



La ética desde “Las palabras y las cosas”

Ethics from “The Order of Things”

Jorge Davila*

Universidad de los Andes, ULA, Mérida, Venezuela

Resumen

En este ensayo se propone una comprensión de la visión que construyó Foucault sobre la reflexión filosófica en torno a la ética. Se destaca la importancia del libro “Las palabras y las cosas” en esa construcción. Más concretamente se propone que hay una continuidad en los trabajos finales de la investigación sobre la filosofía antigua con los problemas planteados de acuerdo con la investigación arqueológica del libro de 1966. Esa continuidad se analiza en la dimensión de la genealogía del humanismo, base de una concepción de la condición humana como errancia, y de los desarrollos en relación con el ejercicio de un discurso verdadero como ética de la palabra.

Palabras clave: Genealogía. Humanismo. Ética de la palabra. Parresía. Errancia.

* JD: Doutor em Ciências sociais, e-mail: joda@ula.ve

Abstract

In this essay an understanding of the vision that Foucault built about philosophical reflection on ethics is proposed. It is outlined the importance of the book "The Order of Things" in this construction. More specifically it is proposed that there is continuity in the final works of research on ancient philosophy with the issues raised in accordance with the archaeological research of the 1966 book. This continuity is discussed in the dimension of the genealogy of humanism, based on a conception of the human condition as wandering, and developments in relation to the exercise of a true discourse as ethics of the word.

Keywords: Genealogy. Humanism. Ethics of word. Parrhesia. Errancy.

*un mode de vie peut donner lieu
à une culture, et à une éthique*
M. F.

Introducción

En el capítulo IX de *Les mots et les choses* se lee una importante afirmación sobre la ética. Está al final de la quinta sección ("El *cogito* y lo impensado") de ese capítulo titulado: "El hombre y sus dobles". En esa afirmación se presenta una síntesis muy ajustada de la historia de la reflexión filosófica sobre la moral y la ética. Es la primera vez que en uno de sus libros Foucault aborda con precisión este asunto. A partir de esa síntesis se puede entender de mejor manera la reflexión última de Foucault, volcada a la filosofía de la antigüedad greco-latina en sus cursos de los años ochenta en el Colegio de Francia, en la que la noción de la ética ocupa el lugar central. La afirmación sintética que aparece en *Las palabras y las cosas* es la siguiente:

Hay... algo profundamente ligado a nuestra modernidad: fuera de las morales religiosas, el Occidente no ha conocido, sin duda alguna, más que dos formas de ética: la antigua, ya sea en la forma del estoicismo o

en la forma del epicureísmo, que se articulaba en el orden del mundo y, al descubrir la ley de éste, podía deducir de allí el principio de una sabiduría o una concepción de la ciudad; aun el pensamiento político del siglo XVIII pertenece todavía a esta forma general; en cambio, la moderna no formula ninguna moral en la medida en que todo imperativo está alojado en el interior del pensamiento y de su movimiento para retomar lo impensado¹; es la reflexión, es la toma de conciencia, es la elucidación de lo silencioso, la palabra restituida a lo mudo, el surgimiento a luz de aquella parte de sombra que retira al hombre de sí mismo, es la reanimación de lo inerte, es todo esto lo que constituye por sí solo el contenido y la forma de la ética. A decir verdad, el pensamiento moderno no ha podido nunca proponer una moral: pero la razón de ello no es que sea pura especulación; todo lo contrario, es desde su inicio y en su propio espesor un cierto modo de acción. (FOUCAULT, 2015a, p. 1392).

Esta síntesis que hace Foucault distingue tres grandes momentos a los que él mismo dedicó su atención en épocas distintas del desarrollo de su propio pensamiento. El orden de esa atención podría llamarse retrospectivo, pues el interés de Foucault en la historia de la ética remonta calmadamente hacia la filosofía antigua manteniendo siempre en primer plano el carácter problemático de la ética en el pensamiento que le es contemporáneo. Pero su inquietud por esos dos grandes momentos (o "formas", como dice él) de la ética y la moral, los que en el citado fragmento de *Las palabras y las cosas* denomina "moderno" y "antiguo", está hilvanada por la atención constante que dio al tercer gran momento, el que distingue en la filosofía crítica de Kant. En qué consiste la inquietud de Foucault por esos tres momentos de la ética, cuál es la problemática de la ética para el pensamiento contemporáneo y qué respuesta puede darse coherentemente frente a esa problemática desde la propia actitud intelectual de Foucault; esas son las tres cuestiones que brevemente quisiera responder en lo que sigue.

La distinción de esos tres momentos de la ética no escapa a la conformación que tiene toda la arqueología del saber expuesta en *Las palabras y las cosas*. Pero, no necesariamente hay correspondencia total

¹ Entre ambos, forma una bisagra el momento kantiano: es el descubrimiento de que el sujeto, en cuanto es racional, se da a sí mismo su propia ley que es la ley universal [Nota al pie de M. F.].

entre esos momentos de la ética y las epistemes distinguidas en la obra, a saber, las que obedecen a la semejanza (episteme renacentista), al orden de la representación (episteme de la época clásica) y a la profundidad de una ley interior a las cosas (la analítica de la finitud de la modernidad). Esa visión arqueológica del saber referido al “hombre” (a su condición de viviente, parlante y laborioso) no exige de suyo la referencia a la antigüedad como si lo exige la ética de acuerdo con lo afirmado por Foucault. Hay, eso sí, una correspondencia parcial con la visión particular que en torno al ser del lenguaje hace Foucault en el capítulo 2 (“La prosa del mundo”). Allí también hay una distinción en la que la episteme renacentista es proyectada en retrospectiva arqueológica a la antigüedad griega:

A partir del estoicismo, el sistema de signos en el mundo occidental había sido ternario, ya que se reconocía en él el significante, el significado y la “coyuntura” (el *τύχανον*). En cambio, a partir del siglo XVII, la disposición de los signos se convertirá en binaria y se definirá, de acuerdo con Port-Royal, por el enlace de un significante y un significado. Durante el Renacimiento, la organización es diferente y mucho más compleja: es ternaria, puesto que se apoya en el dominio formal de las marcas, en el contenido señalado por ellas y en las similitudes que ligan las marcas a las cosas designadas; pero como la semejanza es tanto la forma de los signos como su contenido, los tres elementos definidos de esta distribución se resuelven en una figura única (FOUCAULT, 2015a, p. 1089).

En esta proyección arqueológica explicativa de la mutación de los signos, hay una correspondencia con el momento de la ética antigua en el sentido de que la conformación de *unidad con y en el mundo* – sea del signo, sea de la acción – es lo determinante del arreglo al que obedecen el ser del lenguaje y la ética. En relación con la mutación del primero, precisa Foucault:

“[...] el lenguaje no será sino un caso particular de la representación (para los clásicos) o de la significación (para nosotros). *Se ha deshecho la profunda pertenencia del lenguaje y del mundo. Se ha terminado el primado*

de la escritura. Desaparece, pues, esta capa uniforme en la que se entrecruzaban indefinidamente lo visto y lo leído, lo visible y lo enunciable. Las palabras y las cosas se van a separar. El ojo estará destinado a ver y sólo a ver; la oreja sólo a oír. El discurso tendrá desde luego como tarea el decir lo que es, pero no será más que lo que dice"² (FOUCAULT, 2015a, p. 1090).

Notemos que así como se distingue el ser del lenguaje en el momento de la antigüedad, por contraste, con la indicación: *se ha deshecho la profunda pertenencia del lenguaje y del mundo*, del mismo modo la conformación de la ética en su "forma antigua", en ese mismo largo momento que se extiende desde la antigüedad hasta la época clásica, es distinguida por Foucault con la expresión afirmativa: *se articulaba en el orden del mundo*. Ahora bien, a diferencia de lo que ocurre con el ser del lenguaje desde inicios de la época clásica, la forma antigua de la ética no tendrá una disolución en su forma hasta que aparezca el momento kantiano. El ser del lenguaje fue absorbido como un campo del saber por el clasicismo; separado el lenguaje de su indisoluble ligazón con el mundo, desde el siglo XVII la indagación del saber se impone: "¿Cómo un signo puede estar ligado a lo que significa?", a lo que la época clásica responderá "por medio del análisis de la representación" y, posteriormente, el pensamiento moderno "por el análisis del sentido y la significación" (FOUCAULT, 2015a, p. 1089-90). Por el contrario, según Foucault, la forma antigua de la ética prevalece aún en el siglo XVIII, al menos, en el "pensamiento político"; vale decir, aún en los comienzos de la Ilustración no ha habido una mutación en la reflexión ética como ya le ha acontecido al saber en los dominios de la riqueza, del orden de los seres vivos y del lenguaje. Es justamente en el momento de la propia Ilustración donde ocurre el "salto epistémico" en el que se reconfigura la ética por intermedio de la mutación en el pensamiento que Foucault identifica como la constitución de una Analítica de la finitud.

Esta manera de expresar Foucault lo que acontece a la reflexión ética, esa persistencia de la forma o del momento antiguo, hasta Kant,

² Énfasis añadido.

luz a primera vista como un enigma. ¿A qué puede obedecer tal persistencia que resiste a la fuerza impositiva de la representación en los distintos dominios del saber en la época clásica? En otras palabras, ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para que la reflexión sobre la ética se hubiera saltado el peso de la representación? ¿De dónde la fuerza de seguir sosteniendo una relación con el orden del mundo de tal modo que su articulación sirva también de fundamento? No cabe duda que este enigma conlleva un nombre propio de la época clásica, del siglo XVII: Spinoza. Y es que la referencia clave del siglo XVII no la hace recaer Foucault, pues apenas brilla en una casi ausencia, en Spinoza; más bien es Descartes la figura privilegiada. El nuevo e imprescindible lugar que en la modernidad alcanza lo *impensado* (límite para el pensamiento que en la reflexión se piensa a sí mismo) se destaca sobre el fondo de la diferencia con la cuestión trascendental (reflexión kantiana) y de un nuevo abordaje de la vieja cuestión del cogito (reflexión cartesiana). Kant, sí; pero precedido por Descartes. El carácter trascendental de la reflexión kantiana tiene su base en la existencia de la ciencia natural; la explicación del orden del mundo. Explicar, pensar ese orden es cuestión de la verdad y no del ser que ya se encuentra afirmado en el propio orden del mundo. Así también en Descartes: “¿Acaso Descartes no descubrió a partir del error, de la ilusión, del sueño y de la locura, de todas las experiencias del pensamiento no fundado la imposibilidad de que esas mismas experiencias no fueran pensadas — tanto que el pensamiento de lo mal pensado, de lo no verdadero, de lo quimérico, de lo puramente imaginario aparecían como lugar de posibilidad de todas estas experiencias y como su primera evidencia irrecusable?” (FOUCAULT, 2015a, p. 1387). Por el contrario, la modernidad se abre a otro espacio; para nosotros modernos, “el cogito no conduce a una afirmación de ser, sino que se abre justamente a toda una serie de interrogaciones en las que se pregunta por el ser: ¿qué debo ser, yo que pienso y que soy mi pensamiento, para que sea aquello que no pienso, para que mi pensamiento sea aquello que no soy? ¿Qué es, pues, ese ser que centellea y, por así decirlo, parpadea en la abertura del cogito pero que ni está dado soberanamente en él y por él? ¿Cuál es, pues, la relación y la difícil pertenencia entre el ser y el pensamiento? ¿Qué

es este ser del hombre y cómo puede hacerse que este ser, que podría caracterizarse tan fácilmente por el hecho de que «posee pensamiento» y que quizá sea el único que lo tenga, tenga una relación imborrable y fundamental con lo impensado? Se instaura una forma de reflexión muy alejada del cartesianismo y del análisis kantiano..." (FOUCAULT, 2015a, p. 1389)³. Quisiera postular que el "enigma Spinoza", si así se puede llamar, semi-oculto en el texto de Foucault consiste en que la *Ética* ya había dejado abierto ese panorama en el que la pregunta por el ser se formula y se responde al tiempo que la reflexión ética se constituye como un orden del mundo. Creo que podemos darle sentido a esta afirmación que, se puede decir, quedaba subyacente en un cierto espacio de lo impensado — arqueológicamente — por Foucault en *Las palabras y las cosas*.

No hasta Kant, sino hasta Spinoza, la ética se ha constituido a partir del orden del mundo. Con el gran pensador del siglo XVII, la constitución del orden del mundo y la constitución de la ética son una y la misma cosa. En el umbral de la modernidad que identifica Foucault, vale decir, con Kant, la separación del orden del mundo, entendido como Razón, de la constitución de la ética, entendida como el deber en cuanto imperativo de la Razón, inicia — vía el adormecimiento antropológico del pensamiento moderno — esa forma moderna de la ética en la que el fondo de sostén del imperativo no lo puede dar el pensamiento sino en su relación inacabada, in-definida, consigo mismo (el afán del pensamiento por lo im-pensado). Foucault ve los problemas de esta última forma descansando, en cuanto acción, en la ausencia de la constitución de un orden del mundo: eso quiere decir, positivamente, la afirmación del ejercicio de libertad; y negativamente, la ausencia de fuerza impositiva para hacerla valer con generalidad, si no con universalidad. Así, lo que hará Foucault, con posterioridad a *Las palabras y las cosas*, con la forma antigua de la reflexión ética será toda una re-interpretación según la cual la fuerza de la reflexión de los antiguos no estaba tanto en la derivación de la ética a partir de un orden del mundo sino exactamente a la inversa; el camino de la re-interpretación

³ Énfasis añadido.

está guiado por el deseo de responder la pregunta: ¿hasta dónde es posible que un orden del mundo — un mundo otro; una vida otra — pueda constituirse al tiempo que se “ejercita”, se práctica construyéndose, una ética? Ese camino lo acerca, a su modo, al momento del “enigma Spinoza”; ese camino se puede identificar como la propuesta de una actitud, un éthos, que tiene la forma de una ética de la palabra, de una ética del errante.

Al referirme al “enigma Spinoza” tengo en cuenta que la afirmación central de Foucault en torno a la reflexión filosófica sobre la ética se puede colocar en cierto paralelo con su inquietud por el ser del lenguaje al que ya me he referido. Y es que para caracterizar el umbral de la modernidad Foucault hace referencia a la presencia nuda del ser lenguaje en la literatura. Notemos que el cierre analítico-descriptivo que hace Foucault del clasicismo y la misma apertura del marco analítico-descriptivo de la modernidad, me refiero al cierre del capítulo VIII y a la apertura del capítulo IX de *Las palabras y las cosas*, está marcado indeleblemente con la referencia al problema del lenguaje. La descripción del umbral de la modernidad, en su apartarse del clasicismo, está marcada por la última sección del capítulo VII titulada “El lenguaje devenido objeto”; la apertura del capítulo siguiente marca el otro término de ese umbral con la sección titulada “El retorno del lenguaje”. En palabras de Foucault: “el umbral del clasicismo a la modernidad [...] ha sido franqueado de manera definitiva cuando las palabras, [...] al inicio del siglo XIX, encontraron su viejo y enigmático espesor” (p. 1366). *Mutatis mutandi* se puede decir que está implícita una afirmación semejante para la ética y su reflexión filosófica: de objeto en el orden del mundo la ética deviene una exigencia de mirada retrospectiva que saca a la luz su enigmático espesor; ese espesor que como enigma deja en suspenso Foucault en el brillo de la ausencia de Spinoza, a saber: que la constitución del orden del mundo y la constitución de la ética sean una y la misma cosa.

Esa exigencia de mirada retrospectiva es, por así decirlo, un programa de investigación que queda planteado en *Las palabras y las cosas*. La exigencia mayor del programa radica en la necesidad de rebasar la

retrospección de su dimensión propiamente arqueológica. Es la imposición de darle sentido a l origen y formación del *humanismo* en cuanto tema que absorbe todo el planteamiento crítico de la arqueología de las ciencias humanas. ¿Se puede distinguir acaso un humanismo que se haya constituido o pueda constituirse como orden del mundo capaz de contener una ética? El humanismo es dependiente, arqueológicamente, del surgimiento reciente del hombre como lo muestra el fino análisis — contenido en el capítulo IX de *Les mots et les choses* — de todos los dobles, las parejas conceptuales que definen su espacio de posibilidad: la analítica de la finitud y la repetición de lo empírico/transcendental, del cogito/impensado y del retroceso/retorno del origen. Esa es la lección de *Las palabras y las cosas*. Está desplegada en la persistente caracterización que hace Foucault en el referido capítulo IX. Valga su palabra en relación con el asunto en cuestión: Al cierre de la sección 3, "Analítica de la finitud", Foucault afirma: El «humanismo» del Renacimiento, el «racionalismo» de los clásicos ciertamente han podido dar un lugar privilegiado a los humanos en el orden del mundo, pero no han podido pensar al hombre (FOUCAULT, 2015a, p. 1381). Al cierre de la sección 4 del capítulo IX, "Lo empírico y lo transcendental", Foucault afirma:

en la [nietzscheana] filosofía del Retorno, [la afirmación de que ya no habrá el hombre] quería decir que el hombre, desde mucho tiempo atrás, había desaparecido y no cesaba de desaparecer y que nuestro pensamiento moderno sobre el hombre, nuestra inquietud por él, nuestro humanismo dormían serenamente sobre su gruñente inexistencia (FOUCAULT, 2015a, p. 1386).

Y casi al final de la sección 5 del mismo capítulo, "El cogito y lo impensado", Foucault afirma:

la experiencia moderna implica un imperativo que obsesiona al pensamiento desde su interior; poco importa que se exprese simplemente bajo las formas de una moral, de una política, de un humanismo, de un deber de tomar por su cuenta el destino occidental o de la pura y simple conciencia de cumplir una tarea de funcionario en la historia; lo esencial es que el pensamiento sea para sí mismo y en el espesor de su trabajo tanto un saber como una modificación de aquello que sabe, reflexión

y transformación del modo de ser de aquello sobre lo cual reflexiona (FOUCAULT, 2015a, p. 1391-2).

Es cierto que el humanismo renacentista se ha invocado en el pensamiento moderno; y Foucault muy atento a ello ya se refiere en la propia introducción de su gran libro de 1966 a “las quimeras de los nuevos humanismos”: ya no expresan estos, los de la modernidad, un cierto privilegio del hombre “en el orden del mundo” sino que el privilegio ha sido totalmente descolocado y encumbrado más allá del “lugar del Rey” (fuera de todo orden del mundo) llevándolo a la propia substancia y esencia del pensamiento ya sometido a la fuerza del imperio de la antropologización. Pero tal caracterización del humanismo, infra y sobre-interpretada luego por la temprana y poco aguda crítica a *Las palabras y las cosas* (restringido al asunto de la muerte del hombre), exigía una caracterización más precisa sobre la posibilidad de la ética en el pensamiento moderno. Así se abrió paso, en la reflexión de Foucault, lo que he denominado la “genealogía del humanismo” para describir aquel programa de investigación subyacente a su trabajo intelectual posterior a 1966.

Ahora, si volvemos a la cita de *Las palabras y las cosas* con que iniciamos este ensayo, debemos notar la importancia que otorga Foucault al rompimiento de la modernidad con el momento kantiano, el momento de la Ilustración. Este momento es dejado como una referencia que sólo en apariencia es marginal (quizás porque aparece en anotación al pie de página, forma poco usada por el estilista del texto que es Foucault) e indicado como momento de transición (Foucault lo ilustra con la imagen de una bisagra) entre la reflexión ética de la antigüedad y la modernidad. Ese momento, en cuanto transición, está bien descrito con la imagen de la bisagra: el inmóvil apoyo en el extremo final del clasicismo se libera en el movimiento batiente del inicial despliegue de la modernidad; el eje que permite ese movimiento, como el eje de la bisagra lo hace con su lado móvil, es la fuerza que motoriza dicho despliegue. Es ese eje liberador lo que interesa a Foucault; pero lo analizará en la expresión del despliegue de la modernidad ya no sólo en las relaciones del saber. Bien sabemos la importancia que tuvo

para Foucault el resultado de rastrear en la genealogía del poder las condiciones según las cuales "el sujeto, en cuanto es racional, se da a sí mismo su propia ley que es la ley universal"; esa importancia la concentró en su mirada a aquel eje liberador de movimiento, a un éthos de la modernidad determinante en la Ilustración entendida como "actitud de modernidad". Y esta actitud de modernidad, a la que se referirá de manera explícita en sus ensayos breves, conferencias y cursos desde fines de los años setenta, ya está anunciada en el carácter positivo que tiene la ética de la modernidad tal como está descrita en el pasaje ya citado de *Las palabras y las cosas*: "el pensamiento moderno [...] es desde su inicio y en su propio espesor un cierto modo de acción"; para el pensamiento moderno, "la reflexión, la toma de conciencia, la elucidación de lo silencioso, la palabra restituida a lo mudo, el surgimiento a luz de aquella parte de sombra que retira al hombre de sí mismo, la reanimación de lo inerte, es cuanto constituye por sí solo el contenido y la forma de la ética". Este momento moderno de la reflexión ética así visto, esta "forma" propia de la modernidad no muestra abiertamente los rasgos del enigma Spinoza; pero, no le son ajenos. Dos asuntos nos permiten entenderlo así: 1) el desarrollo de la comprensión foucaultiana de la constitución de la actitud de modernidad, y 2) la relación de ese desarrollo con la caracterización de la genealogía del humanismo. Estos dos asuntos convergen en la "forma" que denominamos ética de la palabra o ética del errante⁴.

La genealogía del humanismo labrada pacientemente por Foucault, dispersa entre sus libros, cursos, conferencias y entrevistas, es correlativa de la elaboración de una ética para el ser viviente que es el humano como modo de ser de un errante comprometido con el devenir de apertura de posibilidades signado por el ejercicio de la libertad. El humanismo es el fondo de contraste negativo sobre el que se conforma la errancia como noción cuasi-ontológica de la condición

⁴ En adelante, retomo con pocas variantes lo expuesto en trabajos anteriores inéditos: *Genealogía del humanismo y ética del errante*, Coloquio: Michel Foucault e os saberes do homem, UFERJ, Rio de Janeiro, out. 2013; *Foucault y la problematización de la relación Ética – Derecho*, Jornadas Internacionales: Foucault y la cuestión del Derecho, Univ. Complutense de Madrid, dic. 2015; *L'errance de Michel Foucault*, Séminaire Dialogues philosophiques, Univ. Paris VIII - Maison de l'Amérique latine, Paris, dic. 2015.

del ser viviente que es el humano. Lo que, en el plano de la política, Foucault rechazaba del humanismo, o de los humanismos, es su pretendida universalidad que enmascara el uso y abuso ideológico, como lo recuerda en distintas entrevistas y muy especialmente en el texto sobre la Ilustración de 1984:

El humanismo... es un tema, o más bien un conjunto de temas que han reaparecido muchas veces a lo largo del tiempo en las sociedades europeas. Esos temas, siempre ligados a juicios de valor, evidentemente siempre han variado mucho en su contenido, así como en los valores que han preservado. Han servido, además, como principio crítico de diferenciación: hubo un humanismo que se presentaba como crítica del cristianismo o de la religión en general; hubo un humanismo cristiano en oposición a un humanismo ascético y mucho más teocéntrico (esto, en el siglo XVII). En el siglo XIX, hubo un humanismo desconfiado, hostil y crítico en relación con la ciencia; mas, por el contrario, hubo otro que cifraba toda su esperanza en esa misma ciencia. El marxismo, el existencialismo y el personalismo también han sido humanismos. Hubo un tiempo en el que se respaldaron los valores humanistas representados por el nacional-socialismo, y en el que los mismos estalinistas decían que eran humanistas.

De esto no hay por qué sacar la consecuencia de que todo cuanto haya podido reclamarse como propio del humanismo tenga que ser rechazado. Más bien podemos concluir que la temática humanista es, en sí misma, demasiado dócil, demasiado diversa y demasiado inconsistente como para servir de eje a la reflexión. Y es un hecho que, al menos desde el siglo XVII, lo que se denomina humanismo ha estado siempre obligado a tomar asidero en ciertas concepciones del hombre tomadas prestadas de la religión, de la ciencia o de la política. El humanismo sirve para colorear y justificar las concepciones del hombre a las cuales se ha visto obligado a recurrir (FOUCAULT, 2015b, p. 1391-2).

Lo que, en el plano ontológico, Foucault contraponen a esa visión del humanismo no es otra cosa que la "actitud de modernidad". Entendió ésta como la actitud histórico-crítica propia de la "Ilustración" pero no limitada al surgimiento de la llamada modernidad. Esa actitud de modernidad es precisamente para Foucault lo que motorizaba su búsqueda de otros modos de subjetivación en los que

fue des-en-cubriendo la ética de la palabra verdadera entendida como modo de ser del errante comprometido con el devenir de apertura de posibilidades signado por el ejercicio de la libertad. De este ejercicio de la libertad es testimonio fiel, para la manera de entender Foucault positivamente la constitución de una ética de la palabra verdadera, el mismo texto de *Las palabras y las cosas*. Me refiero a lo que argumenta en su afirmación de que el pensamiento moderno es necesariamente un cierto modo de acción. En sus palabras ese argumento es el siguiente:

Para el pensamiento moderno no hay moral posible; pues, a partir del siglo XIX, el pensamiento "salió" ya de sí mismo en su propio ser, ya no es teoría; desde el momento en que piensa, el pensamiento hiera o reconcilia, acerca o aleja, rompe, disocia, anuda o reanuda; *el pensamiento no puede abstenerse de liberar y de sojuzgar*. Antes aun de prescribir, de esbozar un futuro, de decir lo que hay que hacer, aún antes de exhortar o sólo de alertar, al ras de su existencia, de su forma más matinal, *el pensamiento es en sí mismo una acción —un acto peligroso*. [...] Superficialmente, podría decirse que el conocimiento del hombre, a diferencia de las ciencias de la naturaleza, está siempre ligado, incluso en su forma más indecisa, a la ética o a la política; pero, más fundamentalmente, *el pensamiento moderno avanza en esta dirección en la que lo Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él*⁵ (FOUCAULT, 2015a, p. 1392).

Esa acción, ese acto peligroso, será para Michel Foucault la clave para esbozar la ética, el modo de ser del errante. Que lo Otro devenga lo Mismo en el hombre, destaca la condición de errancia; que lo Otro devenga lo Mismo destaca una cierta "condición humana". ¿Qué es, en el fondo, esa "condición humana"? En el año 1978 Foucault redactó una introducción para la edición en inglés del libro de Georges Canguilhem "Lo normal y lo patológico". Pienso que allí aparece una primera versión de la respuesta a nuestra pregunta:

En el límite, la vida es aquello que es capaz de error. Es quizás a este dato o, más bien, a esta eventualidad fundamental, a la que debemos pedir cuenta del hecho de que la cuestión de la anomalía atraviese de cabo a rabo toda la Biología. A ella misma hay que pedir cuenta sobre

⁵ Énfasis añadido.

las mutaciones y los procesos evolutivos que ella misma induce. Y ella también dará cuenta de esta mutación singular, de este “error hereditario” que hace que la vida haya alcanzado con el hombre a un viviente que no se halla nunca en su puesto, a un viviente consagrado o condenado [*voué*] a “errar” y destinado [*destiné*] finalmente al “error” [...] el “error” constituye no el olvido o el retardo de una verdad, sino la dimensión propia de la vida de los hombres y del tiempo de la especie (FOUCAULT, 1994a, p. 441).

Seis años más tarde el texto sufrió algunos cambios. Notemos que en esta versión la “capacidad de error” es una *eventualidad fundamental*. Creo que se debe entender como una condición histórica que ocupa el lugar de fundamento. Esa eventualidad ocupa el lugar de un *a priori* histórico pero asentado en la historia de los seres vivientes. Foucault elogia a Canguilhem, en cuanto “filósofo del error”, por su manera de plantear no sólo el problema de la verdad sino también el de la vida. Mas son otros los interrogantes de la filosofía en los que se inscribe la “filosofía de error” de Canguilhem que Foucault hace suyos:

¿Debemos considerar el conocimiento de la vida nada más que como una de las regiones que se desprenden de la cuestión general de la verdad, del sujeto y del conocimiento? ¿O será que ella nos obliga a plantear de otro modo tal interrogante? ¿No será más bien que debemos reformular toda la teoría del sujeto ya que el conocimiento, en lugar de abrirse a la verdad del mundo, está enraizado en los «errores» de la vida? (FOUCAULT, 1994, p. 442).

Se trata de toda una reformulación de la teoría del sujeto, más allá de la moderna que sustituyó la convicción de la época clásica según la cual la naturaleza humana es inseparable de la naturaleza⁶. Tal reformulación sería el resultado de asumir como fundamento de posibilidad del humano en cuanto viviente aquella capacidad de error

⁶ Recuérdese que en *Las palabras y las cosas* se muestra que es el discurso, el lenguaje de la época clásica, el espacio de unión de la naturaleza y la naturaleza humana: “El lenguaje clásico [...] , lugar en cuyo interior se entrecruzan naturaleza y naturaleza humana, no permite que se plantee el problema de la existencia humana en sí; lo que se anudaba en él, con pleno derecho, eran la representación y el ser [...] Mientras duró el discurso clásico, no podía articularse una interrogación sobre el modo de ser implícito en el Cogito” (FOUCAULT, 2015a, p.1374).

llevada al límite que se hace patente en la eventualidad de esa “mutación singular”, de ese “error hereditario”.

La postulación de este *a priori* histórico tiene innegable importancia para el pensamiento de Foucault en sus últimos momentos de reflexión. La introducción al libro de Canguilhem fue revisada por Foucault en abril de 1984, apenas un mes antes de su muerte⁷, y el fragmento citado fue corregido así:

En el límite, *la vida – de allí su carácter radical – es aquello que es capaz de error. [...] esta eventualidad fundamental [...] ha de interrogarse sobre este error singular, pero hereditario, que hace que la vida haya alcanzado con el hombre a un viviente que no se halla nunca en su puesto, a un viviente consagrado o condenado [voué] a “errar” y a “equivocarse”. [...] el “error” constituye no el olvido o el retardo del acabamiento prometido [accomplissement], sino la dimensión propia de la vida de los hombres e indispensable al tiempo de la especie*⁸ (FOUCAULT, 1994b, p. 774-5).

De acuerdo con estas correcciones, la capacidad de error, en cuanto condición de fundamento del viviente humano, aparece ahora de modo más coherente; y ello, en varios sentidos: 1) La capacidad de error, en cuanto “eventualidad fundamental”, es, sin lugar a dudas, el constituyente del “carácter radical” de la vida misma; 2) La vida humana aparece ahora no como el resultado de mutaciones sino estrictamente como singularidad del error; y así, el carácter hereditario deja de ser el efecto de mutaciones y su sentido no es otro que la transmisión histórica de los modos de ser del humano viviente; 3) En la nueva escritura del texto ya nada se define por un destino. El errar humano (en su doble sentido: tanto el errar como el equívoco) no obedece al destino

⁷ El texto apareció en 1985 en la *Revue de métaphysique et de morale*. En la *Chronologie de Dits et écrits I*, escrita por Daniel Defert, se lee: “M. Foucault deseaba dar un nuevo texto a la *Revue de métaphysique et de morale* que consagraba un número especial a su maestro Georges Canguilhem. No pudo más que modificar el prefacio que había escrito para la traducción norteamericana del libro *Le Normal et Pathologique*. Remitió este texto en abril de 1984” (DEFERT, 1994, p. 64); es entonces el último texto que entregó a la imprenta. Esta aclaratoria aparece ligeramente modificada en la reciente edición de La Pléiade, vol. II, de 2015; allí se aclara que la fecha exacta es 14 de mayo y se reafirma la cita de la carta al editor enviada por Foucault: “No puedo trabajar más este texto; si encuentran algunas faltas de estilo, no duden en corregirlas” (DEFERT, 2015, p. XXXVIII). Cf. (FOUCAULT, 1994a) y (FOUCAULT, 1985).

⁸ Hemos destacado los cambios en relación con la versión anterior.

sino sólo a una condición del despliegue de aquel *a priori*. La errancia es una suerte de consagración que a pesar de lucir como “condena” exige por sí misma una práctica y abre así el espacio para el ejercicio de la libertad. 4) Finalmente, también queda liberado el espacio abierto a la verdad. ¿Cuál verdad? Es la verdad que se da en armonía con el propio ejercicio de la libertad en cuanto “dimensión propia de la vida de los hombres” y no precisamente como un “momento terminal” de la verdad liberada finalmente y para siempre sino como el esfuerzo “indispensable para el tiempo de la especie”; vale decir, indispensable para la transmisión histórica de los modos de ser del humano viviente que no se agotarán en el tiempo de la existencia de la especie. En esta última modificación, Foucault matiza la frase negativa: donde antes colocaba la demora de ‘una verdad’, ahora se refiere, sin mencionarlas de modo explícito, a todas las promesas de acabamiento y finalización (feliz) de la condición humana propias del humanismo.

En la entrevista con Trombadori, de fines de 1978 (el mismo año que escribió su Introducción de *Lo normal y lo patológico*) y publicada en 1980, Foucault se coloca a sí mismo como ejemplo del equívoco aclarando el significado del errar humano en el sentido histórico-genealógico. Allí se refiere a la metáfora de la muerte del hombre: “En *Las palabras y las cosas me equivoqué* al presentar esa muerte como algo que estaba ocurriendo en nuestra época. Confundí entonces dos aspectos [...] y hablé de la muerte del hombre de manera confusa y simplificada”⁹ (FOUCAULT, 1994c, p. 75). Lo que aclara Foucault, doce años después, es que no se debe confundir — como le ocurrió a él en 1966 — un “fenómeno de pequeña escala” con toda la historia genealógica del humanismo y, más en general, de la subjetividad. Tal fenómeno de pequeña escala es el surgimiento más reciente del humanismo (lo que exactamente muestra *Las palabras y las cosas*); a saber, la constitución singular de una de las subjetividades del ser viviente que es el sujeto humano, la de un ser con un destino que se realizaría en su acercamiento progresivo a su esencia fundamental. La singularidad de este “fenómeno de pequeña escala” se entiende sólo si se le ubica en el marco de la genealogía de la subjetividad

⁹ Énfasis añadido.

y no solamente en relación con el humanismo. El "error" de Foucault fue no ver que esa singularidad no es más que un momento epocal del *errar* del ser viviente que es el sujeto humano. El devenir de este *errante* se hizo transparente para Foucault en la medida en que completaba el recorrido del circuito de las tres grandes problematizaciones que atraviesan toda su obra y pensamiento: 1. ¿Qué relación tenemos con la verdad a través del saber científico? ¿Cuál es nuestra relación con los 'juegos de verdad' tan importantes en la civilización y en los que somos a la vez sujetos y objetos? 2. ¿Qué relación tenemos con los otros a través de tan extrañas estrategias y relaciones de poder? 3.- ¿Cuáles son las relaciones entre verdad, poder y la constitución de uno mismo, la constitución de modos de subjetivación? Foucault responde lúcidamente y sin ambages, en esa entrevista de 1978, qué es más propiamente el *errar* del ser viviente que es el sujeto humano con una proposición que evoca un aforismo del poeta René Char:

En el curso de su historia los hombres jamás han cesado de construirse ellos mismos; es decir, de desplazar continuamente su subjetividad, de constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes y que nunca tendrán fin ni nos colocarán jamás frente a algo que sería el hombre (FOUCAULT, 1994c, p. 75).

No es de extrañar entonces la escogencia de Foucault en 1984 para la contraportada de los tomos II y III de la *Historia de la sexualidad*; se trata de la contundente sentencia de Char: *La historia de los hombres es la larga sucesión de sinónimos de un mismo vocablo. Contradecir esto es un deber*. La constitución de subjetividades no puede ser negada por el simple anuncio de la muerte del hombre. Sería ceder precisamente ante las bases del criticado humanismo; por eso concluye Foucault en la misma entrevista: "Los hombres se comprometen en un proceso que, constituyendo objetos, al mismo tiempo desplaza al hombre, lo deforma, lo transforma y lo transfigura como sujeto. Al hablar de la muerte del hombre, de manera confusa y simplificadora, era eso lo que quería decir" (FOUCAULT, 1994c, p. 76).

Que lo Otro devenga lo Mismo, que la constitución del "orden del mundo" (un Otro mundo, una Otra vida) y la constitución de la

ética sean una y la misma cosa tiene su condición de posibilidad en ese a-priori histórico asentado en la errancia. Por ello, y así como Foucault lo describió para el “retorno del lenguaje” en la modernidad, las posibilidades de una ética del errante se funden (se co-fundan) con las de una ética de la palabra, de la palabra verdadera. Es esa manera del lenguaje en la que el pensamiento es por sí mismo *acción*; *acción* liberadora en contra de la *pasión* del sojuzgamiento. La búsqueda de otros modos de subjetivación es la indagación histórico-crítica que sirve de base a Foucault para ejercitar el pensamiento de posibilidades para el ejercicio de la libertad en el marco del juego de la verdad. Si la libertad es “la condición ontológica de la ética” (FOUCAULT, 1994d, p. 712), entonces bien valía la pena indagar sobre la constitución ética como eje central de esa indagación histórico-crítica. Las figuras constitutivas y representativas al respecto que analizó Foucault en la filosofía antigua están unidas en la consideración de ver en ellas aquél ejercicio de la libertad y la verdad. Este ejercicio es la solución de lo que he llamado “enigma Spinoza”; Foucault lo expresó en su último curso dedicado al decir verdad (al coraje, a la audacia, al cuidado de decirla) cuando consideró a Spinoza como el último filósofo que en su *vida*, en su *pensamiento que es acción* desplegó una “vida filosófica” parresiasta¹⁰.

Con sus indagaciones en la filosofía antigua, Foucault saca a relucir el plegamiento más propio de la subjetivación¹¹. Ese plegamiento corresponde a una historia del pensamiento que, dejando de lado la sobrevaloración de la *experiencia metafísica del mundo*, se ocupa más bien por la constitución de la *experiencia histórico-crítica de la vida*, desplegándola. Es en relación con la constitución de esa *experiencia histórico-crítica de la vida* que Foucault trazará el complejo cuadro de la actitud parresiasta; una actitud cuyo rasgo esencial es el del decir verdad. Concentrando la atención en esa actitud, Foucault pudo avanzar otra interpretación para la historia de la filosofía y, por supuesto, de la ética.

¹⁰ “Spinoza colocó la cuestión de la vida filosófica y de la verdadera vida en el principio mismo del proyecto del filosofar. En cierto modo, en Spinoza tenemos la última gran figura según la cual la práctica filosófica se reclama como *proyecto fundamental y esencial de llevar una vida filosófica*” (FOUCAULT, 2009, p. 217-8, énfasis añadido). ¿Qué otro puede ser ese “proyecto” si no la misma *Ética*?

¹¹ Cf. (FOUCAULT, 2001), p. 101-130.

Dos aspectos son cruciales en esa interpretación: 1) la filosofía antigua, como filosofía parresiasta, no puede ser comprendida como un sistema dado, como un sistema de la verdad en relación con un cierto dominio, o como un sistema de la verdad en relación con el ser mismo: la filosofía vivió a lo largo de toda la antigüedad como libre interpelación de la conducta de los hombres por parte de un decir la verdad que acepta correr el riesgo de su propio peligro; 2) la filosofía moderna, a partir del siglo XVI, puede ser comprendida como la re-afectación de las funciones principales de la parresía en el interior de la filosofía y como la recuperación de la parresía que había sido institucionalizada, organizada; es decir, comprender la filosofía moderna no tanto como una serie de doctrinas que emprenden la tarea de decir lo verdadero o lo falso a propósito ya sea de la política, de la ciencia, de la moral sino, más bien, como una empresa parresiasta (FOUCAULT, 2008, p. 318, 321)¹². Notemos cuán relabrada aparece aquí la caracterización, hecha en *Las palabras y las cosas*, de los momentos antiguo y moderno de la reflexión filosófica en torno a la ética. Y es que la magnitud de sobreponerse a la actitud de la experiencia metafísica del mundo con una experiencia histórico-crítica había alcanzado en 1984 su punto máximo en la reflexión de Foucault.

Pero el rasgo esencial de la experiencia histórico-crítica de la vida, como actitud parresiasta, es la *práctica de la verdad*. Es esta práctica de la verdad, del decir verdadero, la actitud apropiada de la filosofía antigua que Foucault revaloriza y redimensiona para la práctica del presente. Afirma Foucault al respecto: "la *práctica de la verdad* no tiene por objetivo decir y mostrar lo que ella muestra en su verdad, sino que ella tiene por objetivo final mostrar que el mundo no podrá reunirse con su verdad, no podrá transfigurarse y devenir otro para encontrarse con lo que él es en su verdad, si no se le comprende en un cambio, en una alteración completa que es el cambio y la alteración completa que uno tiene consigo mismo: es por la inquietud (el *cuidado*) de sí que uno pasa a otro mundo" (FOUCAULT, 2009, p. 289)¹³. Así

¹² Es la lección del 9 de marzo de 1983, última lección de ese curso.

¹³ Es la lección del 28 de marzo de 1984, la última lección de Foucault.

podemos entender que la *práctica de la verdad*, el decir verdad, como actitud, como *éthos* filosófico, que es al mismo tiempo el verdadero juego y apuesta de la verdad, es el fundamento ético de la práctica de la libertad como experiencia histórico-crítica del *bios (vida; vida que en su errancia se constituye como vida filosófica)*. La *práctica de la verdad* es, en esencia, la ética de la palabra. Bien lo decía Foucault: “la libertad es la condición ontológica de la ética, pero la ética es la forma reflexiva que toma la libertad” (FOUCAULT, 1994d, p. 712); forma reflexiva que se elabora a partir de la “inquietud de sí” puesto que “la inquietud de sí es éticamente primera, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente primera” (FOUCAULT, 1994d, p. 715); pero, no hay auténtica inquietud de sí que no sea la que se da en el juego del decir-verdad de la palabra¹⁴. Así puede entenderse la *ética del errante* que Foucault habría esbozado como fundamento del compromiso del ser viviente que es el humano con el devenir de apertura de posibilidades signado por el ejercicio de la libertad. Se trata pues del compromiso con la alteridad de la vida, del mundo. Y si esa alteridad tuvo como figura privilegiada, en cuanto modo de subjetivación, la del filósofo cínico de la antigüedad, lo que postula Foucault en relación con la permanencia de tal figura concierne la vida filosófica y, más específicamente, la *actualización* de la práctica *parresiasta* del maestro de vida, que nos enseña a recuperar no el fondo del “olvido” que inquietó la vida filosófica de Heidegger sino más bien otro asunto digno de nuestro cuidado:

Si es verdad que se puede decir que la cuestión del Ser es aquello que la filosofía occidental ha olvidado, y cuyo olvido hizo posible la metafísica; pues bien, se podría quizás decir también que la cuestión de la vida, de la vida filosófica, no ha cesado de estar, no diría yo olvidada, sino descuidada: la cuestión de la vida filosófica no ha dejado de aparecer como un exceso en relación con la filosofía, con la práctica filosófica, con un discurso filosófico cada vez más apegado al modelo científico. La cuestión de la vida filosófica no ha dejado de aparecer como una pesada sombra cada vez más inútil para la práctica filosófica. Y es esa negligencia [ese descuido, ese desprecio] en relación con la vida filosófica es lo

¹⁴ La palabra que, como dice Heidegger, *en cuanto Decir que encauza el mundo, en cuanto despliegue de ella misma, es la relación de todas las relaciones* (HEIDEGGER, 1985, p. 203).

que ha hecho posible que la relación con la verdad no pueda ahora validarse y manifestarse sino en la forma del saber científico. (FOUCAULT, 2009, p. 218).

Foucault modificó su propio pensamiento; no en vano escribió: *savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement !* Esa es la máxima del *trabajo crítico* en cuanto experiencia que se constituye como *práctica* del decir-verdad; una *práctica* que enfrenta la pregunta esencial de Foucault: "¿de dónde proviene que la verdad sea tan poco verdadera?", según afirma Veyne¹⁵. Porque la verdad es tan poco verdadera, la respuesta a la pregunta será la del errante que cada vez sabe mejor de su inserción en la "serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes que nunca tendrán fin".

Referencias

- DEFERT, D. Chronologie. In: Foucault, M. *Dits et écrits I*. Paris: Gallimard, 1994. p. 13-64.
- DEFERT, D. Chronologie. In: Foucault, M. *Œuvres II*. Pléiade, Paris: Gallimard, 2015. p. IX-XXXIX.
- FOUCAULT, M. La vie: l'expérience et la science. *Revue de métaphysique et de morale*. 90e année, n. 1, p. 3-14, 1985.
- FOUCAULT, M. Introduction par Michel Foucault. In: Foucault, M. *Dits et écrits, III*. Paris: Gallimard, 1994a. p. 429-442.
- FOUCAULT, M. La vie, l'expérience, et la science. In: Foucault, M. *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994b. p. 763-776.
- FOUCAULT, M. Entretien avec Michel Foucault. In: Foucault, M. *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994c. p. 41-96.

¹⁵ Cf. (VEYNE, 1986, p. 940), (VEYNE, 2008, p. 63).

FOUCAULT, M. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. In: Foucault, M. *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 1994d. p. 708-729.

FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France 1981-1982. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, M. *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France 1982-1983. Paris: Gallimard, 2008.

FOUCAULT, M. *Le courage de la vérité*. Cours au Collège de France 1983-1984. Paris: Gallimard, 2009.

FOUCAULT, M. Les mots et les choses. In: Foucault, M. *Œuvres I*. Pléiade, Paris: Gallimard, 2015a.

FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières? In: Foucault, M. *Œuvres II*, Pléiade, Paris: Gallimard, 2015b.

HEIDEGGER, M. Das Wesen der Sprache. In: Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985. p. 147-204.

VEYNE, P. Le dernier Foucault et sa morale. *Critique*, n. 471-472, p. 933-941, 1986.

VEYNE, P. *Foucault*. Sa pensée, sa personne. Paris: Albin Michel, 2008.

Recibido: 05/09/2016

Received: 09/05/2016

Aprobado: 05/10/2016

Approved: 10/05/2016