a lo largo de toda su producción intelectual. Aquí nos detendremos solamente en aquellos aspectos vinculados a la genealogía del conocimiento, a las formas de la verdad y las figuras de lo humano, a partir de la confrontación que hace Foucault entre el modelo nietzscheano y Kant.

7. Una doble muerte, y la promesa del *Übermensch*

Foucault destaca la "insolencia y desenvoltura" de Nietzsche al decir que el conocimiento fue inventado en un astro y en un determinado momento.³⁸ No debemos olvidar que en 1873, momento en que Nietzsche pronuncia su conferencia titulada *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, domina el kantismo, o al menos acontecía una eclosión del neokantismo.

³⁷ *Ibidem*, p. 1417.

³⁸ "En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y mentiroso de la *Historia Universal*". Nietzsche, F., *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA, vol. 1, p. 875. Ed. en castellano: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1998.

Según Nietzsche, no hay ninguna semejanza *a priori* entre el conocimiento y los objetos cognoscibles. En un lenguaje kantiano, deberíamos afirmar que para Nietzsche “las condiciones de la experiencia y las condiciones del objeto de experiencia son totalmente heterogéneas”. Esta es la gran ruptura con lo que había sido una clásica noción de la filosofía occidental. El mismo Kant fue el primero en manifestar explícitamente que las condiciones de la experiencia y del objeto de experiencia eran idénticas. Nietzsche piensa, por el contrario, que hay tanta diferencia entre el conocimiento (racional, consciente) y el mundo a conocer, como existe entre el conocimiento y la naturaleza humana (instintiva, pulsional, afectiva). Tenemos entonces una naturaleza humana, un mundo, y entre ambos algo que se llama conocimiento, no habiendo entre ellos ninguna afinidad, semejanza o incluso lazo de naturaleza.

Nietzsche, en el § 109 de *La ciencia jovial*, titulado “¡Cuidémonos!”, señala que el mundo no busca en absoluto imitar al hombre, y además ignora toda ley. El conocimiento ha de luchar contra un mundo sin orden, sin formas, sin belleza, sin armonía, sin ley. El conocimiento se relaciona con un mundo como éste y no hay nada en él que lo habilite *a priori* a conocer ese mundo, ni es natural a la naturaleza ser conocida. Por lo tanto, las relaciones de conocimiento no son de adecuación ni de correspondencia (“de amor correspondido”), sino de discordancia, invención, forzamiento, violencia. Dice Foucault:

Sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación. El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas.³⁹

³⁹ Foucault, M., “La vérité et les formes juridiques”, en Foucault, Michel, *Dits et écrits I (1954-1975)*, ed. cit., texto 139, p. 1414.

Finalmente, si bien para Kant el objeto de conocimiento se “constituye”, el sujeto trascendental de conocimiento, en cambio, es *a priori* (es la condición de posibilidad de todo objeto posible). Pero para Nietzsche, no hay sujeto de conocimiento independiente de la experiencia: no sólo el objeto se constituye, también el sujeto es una emergencia en la historia.

En su análisis de Nietzsche, Foucault señala una doble ruptura muy importante con la tradición de la filosofía occidental. La primera se da entre el conocimiento y los objetos de conocimiento. En la filosofía occidental las cosas a conocer y el propio conocimiento estaban en relación de adecuación; el sujeto podía acceder a la verdad de las cosas del mundo y no caer indefinidamente en el error, la ilusión, el sueño, etc. Dios era el garante de la verdad, el puente entre la razón y el mundo, la garantía de una verdadera adecuación.

Si pensamos en Descartes, Dios es ese principio que asegura la existencia de una armonía entre el sujeto de conocimiento y los objetos a conocer. Para demostrar que el conocimiento estaba fundado verdaderamente en las cosas del mundo, para derribar la duda hiperbólica del genio maligno (que lo condenaba a una interminable repetición de la proposición: "yo pienso, soy", sin poder salir de ella), Descartes se vio obligado a afirmar la existencia de Dios en la meditación tercera de sus *Meditaciones Metafísicas*.

Por su parte, Kant en su *Crítica de la razón pura* planteó a Dios no como un objeto posible de conocimiento, sino de pensamiento: una de las tres ideas trascendentales (junto a la idea de alma y a la de mundo) que permiten organizar la totalidad del conocimiento condicionado. Dios se postula como una de las tres ideas de la razón, de la facultad de lo incondicionado, principio de economía del pensamiento que permite organizar el conjunto de conocimientos condicionados del entendimiento. *Focus imaginarius*, dice Kant, necesario para que el conocimiento empírico pueda darse efectivamente.

Ahora bien, Nietzsche se opone a esta concepción (que remite, en definitiva, a ese principio supremo llamado Dios) y sostiene que la relación entre el conocimiento y las

cosas conocidas es arbitraria: relaciones de poder. Y así, la existencia de Dios en el centro del sistema de conocimiento ya no es más indispensable. Es inútil.⁴⁰

Dios ha muerto. En ese mismo pasaje de *La ciencia jovial* en que evoca la ausencia de orden, encadenamiento, formas y belleza del mundo, Nietzsche pregunta precisamente: “¿Cuándo dejarán de oscurecernos todas esas sombras de Dios? ¿Cuándo llegaremos a desdivinizar completamente la naturaleza?”⁴¹. La ruptura de la teoría del conocimiento con la teología comienza, estrictamente hablando, con el análisis de Nietzsche.

En segundo lugar, Foucault señala que, si entre el conocimiento y los instintos hay solamente discontinuidad y relaciones de poder, quien desaparece entonces no es únicamente Dios (como principio trascendente) sino también el sujeto de conocimiento, aquél que tenía asegurado su lugar fundante en el sistema de exclusión inherente a la voluntad de verdad. La muerte de Dios anuncia también la muerte del Hombre.

Este tema es fundamental, como sabemos, en *Las palabras y las cosas*. Señala Foucault:

Nietzsche encontró de nuevo el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero, y en el que la promesa del superhombre significa primero y antes que nada la inminencia de la muerte del hombre.⁴²

⁴⁰ Véase el texto “Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula”, en Nietzsche, F. *Götzen- Dämmerung*, KSA, vol. 6, pp. 80- 81. Ed. en castellano: *Crepúsculo de ídolos*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 57-58.

⁴¹ Nietzsche, F., *Die fröhliche*, ed.cit., p. 467.

⁴² Foucault, M., *Les mots et les choses*, París, Éditions Gallimard, 1966, p. 353. Ed. en castellano: *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, p. 332.

Y en su *Introducción a la Antropología en sentido pragmático* de Kant, escribe:

La trayectoria de la pregunta: *Was ist der Mensch?* [¿Qué es el hombre?] en el campo de la filosofía se acaba en la respuesta que la recusa y la desarma: *der Übermensch* [el superhombre]⁴³.

No es el propósito de este trabajo elucidar la problemática de la muerte del hombre en los textos de Foucault de la década del 60. Simplemente queremos señalar que la genealogía nietzscheana le permitió a Foucault profundizar las perspectivas de su arqueología (desde donde inicialmente había planteado la historicidad del sujeto humano y su eventual desaparición como figura de la subjetividad y objeto de las Ciencias Humanas); el análisis de la genealogía sitúa los discursos en una clara relación con las prácticas sociales, y las formas de la verdad y de lo humano en una trabazón recíproca con las relaciones de poder-saber.

La investigación genealógica señala que son las prácticas sociales las que han engendrado ciertos dominios de saber (objetos, conceptos, técnicas), que a su vez modifican aquellas prácticas. “La verdad se da como resultado de una historia” (*La vérité est donnée comme le résultat d’une histoire*)⁴⁴. Y el sujeto de conocimiento, finalmente, no es una entidad trascendente ni trascendental; es un efecto de superficie que se concibe a sí mismo como estático, al desconocer que en su procedencia (*Herkunft*) se encuentra una dinámica lucha entre los instintos. El sujeto es una emergencia (*Entstehung*) histórica.

⁴³ Foucault, Michel, *Introduction à l’Anthropologie de Kant (Genèse et structure de l’Anthropologie de Kant)*, Vrin, París, 2008, p. 79.

⁴⁴ Foucault, M., *Leçons sur la volonté de savoir*, ed. cit., p. 199.

La muerte de Dios es la muerte de todo Fundamento, muerte que implica necesariamente la muerte del animal que venera a ese Dios: el Hombre. Finalmente, ¿cómo pensar, entonces, la cuestión de la subjetividad y, en este caso, la subjetividad cognoscente, una vez que la *pars destruens* ya fue realizada? ¿Podría ser el *Übermensch* una subjetividad que se asuma como contingente, histórica, provisoria, abismal? ¿Podría ser una figura de la subjetividad que se anuncia con cada ola del mar, una forma de lo humano nombrada en el “peligroso quizás”, una máscara consciente de sí misma? Quizás el anuncio del *Übermensch* sea la posibilidad de una figura de la subjetividad que tenga como correlato una determinada forma de concebir a la verdad: plural, histórica y polémica. Contra la idea de una verdad que para autoafirmarse excluye, se presenta esta idea de verdad de múltiples aspectos y valores. El ultrahombre ama la máscara.

Como vimos, el modelo genealógico nietzscheano le permite a Foucault desarmar el sistema de exclusión elaborado por una filosofía apoyada en la concepción de una verdad única y excluyente. De esta manera, el sofista es recuperado a partir de una concepción estratégica e histórica de los discursos.

Pero el sofista no fue el único expulsado del *logos* apofántico. En *Le courage de la vérité*, su último curso en el Collège de France, Foucault le brinda una compañía amistosa al expulsado sofista con respecto al sistema de exclusión con el que se inicia y se desarrolla la historia de la filosofía. Esta compañía es la del cínico. No son la mánica del profeta, ni el retiro silencioso del sabio, ni la *tekné* del educador especializado, las figuras conceptuales de quien transite por el mismo sendero, sino el *ethos* del desprestigiado cínico.

Por estas razones, nos detendremos en estos últimos apartados a efectos de dilucidar la figura del cínico, del *bíos* cínico, con la intención de mostrar en qué sentido afirmamos que ha sido excluido del *logos* apofántico, y desde qué perspectiva Foucault lo recupera (desde qué concepción de “verdad”, por ejemplo). Finalmente, estableceremos un vínculo entre los sofistas y los cínicos.

8. El *bíos* cínico. La verdad expresada en la vida

Foucault al cínico lo llama "parresíastés", porque la parresía se define por el hablar directo, franco, sin ornamentos, y se produce en una situación en la que quien habla lo hace ante un hombre con poder e investidura que pone en peligro su misma vida. Es una toma de la palabra pública ajustada a la exigencia de verdad, que, por una parte, expresa la convicción personal de aquel que la sostiene y, por otra, entraña para él un riesgo, el peligro de una reacción violenta del destinatario⁴⁵.

El cinismo es el acontecimiento de lo elemental, del pensamiento crudo, la irrupción de la palabra-gesto. Es aquel que hace de la filosofía un modo de vida. Para Foucault, la existencia misma como problema, la llamada estética de la existencia, no es una estética de salón, sino un modo de relacionarse con los otros, con la alteridad. No se trata simplemente de caricaturizar al cínico mediante el acto masturbatorio de un Diógenes exhibicionista en la plaza pública; se trata, fundamentalmente, del cínico como el filósofo que interpela a sus semejantes, aquel que pone en tela de juicio sus pretensiones de saber, quien cuestiona las credenciales del poder, quien pone en juego una intensidad vital para subvertir las costumbres y el orden de sus contemporáneos.

Foucault señala las dificultades que encontramos cuando queremos definir con precisión la fisonomía de los cinismos antiguos. Por un lado, la variedad de actitudes que han sido incluidas en este modo de vida, desde Peregrinus a Demetrius, dos personajes que ilustran la dificultad de esta variedad. Por otro, el cinismo ha despertado diversas reacciones y actitudes, desde el elogio hasta la aversión más cruda. Finalmente, los pocos textos que se heredaron de la tradición cínica.

⁴⁵ La parresía se diferencia tanto de la confesión como de la retórica. Además, debe ser distinguida de otras modalidades del decir verdadero, como la modalidad profética, la de la sabiduría y la de la técnica. Finalmente, Foucault analiza distintas clases de parresía: una parresía política- el papel de la parresía en la Democracia griega; la parresía ética o socrática; la cínica, y por último la del momento helenístico (Filodemo, Galeno, Séneca). Nos concentraremos únicamente en la cínica.

La filosofía cínica, más allá de la diversidad de sus ilustraciones, contiene dos núcleos firmes: un concreto uso de la palabra (una franqueza ruda, áspera, provocativa) y un modo de vida particular, inmediatamente reconocible. Hay una relación estrecha entre un estilo de vida (una forma de subjetividad, un determinado proceso de subjetivación) y un régimen de verdad.

En la clase del 29 de febrero de 1984, Foucault destaca tres grandes funciones del modo de vida cínico con relación a la *parresía*, como bien esquematiza F. Gros⁴⁶: una función instrumental (para correr el riesgo de hablar francamente es necesario no estar atado a nada); una función de reducción (se trata de emprender un despojamiento general de la existencia que la libere de todas las convenciones inútiles y del resto de las opiniones infundadas); una función de exploración (la vida debe aparecer en su verdad, en sus condiciones fundamentales).

El *ethos* cínico hace estallar la verdad en la vida como escándalo. Se patentiza la relación entre el decir verdadero y el *bíos* de manera inmediata, sin ninguna mediación doctrinal o sistema teórico de proposiciones. Es el cuerpo mismo de la verdad lo que se transmite en cada uno de los gestos del filósofo cínico. Es la vida misma la que funciona a modo de sistema de prueba, de examen de lo que se hace o se dice. “Es la producción de la verdad en la forma misma de la vida”⁴⁷.

No se busca regular la vida a través de un discurso, y por ejemplo seguir un comportamiento justo según una idea trascendente (Ideal) de justicia, sino hacer directamente legible en el cuerpo la presencia de la verdad desnuda: la existencia es un teatro provocador, allí se despliega el escándalo de la verdad.

Se trata de la dramatización existencial de la verdad, la puesta en escena de esa verdad en el teatro de la vida: para ello es necesaria, no una complicada doctrina coherente, sino la expresión inmediata de la verdad en la materialidad de la existencia.

⁴⁶ Cfr. Gros, F., *Foucault: El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Arena libros, 2010, p. 137.

⁴⁷ Foucault, M., *Le courage de la vérité, Cours au Collège de France (1984)*, París, Seuil/Gallimard, 2009, p. 200. Ed. en castellano: *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, FCE, 2010.

“La vida del cínico carece de disimulo en el sentido de que ella es real, material, físicamente pública”⁴⁸.

La vida cínica es aquella que sin adecuarse a nada, a ninguna realidad extra-vital, extra-vivida, acepta como propia la vida vivida en su contingencia, la acepta plenamente. De esta manera, el sentido de la vida se presenta como fenómeno de superficie, y no en tanto ideal ni donación originaria; lo vital acontece en una multiplicidad de actos y discursos y no bajo la totalización de una unidad.

La ética cínica es una prueba de la vida por la verdad: se trata de ver hasta qué punto las verdades soportan ser vividas, y de hacer de la existencia el lugar de manifestación intolerable de la verdad. Al rescatar este aspecto del cinismo, Foucault sigue las huellas de Nietzsche, quien afirmó:

La filosofía, tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas - búsqueda de todo lo problemático y extraño que hay en el existir, de todo lo proscrito hasta ahora por la moral (...) ¿Cuánta verdad *soporta*, cuánta verdad *osa* un espíritu?, esto se fue convirtiendo cada vez más, para mí, en la auténtica unidad de medida. El error (el creer en el ideal) no es ceguera, el error es *cobardía*...⁴⁹

Foucault había hablado de Sócrates como *básanos*, como piedra de toque que permitiría saber acerca del alma de los otros⁵⁰; con Diógenes, el cínico, se trata de una metáfora similar aunque con sus diferencias: dirimir ante la moneda falsa. Reevaluar la moneda propia. Transvalorar. No sólo se da cuenta de la falsedad como en el caso del básanos, sino que se plantea una nueva moneda que la circulante. Se trata de una

⁴⁸ *Ibidem*, p. 233

⁴⁹ Nietzsche, F. *Ecce Homo*, KSA, vol. 6, p. 258. Ed. en castellano: *Ecce Homo*, Madrid, alianza, 2007, pp. 18-19.

⁵⁰ Por ejemplo, Foucault, M., *Le courage de la vérité*, ed. cit., p. 77.

transgresión de los valores establecidos (¡transvaloración de todos los valores!, usando la expresión nietzscheana), pero después de un movimiento interno de exageración y de caricatura de los sentidos de la verdad.

Así es como la vida no disimulada hace actuar en los cínicos un principio de desnudez. Consiste en hacer todo en público: Diógenes come y se masturba en público, Crates fornicaba en medio de la multitud. Se trata de la existencia que no se avergüenza de sí misma.

Pero la vida cínica no es una vida obscena. El obsceno es el poder al que el cínico denuncia y enfrenta en tanto *parresiastés*. Dice Tomás Abraham:

El cínico muestra el escándalo del poder, su obscenidad. Escandaloso y obsceno es el poder, y no las masturbaciones públicas de Diógenes. Pero esta obscenidad no responde a un platonismo tantas veces criticado por Foucault. A este poder no se le opone una verdad sin poder y virginal. Es otro poder, de calidad diferente: la verdad aparece aquí como el resultado de una situación estratégica. Se enuncia en una situación de peligro, y en una particular relación con lo que se dice.⁵¹

Esta “situación estratégica” del cínico lo emparenta con el excluido sofista. No son aspectos retóricos los que los vinculan (en eso se diferencian, en la medida en que el cínico poco tiene que ver con procedimientos internos del discurso retórico), sino la situación estratégica de ambos al cuestionar el *logos* apofántico, el sistema de reglas y enunciados que pretende imponer un único orden posible, por fuera del cual estaría lo absurdo (los falsos razonamientos del sofista) y lo infame (la vida deshonrosa del cínico). Ambos son monstruosos para la voluntad de verdad. Ambos son peligrosos para el orden del discurso.

⁵¹ Abraham, Tomás. *Foucault y la ética*, Buenos Aires, Letra Buena, tercera edición, 1992, p. 35.

El cínico despliega una monstruosidad animal. El *bíos* cínico es una vida sin mezcla, ya que hace valer un principio puro de renuncia: la vida de pobreza activa. No solamente se despoja de los bienes materiales, sino que los rechaza de manera contundente. “Vida sin mezcla y vida recta, ya que otorga un valor a la conformidad con la naturaleza, pero tras la afirmación de un principio de animalidad”⁵². Toda la serie de gestos cínicos podrían ser leídos como una serie de gestos inadecuados, de faltas contra las normas aceptadas para la existencia humana: como gestos perrunos que, de algún modo, recuperan la animalidad censurada a través de todas las producciones culturales.

Se hace patente el escándalo de la animalidad: los animales aparecen en la tradición cínica como ejemplos de vida, existencias despreocupadas y desatentas a las convenciones sociales. Pero la animalidad cínica no es algo que venga dado esencialmente, sino que es una cuestión ética: el efecto de un trabajo filosófico existencial. Desde luego, viene dada en la medida en que siempre es concebida como una posibilidad de la naturaleza, pero es un desafío permanente al que necesariamente hay que responder con coraje, un objetivo para cuya consecución es requisito indispensable aplicarse. “El *bíos philosophikos* como vida recta es la animalidad del ser humano aceptada como un desafío, practicada como un ejercicio y arrojada a la cara de los otros como un escándalo”⁵³.

La práctica del despojamiento, de la no posesión, es en sí misma una virtud, pero también es un ejercicio de entrenamiento en la no necesidad, en la independencia respecto de toda posesión material. Quizás donde con más radicalidad se muestre esto, señala Foucault, sea en la constante búsqueda del deshonor que los filósofos cínicos practican. Contra la pretensión de gloria, tan extendida entre los griegos, el filósofo cínico se ejercita en la *adoxia*, la mala reputación. “Para los cínicos, la práctica

⁵² Lópiz Cantó, Pablo, “Michel Foucault y la República cínica”, en *Foucault desconocido*, Castro Orellana, R., y Fortanet Fernández, J. (editores), Murcia, Servicio de Publicaciones de la UNiversidad de Murcia, 2011, p. 358.

⁵³ Foucault, M., *Le courage de la vérité*, ed. cit., p. 245.

sistemática del deshonor es, al contrario, una conducta positiva, una conducta que tiene un sentido y un valor”⁵⁴.

Ahora bien, es necesario distinguir, como hace Foucault, entre las prácticas de “humillación” cínicas y las posteriores (aunque aparentemente inspiradas en aquéllas) prácticas de humildad cristiana. Mientras que el cristianismo pretende mostrar, a través de la pobreza o la humillación, la omnipotencia de Dios frente a lo humano y así devaluar la existencia actual mundana en beneficio de esa otra vida (el más allá); los cínicos desarrollan la estrategia contraria al practicar la humillación como forma de entrenamiento y de resistencia a toda posibilidad de humillación que pueda dirigirse contra ellos. Es la vía regia para mostrar la soberanía frente a las convenciones, frente a las opiniones del resto.

Contra el miedo a ser despreciado, el filósofo cínico se ejercita en el deshonor hasta alcanzar la indiferencia respecto de las costumbres asentadas. No se trata, por lo tanto, de una forma de auto-humillación, sino, por el contrario, de una reivindicación de la propia soberanía, de una transmutación de los valores instituidos, de una radical crítica a las normas sociales que diferencian entre lo que se debe hacer y lo que no. Se trata de ejercitarse en el dominio de sí para alcanzar una vida soberana.

El cínico, en el momento mismo en que juega el rol más deshonoroso, hace valer su orgullo y su supremacía. El orgullo cínico encuentra apoyo en estas pruebas. El cínico afirma su soberanía, su dominio a través de estas pruebas de humillación, mientras que la humillación o, mejor, la humildad cristiana será una renuncia a sí mismo.⁵⁵

Ya caracterizado el *bíos* cínico, en el siguiente apartado mostraremos que la concepción cínica de la verdad es empleada por Foucault para profundizar en su intento de desarmar el modelo del *logos* apofántico propio del orden del discurso

⁵⁴ *Ibidem*, p. 240.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 242.

filosófico. En este sentido, como concluiremos, la genealogía nietzscheana, la concepción estratégica y material del discurso propio de los sofistas, y la verdad expresada vitalmente en los cínicos, se relacionan y forman parte de la genealogía foucaultiana del conocimiento, ya que le permiten al filósofo francés establecer una nueva concepción de la verdad, histórica, polivalente y política, desarmando así el sistema de exclusión de la verdad única y soberana.

9. Cinismo y nihilismo.

El carácter político de una nueva concepción de la verdad.

Frente a la relación planteada por Platón en su *Politeia* entre el ejercicio filosófico y el ejercicio político, Foucault destaca el esquema cínico. Frente a Platón, que va a dar sus consejos al tirano, Foucault contrapone la figura de Diógenes ante Filipo o Alejandro.

La vida cínica es una vida soberana. Diógenes frente a Alejandro, el perro frente al rey soberano. Pero, en realidad, el perro es el verdadero rey, porque la vida cínica no tiene ataduras y sólo depende de ella misma.

El cínico mismo es un rey, él es incluso el único rey. Los soberanos coronados, los soberanos en cierto modo visibles, no son más que la sombra de la monarquía verdadera. El cínico es el único rey verdadero. Y, al mismo tiempo, frente a los reyes de la tierra, los reyes coronados, los reyes sentados en el trono, él es el rey anti-rey, que demuestra en qué medida la monarquía de los reyes es vana, ilusoria y precaria.⁵⁶

Foucault ha observado cómo el estilo de vida cínico, la elección existencial que supone esta filosofía, al introducir el tema de la vida verdadera llega hasta el punto de proponer una vida escandalosamente diferente: una existencia soberana al margen de

⁵⁶ *Ibidem*, p. 252.

y contra todas las formas convenidas, y que, por tanto, se desarrolla como práctica de una combatividad en cuyo horizonte se sitúa un mundo radicalmente diferente.

El combate cínico es un combate, una agresión explícita, voluntaria y constante que se dirige a la humanidad en general, a la humanidad en su vida real, teniendo como horizonte o como objetivo cambiarla, cambiarla en su actitud moral (su *ethos*) y, al mismo tiempo y por ello mismo, cambiarla en sus hábitos, sus convenciones, sus maneras de vivir.⁵⁷

La vida conforme a la naturaleza de los cínicos se despliega como una *vie autre* que es expresión inmediata, ya realizada, de la posibilidad de un *monde autre*, que es intervención sobre la humanidad para modificarla conforme a la virtud, y sobre todo, a la verdad:

(...) a través de la imagen y la figura de un rey de miseria, el cínico traspone de nuevo la idea de la vida otra [*vie autre*] en el tema de una vida cuya alteridad debe conducir al cambio [*changement*] del mundo. Una vida otra para un mundo otro [*monde autre*].⁵⁸

La revelación escandalosa de la verdad a través de la existencia, la constitución de una vida que es expresión impúdica de una verdad en tanto crítica de las costumbres, como también de los modos de vida instituidos y del orden político jerárquico, resulta una práctica de subjetivación ejemplar para la posibilidad de una humanidad transvalorada. La reivindicación de esa soberanía miserable, irrisoria, antimonárquica que se ocupa de la bienaventuranza de todos, de la comunidad humana, le parece a

⁵⁷ *Ibidem*, p. 258.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 264.

Foucault la apertura de un mundo trastocado, de un orden político radicalmente revolucionado.

A partir de las *Disertaciones* de Epicteto (libro III, 22), Foucault plantea la soberanía del cínico como misión. El cínico debe cuidar de todos los hombres, hagan lo que hagan; debe golpear las puertas y verificar lo que está bien y lo que está mal.

El cínico es responsable de la humanidad (...) He aquí que el cínico aparece ahora, él que no ha sido más que un rey de miseria y rey oculto y desconocido, como aquel que ejerce la verdadera función del *politeuesthai*, la verdadera función de la *politeia*, entendida en el verdadero sentido del término, *una politeia* donde no se trata simplemente de la cuestión de la guerra y la paz, de los impuestos, de las tasas y los ingresos en una ciudad, sino de la dicha y del infortunio, de la libertad y la servidumbre de todo el género humano.⁵⁹

La soberanía cínica funda una misión y también una práctica manifiesta de la verdad, una parresía, por su conducta, conforme a la aceptación del destino, a través del conocimiento de sí y el trabajo sobre sí mismo, mediante la atención cuidadosa de los otros, etc. Para el cínico, esta parresía no sólo busca un cambio en la conducta de los individuos, sino también en la configuración general del mundo.

La actitud cínica, indica Foucault, puede ser considerada como una categoría transhistórica. De esta manera, es posible volver a encontrarla, por ejemplo, en una cierta mística ascética de la renuncia y del escándalo en el cristianismo medieval, en determinados movimientos revolucionarios del siglo XIX (corrientes anarquistas, militancia de izquierdas, etc), en el arte moderno, en aquellos que no establecen con lo real una relación de imitación o de ornamentación, sino de reducción a lo elemental tras el contundente rechazo de las normas sociales (Baudelaire, Flaubert, Manet).

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 277-278.

En cuanto a la supervivencia del cinismo en las formas revolucionarias del siglo XIX, Foucault distingue tres momentos diferentes. En primer lugar, la sociabilidad secreta de los movimientos revolucionarios a comienzos de ese siglo. En segundo, el arte. “El arte es capaz de dar a la existencia una forma que rompe con toda otra forma, que es la de la verdadera vida”⁶⁰. El arte moderno rehúsa y rechaza toda forma adquirida; se opone así al consenso de la cultura. En tercer lugar, en el siglo XIX, este cinismo del arte se combinó con otro estilo de vida filosófica heredado de los griegos, el escepticismo, dando forma, de este modo, al nihilismo. En este sentido, Foucault se distancia de las concepciones habituales respecto del nihilismo contemporáneo. No se trata de un destino inscripto en la historia de la metafísica occidental, como para Heidegger o Derrida, sino de una manera de sacar a la luz, como hemos visto, el nexo entre vida y verdad.

Detengámonos en la cuestión del nihilismo. El cínico no es el que no cree en nada; el cínico cree, sí, pero en la nada, cree que la vida hay que inventarla desde la nada y no desde un saber, ni desde un idolatrar, ni desde un poder soberano y excluyente (léase, por ejemplo, el *logos* apofántico). El cínico ejerce “el poder de la nada” que muestra con su risotada la impostura del monarca solemne legitimado por el relato de las verdades fabricadas por el orden del discurso. El poder de la nada que le dice al rey Alejandro que se corra porque le tapa la luz del sol. El único que se anima a decirle al soberano que su propiedad más importante es la de ser opaco.

“Nihilismo cínico”. No hay por qué espantarse ante esta expresión. Dice Foucault que la inquietud que provoca el nihilismo no es la de que si Dios no existiera todo estaría permitido, sino la de una ética de la verdad. ¿Cuál es la vida que se necesita una vez que la verdad no es necesaria? Si debemos enfrentarnos al “nada es verdadero”, ¿cómo vivir?

⁶⁰ *Ibidem*, p. 173.

Foucault agrega que lo que el cinismo muestra es que para vivir con autenticidad no hace falta mucha verdad, y que cuando nos preocupamos verdaderamente por la verdad, pocas lecciones de vida son necesarias.

10. Sofistas y cínicos. Nietzsche como “entre”. Conclusiones

Excluidos del *logos* apofántico, acusados de fabricar simulacros de razonamientos, los sofistas permanecieron por fuera de la historia de la filosofía, a partir del nacimiento de la voluntad de verdad consolidada por Aristóteles. Pero sus concepciones acerca de la polivalencia de la noción de verdad, del carácter material del discurso, de los dispositivos estratégicos propios de los sofismas, del juego de enfrentamientos y confrontaciones en el uso del *logos*, forman parte de aquello que la genealogía nietzscheana, utilizada por Foucault, visibilizó.

Frente al modelo aristotélico, Foucault propone la genealogía nietzscheana del conocimiento. Frente a la posición que sostiene la naturalidad del conocimiento en el sujeto que busca apropiarse de la verdad única y excluyente, expone la voluntad de saber nietzscheana en la que el deseo es arrancado del conocimiento para abrir las cortinas de la metafísica y mostrar las escenas de la historia donde se manifiesta la pulsión de dominio. Por otro lado, el modelo teórico de Nietzsche, en la medida en que presenta la idea de la verdad como efecto histórico, con su carácter estratégico y su polivalencia constitutiva, permite acompañar las perspectivas de los sofistas y desarmar así ese sistema de exclusión llamado “voluntad de verdad”.

Por su parte, el cínico, el infame personaje para el orden moral y las buenas costumbres, es también un monstruo para el orden del discurso instaurado por la voluntad de verdad única y excluyente. Y es desde esta monstruosidad agresiva y rebelde que el cinismo nihilista, desde su despojamiento material y su ética animal, inventa desde “el poder de la nada” una fuerza de resistencia para subvertir esa voluntad de verdad, y anunciar la llegada de un mundo otro a través de una vida otra (¿el ultrahombre?).

Esta vida otra provoca escándalo, porque permite, cada tanto, contemplar el centelleo de un mundo otro. Quizás sea eso lo que más perturba al orden del discurso,

que sólo desea perpetuarse en una inmutabilidad similar a la entidad metafísica llamada verdad, única y excluyente, que tanto admira.

Foucault nos ha mostrado con sus análisis una *actitud* posible para una vida otra. Esa actitud es la propuesta de crear nuevos sentidos vitales (procesos de subjetivación) y nuevas concepciones de verdad, provisionales, contingentes, polivalentes. Una política de la verdad distinta.

Bibliografía

Abraham, Tomás, *Foucault y la ética*, Buenos Aires, Letra Buena, tercera edición, 1992.

-----*El último Foucault*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003 (reeditado en 2012).

Aristóteles, *De anima*, Madrid, Gredos, 1998.

-----*Metafísica*, Madrid, Gredos, 1982.

-----*Retórica*, Madrid, Gredos, 1985.

-----*Tratados de Lógica (Organon)*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1982.

Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault*, Buenos Aires, FCE, 2011.

----- *Introducción a Foucault*, Buenos Aires, FCE, 2014.

Cragolini, Mónica B., “De la risa disolvente a la risa constructiva: una indagación nietzscheana”, en Cragolini, M. B. y Kaminsky, G. *Nietzsche actual e inactual*, Vol. II, Buenos Aires, Oficina de Publicaciones del CBC, 1996, pp. 99-122.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, París, Éditions Gallimard, 1966.

-----*L'ordre du discours*, París, Gallimard, 1971.

-----«Entretien sur la prison: le livre et sa méthode», en Foucault, Michel, *Dits et écrits I (1954-1975)*, texto 156, París, Quarto Gallimard, 2001.

-----«La vérité et les formes juridiques», en Foucault, Michel, *Dits et écrits I (1954-1975)*, texto 139, París, Quarto Gallimard, 2001.

----- «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en Foucault, Michel, *Dits et écrits I (1954-1975)*, texto 84, París, Quarto Gallimard, 2001.

-----*Introduction à l'Anthropologie de Kant (Genèse et structure de l'Anthropologie de Kant)*, Vrin, París, 2008.

-----*Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982-1983)*, París, Seuil/Gallimard, 2008.

-----*Le courage de la vérité, Cours au Collège de France (1984)*, París, Seuil/Gallimard, 2009.

-----*Leçons sur la volonté de savoir, Cours au Collège de France (1970-1971)*, París, Seuil/Gallimard, 2011.

Gros, F., *Michel Foucault*, París, PUF, 1996.

-----*Foucault: El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Arena libros, 2010.

Gros, F. y Lévy, C., *Foucault y la filosofía antigua*, Buenos Aires, Nueva visión, 2004.

López Cantó, Pablo, “Michel Foucault y la República cínica”, en *Foucault desconocido*, Castro Orellana, R., y Fortanet Fernández, J. (editores), Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2011, pp. 327-375.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlín-New York, Walter de Gruyter, 1980, (KSA). Especialmente: volúmenes 1, 3, 4, 5, 6. Ediciones en castellano:

-----*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 2006.

-----*Así habló Zaratustra*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

-----*Crepúsculo de los ídolos*, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

-----*La ciencia jovial*, Trad. José Jara, Caracas, Monte Ávila Editores, 1999.

-----*Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 2007.

Raffín, Marcelo, “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión”, *Lecciones y ensayos*, Buenos Aires, UBA, nro. 85, 2008, pp 17-44.

Spinoza, Baruch de, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trad. Vidal Peña, Madrid, Alianza Editorial, edición de 1980.