

Verdad y praxis filosófica en Foucault y Badiou. Truth and philosophical praxis in Foucault and Badiou.

Roque Farrán *

Fecha de Recepción: 28 de marzo de 2014

Fecha de Aceptación: 28 de abril de 2014

Resumen: *Quisiera abordar el problema de la verdad en Foucault desde una perspectiva que permita situar la especificidad de la práctica filosófica, tal como él la concibe en su mismo ejercicio, y para ello la propuesta filosófica de Badiou resultará esclarecedora. Pese a que Badiou casi no nombra a Foucault en la formulación de sus propios conceptos, voy a mostrar que su modo de especificar en qué consiste la tarea de la filosofía, su praxis concreta, donde también ocupa un lugar nodal la cuestión de la verdad, es afín a las elaboraciones del último Foucault. En pos de afrontar dicha tarea de elucidación crítica será necesario recorrer algunos tópicos entrelazados al concepto de verdad, tales como sistematicidad, simultaneidad y/o composibilidad.*

Palabras clave:

Verdad; filosofía; sistematicidad; simultaneidad; composibilidad.

Abstract: *I would like to approach the problem of the truth in Foucault from a perspective that allows us to situate the specificity of philosophical practice, as he conceived it in the same exercise, and for that Badiou's philosophical proposal will be enlightening. Although Badiou hardly get a mention to Foucault when formulating their own concepts, I will show that his way of specifying in what the task of philosophy consists, its concrete practice, where also the question of the truth take a nodal place, it is affined with the work of the last Foucault. Towards addressing this critical elucidation task it will be required to go through some topics intertwined with the concept of the truth, such as systematic, simultaneity and/or compossibility.*

Keywords: *Truth; philosophy; systematic; simultaneity; compossibility.*

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y miembro del Programa Estudios en Teoría Política del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS-CONICET). Correo electrónico: roquefarran@gmail.com

En *El coraje de la verdad*², antes de arribar a la figura del cínico como paradigma del decir veraz, Foucault nos brinda una imagen dialéctica única de la filosofía, que resulta congruente con lo expuesto por él mismo en *¿Qué es la Ilustración?*³ sobre el *ethos* filosófico y la ontología crítica del presente. Considero pues que, en primer lugar, resulta iluminador leer *El coraje de la verdad* junto a *¿Qué es la Ilustración?* para entender cómo concibe Foucault la práctica de la filosofía en la actualidad; y luego mostrar cómo se inscribe la propuesta de Badiou en esta problemática y la ilumina retroactivamente, pues él también toma el concepto de verdad como cuestión central para delimitar la tarea de la filosofía. Por eso, en lugar de proceder a una delimitación historiográfica de las distintas etapas del pensamiento foucaultiano, donde éste arribaría finalmente -luego de la arqueología del saber y de la genealogía del poder- al cuidado de la verdad como práctica ética, quisiera exponer el inextricable anudamiento por el cual estas diversas cuestiones encuentran su materialidad específica. Y así pues, cómo el *ethos* filosófico consiste en una práctica de cuestionamiento crítico e inmanente a los modos actuales de ejercer el saber, el poder y el cuidado de sí. Me interesa sobre todo mostrar cómo Foucault, a partir del coraje de la verdad y la *parrhesía*, logra trazar de un modo muy claro y contundente la especificidad de la práctica filosófica *desde Grecia hasta nuestros días*. Lo cual, veremos, diluye un poco la especificidad histórica que le otorgaba a las Luces, en *¿Qué es la Ilustración?*, como punto de inflexión crítico donde se determinaría el *ethos* filosófico que nos caracteriza en la actualidad.⁴

² Foucault, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

³ Foucault, Michel. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: La Piqueta, 1996 [versión de 1984].

⁴ Quizás se podría parafrasear a Badiou, quien refiere en *El ser y el acontecimiento* que la matemática es la ontología desde los griegos pero que sólo a partir del acontecimiento-Cantor -acaecido en la modernidad e interpretado como tal, en *décalage*, un siglo después- nos es posible saberlo, y afirmar en consecuencia que la ontología crítica del presente -los modos en que nos constituimos como sujetos de un saber, un poder y un cuidado de sí determinados- y el *ethos* filosófico que ella implica, se distingue de otros saberes, de la profecía, la sabiduría, la enseñanza o la política, desde la antigüedad griega pero sólo a partir de la Ilustración podemos

En la “Clase del 8 de febrero de 1984 (segunda hora)” Foucault continúa el repaso sobre la modalidad política que adopta la *parrhesía* en sus vínculos con la democracia y con la tiranía, respectivamente, cuestiones que ya había presentado en el curso del año anterior. En breve: la democracia no es el mejor ámbito para practicar el decir veraz porque no soporta la “diferenciación ética”; en cambio la tiranía o la monarquía si lo admitirían, en principio, porque el decir veraz actuaría directamente sobre el *ethos* mismo del príncipe vía el consejo del filósofo y de ahí al resto de los gobernados. Pero lo importante, y es lo que trata de captar Foucault casi sobre el final de esta clase, es la transformación que se produce en la práctica de la *parrhesía* al desplazarse ésta del ámbito político al ámbito ético, y cómo ello permite circunscribir la especificidad de la filosofía occidental en su conjunto. Dice Foucault: “Con estas inflexiones y cambios en la *parrhesía* nos encontramos ahora, en el fondo, en presencia de tres realidades o, en todo caso, de tres polos: el polo de la *alétheia* y el decir veraz; el polo de la *politeia* y el gobierno, y, por último, el polo de lo que en los textos griegos tardíos se llama *ethopóiesis* (la formación del *ethos* o la formación del sujeto).”⁵

Por lo pronto, habría que detenerse a considerar que la *parrhesía* no se identifica directamente ni al decir veraz ni al *ethos* aunque los implica, veremos de qué modo, junto con la *politeia*. Es decir que la *parrhesía* define en todo caso un conjunto a la vez más amplio y más específico que cada uno de esos polos o realidades discursivas tomadas por su cuenta. Así lo especifica Foucault: “estos tres polos son irreductibles y, a la vez, están irreductiblemente ligados unos a otros. *Alétheia*, *politeia*, *ethos*: creo que la irreductibilidad esencial de los tres polos, y su relación necesaria y recíproca, la estructura de atracción de uno hacia otro y viceversa, *sostuvo la existencia misma de todo el discurso filosófico desde Grecia hasta nuestros días.*”⁶

saberlo. (Véase la “Introducción” de Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1999).

⁵ Foucault, Michel. *El coraje*, *cit.*, p. 83.

⁶ Foucault, Michel. *El coraje*, *cit.*, pp. 83-84 [cursivas mías].

Distingue entonces esos tres discursos para poder situar la especificidad de la filosofía, no como un cuarto discurso suplementario, sino como la interrogación inmanente de unos a través de los otros excediendo y atravesando sus propios límites. Mientras el discurso científico se ocupa de definir las condiciones del decir veraz (sus normas, reglas, estructuras, etc.), el discurso político se ocupa en cambio de las instituciones de gobierno y de las relaciones de poder, y el discurso ético se limita a prescribir principios y normas de conducta, la filosofía en cambio no deja de plantear a cada uno de ellos interrogantes y problemas formulados desde los otros dos, simultáneamente. Foucault insiste en que dicha problematización, inmanente a los polos discursivos, sucede con cierta simultaneidad (“al mismo tiempo”) y repite que esto es así desde la antigüedad griega hasta nuestro presente:

Lo que hace que un discurso filosófico sea otra cosa que cada uno de esos tres discursos es que jamás plantea la cuestión de la verdad sin interrogarse *al mismo tiempo* sobre las condiciones de ese decir veraz, sea [por el lado de] la diferenciación ética que da al individuo acceso a dicha verdad, [sea además por el lado de] las estructuras políticas dentro de las cuales ese decir veraz tendrá el derecho, la libertad y el deber de pronunciarse. Lo que hace que un discurso filosófico sea un discurso filosófico, y no simplemente un discurso político, es que, cuando plantea la cuestión de la *politeia* (de la institución política, de la distribución y la organización de las relaciones de poder), plantea *al mismo tiempo* la cuestión de la verdad y del discurso veraz a partir del cual podrán definirse esas relaciones de poder y su organización, y también la cuestión del *ethos*, vale decir de la diferenciación ética a la que esas estructuras políticas pueden y deben hacer lugar. Y por último, si el discurso filosófico no es simplemente un discurso moral, se debe a que no se limita a pretender formar un *ethos*, ser la pedagogía de una moral o el vehículo de un código. Nunca plantea la cuestión del *ethos* sin interrogarse *al mismo tiempo* sobre la verdad y la forma de acceso a la verdad que podrá

formar dicho *ethos*, y [sobre] las estructuras políticas dentro de las cuales éste podrá afirmar su singularidad y su diferencia. La existencia del discurso filosófico, desde Grecia hasta la actualidad, radica precisamente en la posibilidad o, mejor, la necesidad de este juego: no plantear jamás la cuestión de la *alétheia* sin reavivar a la vez, con referencia a esa misma verdad, la cuestión de la *politeia* y el *ethos*. Otro tanto para la *politeia*. Otro tanto para el *ethos*.⁷

Vemos claramente expuesto el juego de interrogación recíproca, *en simultaneidad*, que implica la práctica filosófica en relación a los tres polos discursivos, sin constituirse por ello en un discurso aparte, más originario, fundamental o trascendental. A continuación justamente distingue cuatro “actitudes filosóficas fundamentales” que disponen de distinta forma la *alétheia*, la *politeia* y el *ethos*. Así lo expresa, “podemos decir que hay cuatro maneras distintas de unir esas tres cuestiones” y todas definen “actitudes filosóficas”: i) la actitud profética en filosofía apunta a la reconciliación, a la “coincidencia exacta y definitiva” -proyectada hacia algún futuro prometedor- entre los tres polos discursivos; ii) la actitud de sabiduría en cambio remite a un pasado único, basal, y por ende a una unidad fundacional entre ellos; iii) y la actitud técnica o de enseñanza en filosofía, al contrario de las otras dos, marca la irreductibilidad y heterogeneidad entre lo que reconoce como distintas cuestiones, incluso inconmensurables entre sí, y por ende las asigna al estudio de la lógica, el análisis político o la moral.

Sin embargo, Foucault defiende que existe una “cuarta actitud filosófica” y esa es, precisamente, la actitud parresiástica en filosofía: la que sostiene con coraje la irreductibilidad *al mismo tiempo* que la necesaria articulación entre la cuestión de la verdad, la cuestión de la política y la cuestión de la ética, cada una a través de las otras, sin identificarse a ninguna de ellas ni constituir por eso un discurso separado. Remarca, sobre el final de la clase, el *real* en juego que orienta dicha interrogación y

⁷ Foucault, Michel. *El coraje*, cit., pp. 84-85.

su extraña consistencia, algo que nos continúa interpelando al presente: “En eso consisten el discurso y la actitud parresiásticos en filosofía: el discurso de la irreductibilidad de la verdad, el poder y el *ethos*, y, al mismo tiempo, el discurso de su necesaria relación, de la imposibilidad en que nos encontramos de pensar la verdad (la *alétheia*), el poder (la *politeia*) y el *ethos* sin relación esencial, fundamental entre ellos”.⁸

Luego, el anudamiento irreductible entre los tres polos va a diluirse un poco en el desarrollo espectacular de figuras paradigmáticas de la filosofía, empezando por Sócrates hasta llegar a los cínicos, pues la figura de la *parrhesia* comienza a adquirir un sentido ético cada vez más restringido, o más directo, que no siempre muestra esta triple y compleja determinación (su *sobredeterminación*, habría que decir). Sin embargo, a la luz de lo expuesto en *¿Qué es la Ilustración?* podemos encontrar nuevamente, y hasta con un poco más de precisión conceptual, en qué consiste el *ethos* esgrimido por Foucault y cómo se determina la verdad en un sentido propiamente filosófico. Lo cual nos habilitará dar el paso decisivo para mostrar cómo el concepto de verdad que plantea Badiou resulta ser solidario de las últimas elaboraciones foucaulteanas (participa de su concepción *ilustrativa*), aunque opere cierto desplazamiento de la problemática que ahora no sólo interroga los diversos procedimientos (de verdad), unos a través de los otros, sino que trata de *composibilitarlos* justamente en lo que ellos tienen de excesivo respecto a reglas, normas y saberes establecidos.

Cuando Foucault define, en *¿Qué es la Ilustración?*, el *ethos* filosófico como una “actitud límite” que evita la alternativa dicotómica adentro/afuera y opta en cambio por situarse en las fronteras, por su franqueamiento posible a partir del estudio de los modos históricos concretos por los cuales nos hemos constituido, se ataja no obstante respecto a posibles cuestionamientos sobre la prevalencia de la contingencia y del desorden postulando que “este trabajo tiene su generalidad, su sistematicidad, su homogeneidad y su apuesta”.⁹ Dejemos de lado la “apuesta” que plantea en el

⁸ Foucault, Michel. *El coraje*, cit., p. 86.

⁹ Foucault, Michel. *¿Qué es la Ilustración?*, cit., p. 107.

interrogante de “¿cómo desconectar el crecimiento de las capacidades y la intensificación de las relaciones de poder?”,¹⁰ para concentrarnos en los tres puntos restantes que hacen al problema señalado de la verdad y a la tarea específica de la filosofía (su “trabajo”, como dice Foucault).

Primero, la *homogeneidad* de lo que ahora llama “conjuntos prácticos” -en vez de polos o realidades discursivas- y que tienen dos aspectos a considerar: “las formas de racionalidad que organizan las maneras de obrar” (aspecto tecnológico); y “la libertad con la que [los hombres] actúan dentro de esos sistemas prácticos, reaccionando ante lo que hacen los demás, modificando hasta cierto punto las reglas de juego”¹¹ (aspecto estratégico). La distinción entre estos dos aspectos irreductibles de los conjuntos prácticos abre un espacio de pensamiento, entre las reglas fijadas y la posibilidad estratégica de cambiarlas, que en Badiou encontraremos más desarrollado a partir de la diferencia crucial entre saber y verdad.

Segundo, la *sistematicidad* da cuenta del anudamiento inextricable que une a estos conjuntos de prácticas, y se vincula directamente con lo que expuse de *El coraje de la verdad*:

Esos conjuntos prácticos dependen de tres grandes órdenes: el de las relaciones de dominio sobre las cosas, el de las relaciones de acción sobre los otros, el de las relaciones con uno mismo. Esto no quiere decir que existen tres órdenes completamente extraños unos de otros. Es bien sabido que el dominio sobre las cosas pasa por la relación con los otros; y ésta implica siempre relaciones con uno mismo; e inversamente. Pero se trata de tres ejes cuya especificidad y cuya intrincación hace falta analizar: el eje del saber, el eje del poder, el eje de la ética. En otros términos, la ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder a una serie abierta de preguntas, tiene que ver con un número no definido de investigaciones que se pueden multiplicar y precisar tanto como se quiera; pero que responderán siempre a la sistematización siguiente: *cómo somos*

¹⁰ Foucault, Michel. *¿Qué es la Ilustración?*, cit., p. 108.

¹¹ Foucault, Michel. *¿Qué es la Ilustración?*, cit., p. 108.

*constituidos como sujetos de nuestro saber; cómo somos constituidos como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder; cómo somos constituidos como sujetos morales de nuestras acciones.*¹²

Es decir que, independientemente de la multiplicidad de investigaciones que se emprendan, *siempre* se encontrarán sobredeterminadas por el anudamiento de esos tres ejes problemáticos. En Badiou sucede otro tanto, entre la eternidad de las verdades y su constitución histórica contingente.

Por último, en cuanto a la *generalidad* podemos apreciar que este “siempre” de las problemáticas no es metahistórico o trascendental sino que toma la modalidad de la *recurrencia* (en Badiou se trata de “recurrencia acontecimental”):

[E]sas investigaciones histórico-críticas son verdaderamente particulares en el sentido de que se refieren siempre a un material, una época, un cuerpo de prácticas y de discursos determinados. Pero al menos en la escala de las sociedades occidentales de las que derivamos, tienen su generalidad: en el sentido de que hasta nosotros han sido recurrentes [...] Pero si evoco esta generalidad no es para que haya que describirla en su continuidad metahistórica a través del tiempo, ni tampoco seguir sus variaciones. Lo que hace falta captar es en qué medida lo que sabemos de ella, las formas de poder que se ejercen en ella y la experiencia que en ella tenemos de nosotros mismos no constituyen sino figuras históricas determinadas por cierta forma de problematización que define objetos, reglas de acción, modos de relación con uno mismo. El estudio de (modos de) *problematizaciones* (es decir de lo que no es ni constante antropológica ni variación cronológica) es por lo tanto la manera de analizar en su forma históricamente singular cuestiones de alcance general.¹³

¹² Foucault, Michel. *¿Qué es la Ilustración?*, cit., pp. 107-108 [cursivas mías].

¹³ Foucault, Michel. *¿Qué es la Ilustración?*, cit., pp. 109-110.

La práctica o trabajo que *consiste* en esta triple determinación, a su vez triplicada en su dimensión sistemática, define el *ethos* filosófico que Foucault identifica con la Ilustración, pero que además, como mencionaba antes, se podría remontar hasta el pensamiento griego. La novedad es que ahora este conjunto de prácticas tienen dos aspectos diferenciables: el que responde a las reglas de juego (tecnológico) y el que puede cambiarlas (estratégico). O sea, que la posibilidad de cambio y atravesamiento de los límites que nos constituyen implica el mutuo cuestionamiento de los factores políticos, epistémicos y éticos, sostenido a partir no de idealizaciones trascendentales típicas sino de prácticas históricas concretas que buscan, en su ámbito propio, modificar la racionalidad técnica específica de las mismas. Hay pues una potenciación de la crítica y del cambio cuando se excede, a su vez, la sola determinación técnica hacia las otras dimensiones señaladas y se atiende así a su mutua imbricación compleja (sistemática).

Badiou opera no obstante un desplazamiento sobre esta problemática, a partir del cual las prácticas y estrategias de libertad que él denomina *verdades* o *condiciones* pasan a tener más importancia para el pensamiento filosófico que los saberes y reglas instituidas de las que aquéllas se diferencian. Primero acentúa su carácter uniforme, repetitivo y transtemporal: “Las condiciones de la filosofía son transversales, se trata de procedimientos uniformes, reconocibles a distancia, y cuya relación con el pensamiento es relativamente invariable (...) Los procedimientos que condicionan a la filosofía son los procedimientos de verdad, reconocibles como tales en su repetición.”¹⁴ Se refiere sin embargo a cuestiones tan heterogéneas como la sucesión ilimitada de números primos, demostrada en los *Elementos* de Euclides; las esculturas artísticas de Fidias; la democracia ateniense o el amor. Pero se trata de verdades que no sólo tienen un origen griego, pues acontecen en diversos tiempos y lugares, siempre y cuando la filosofía sepa pensarlas conjuntamente: “Plantaremos pues que hay cuatro condiciones de la filosofía, y que la falta de una sola arrastraría su disipación, así como la emergencia de su conjunto condicionó su aparición. Estas condiciones son: el matema, el poema, la invención política y el amor.”¹⁵

¹⁴ Badiou, Alain. *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999, p. 13.

¹⁵ Badiou, Alain. *Manifiesto, cit.*, p. 15.

Badiou plantea que esas cuatro condiciones o verdades son indispensables para el pensamiento filosófico del tiempo y que la filosofía en sí misma no produce ninguna verdad. Independientemente de la uniformidad u homogeneidad que guardan estos procedimientos para el abordaje filosófico, pese a la heterogeneidad e irreductibilidad en que ellos mismos se desenvuelven, quisiera remarcar cómo las propuestas de Foucault y Badiou se encuentran, sobre todo, al pensar la *simultaneidad* y mutua imbricación de aquéllos en una suerte de anudamiento que no responde ni a las unidades discursivas típicas ni a las deducciones trascendentales a priori. Primero Badiou se pregunta por el *nudo* de las condiciones y distingue también *verdades* de *saberes*, acto seguido mostrará cómo entiende la especificidad de la práctica filosófica:

¿Qué relación mantiene esta presunta unidad [de la filosofía] con la pluralidad de las condiciones? ¿Cuál es el nudo del cuatro (los procedimientos genéricos, matema, poema, invención política y amor) y el uno (la filosofía)? (...) Los procedimientos de verdad, o procedimientos genéricos, se distinguen de la acumulación de saberes por su origen acontecimental. Mientras no sucede nada sino lo que es conforme a las reglas de un estado de cosas, puede haber conocimiento, enunciados correctos, saber acumulado; pero no puede haber verdad. Lo paradójico de una verdad estriba en que es al mismo tiempo una novedad, por lo tanto algo raro, excepcional, y que además, por tocar al ser mismo de lo que ella es verdad, es también lo más estable, más próximo, ontológicamente hablando, al estado de cosas inicial.¹⁶

Lo paradójico de una verdad cualquiera es que conecta al mismo tiempo lo más novedoso y contingente con lo más antiguo y necesario. Dicha paradoja sólo podría alcanzar su justa apreciación recorriendo los arduos capítulos matemáticos de *El ser y*

¹⁶ Badiou, Alain. *Manifiesto, cit.*, p. 15.

*el acontecimiento*¹⁷ donde se presenta el concepto de lo *genérico*. Por ahora sólo alcanza con retener esta duplicidad, que en Foucault se presentaba en términos lógicos e históricos, entre la contingencia de las prácticas y su recurrencia problemática. Ahora bien, he aquí cómo piensa Badiou la especificidad de la práctica filosófica, recurriendo también a la idea de simultaneidad y a la verdad que conlleva:

La tarea específica de la filosofía es proponer un espacio conceptual unificado, donde *encuentren su lugar* las nominaciones de acontecimientos que sirven de punto de partida a los procedimientos de verdad. La filosofía busca *reunir todos los nombres-de-más*. Trata, en el pensamiento, el carácter *composable* de los procedimientos que la condicionan. No establece ninguna verdad, pero dispone un lugar de las verdades. Configura los procedimientos genéricos por medio de una acogida, un abrigo edificado con respecto a la simultaneidad dispar. La filosofía se propone pensar su tiempo por la puesta-en-lugar-común del estado de los procedimientos que la condicionan. Sus operadores, cualesquiera que sean, tienden siempre a pensar ‘conjuntamente’, a configurar en un ejercicio de pensamiento único la disposición histórica del matema, del poema, de la invención política y del amor (o estatuto de acontecimiento del Dos). En este sentido, es cierto que la única cuestión de la filosofía es la de la verdad, no porque produzca ninguna, sino porque propone un modo de acceso a la unidad de un momento de las verdades, un emplazamiento conceptual en donde se reflexionan como composibles los procedimientos genéricos.¹⁸

¹⁷ Véase los capítulos 31-36: Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1999, pp. 363-477.

¹⁸ Badiou, Alain. *Manifiesto*, *cit.*, p. 17.

A partir de allí, Badiou se encargará de matizar lo que podría ser tomado apresuradamente como una restauración de la filosofía en tanto “suma enciclopédica de saberes”, por eso remarca el carácter “heterogéneo” de los cuatro tipos de acontecimientos y el carácter asimismo horadante de las verdades -su *sustractividad*- respecto a los saberes. La palabra clave que cifra la tarea de la filosofía es, en cambio, *composibilidad*: “Los conceptos filosóficos traman un espacio general en el cual el pensamiento accede al tiempo, a *su* tiempo, a condición de que los procedimientos de verdad de este tiempo encuentren en él el abrigo de su composibilidad.”¹⁹ Y dicha composibilidad implica pensar conjuntamente, *al mismo tiempo*, la heterogeneidad intrínseca de sus condiciones históricas: “En el medio conceptual de la filosofía, figuras locales tan intrínsecamente heterogéneas como pueden serlo las del poema, el matema, la invención política y el amor son remitidas, o remitibles, a la singularidad del tiempo. La filosofía pronuncia, no la verdad, sino la *coyuntura* -es decir la conjunción pensable- de las verdades (...) La filosofía tiene por función ‘agravante’ disponer los procedimientos genéricos en la dimensión, no de su pensamiento propio, sino de su historicidad conjunta.”²⁰

Este *pensamiento conjunto*, practicado por el discurso filosófico, exige una combinación de distintos operadores conceptuales: deducciones lógico-matemáticas, giros retórico-poéticos, manifiestos político-decisivos y declaraciones incondicionales de amor-afectividad. El peligro, en cambio, se presenta cuando la filosofía se identifica a una sola de sus condiciones, lo que Badiou denomina *sutura*. Reconocer el peligro de unificación homogeneizante que propicia la sutura quizás nos permita entrever, también, cómo se presenta ese mismo problema en Foucault, cuando el paradigma cínico deja de ser eso, un paradigma, para cobrar una dimensión ética exclusiva.²¹ Retomando su definición singular de la filosofía, Badiou describe claramente en qué consiste la mentada sutura:

¹⁹ Badiou, Alain. *Manifiesto*, cit., p. 18.

²⁰ Badiou, Alain. *Manifiesto*, cit., pp. 18-19.

²¹ Hay que considerar que la figura del cínico funciona en Foucault como un paradigma, en el sentido que le da Agamben: un caso singular que se desconecta de la

Si la filosofía es, como yo mantengo, la configuración en el pensar de que sus cuatro condiciones genéricas (poema, matema, política, amor) son composibles *en la forma de acontecimiento que prescribe las verdades del tiempo*, una suspensión de la filosofía puede resultar de que el libre juego requerido para que defina un régimen de tránsito, o de circulación intelectual entre los procedimientos de verdad que la condicionan, se encuentre restringido, o bloqueado. La causa más frecuente de dicho bloqueo es que, en lugar de edificar un espacio de composibilidad a través del cual se ejerza un pensamiento del tiempo, la filosofía *delegue* sus funciones a una u otra de sus condiciones, entregue el todo del pensamiento a *un* procedimiento genérico. En tal caso la filosofía se efectúa, en provecho de este acontecimiento, en el elemento de su propia supresión.²²

Si la filosofía se sutura a una sola de sus condiciones no puede pensar su simultaneidad, su tiempo. Y ello resulta empobrecedor tanto para la filosofía, como para la condición genérica respectiva y el resto de los procedimientos de verdad. Son conocidas algunas suturas históricas que aún hacen sentir sus efectos limitantes en ámbitos restringidos del pensamiento: la sutura cientificista o positivista (predominante en el ámbito anglosajón), la sutura política o marxista (prevaleciente en los estados socialistas); pero menos conocida es la sutura que hoy domina, según Badiou, el pensamiento filosófico: la sutura poética.

serie –en este caso las demás figuras filosóficas- para hacerla inteligible (véase: Agamben, Giorgio. *Signatura rerum: sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009). Pero hay que decir que no es un ejemplo ofrecido a la simple imitación, si no se capta bien lo que está en juego en la serie, en su complejidad heterotópica, de nada serviría identificar los rasgos imaginarios del cínico antiguo para trasladarlos ahora, anacrónicamente, a la actualidad.

²² Badiou, Alain. *Manifiesto*, *cit.*, p. 37.

Si a partir del siglo diecinueve la filosofía ha soportado la doble sutura a su condición política y a su condición científica, se comprende perfectamente que, en especial desde Nietzsche, se haya ejercido sobre ella la tentación de liberarse por la sutura a otra condición. El arte estaba para ello perfectamente designado. Lo que culmina con Heidegger es el esfuerzo, antipositivista y antimarxista, por entregar la filosofía al poema. Cuando Heidegger designa como efectos cruciales de la técnica, por una parte la ciencia moderna, por otra el Estado totalitario, indica en realidad las dos suturas dominantes de las que el pensamiento no estará a salvo más que tras deshacerse de ellas. La vía que propone no es la de la filosofía, según él realizada en la técnica, sino aquella, presentida por Nietzsche, incluso por Bergson, prolongada en Alemania por el culto filosófico a los poetas, en Francia por el fetichismo de la literatura (Blanchot, Derrida, Deleuze incluido...), que delega lo esencial del pensamiento en la condición artística.²³

En fin, lo que propone Badiou, ante esta sutura que ni siquiera es tematizada o visibilizada en la actualidad, es reivindicar la filosofía sistemática; por supuesto, mediante una reformulación crucial de lo que implica un *sistema*. Pues, si hay algo que nos permite identificar una sutura es el rechazo conjunto al pensamiento sistemático (desde Marx a Lacan, pasando por Heidegger y los anglosajones, todos rechazan la posibilidad de un sistema metafísico de pensamiento).²⁴ Por supuesto, dice Badiou, hoy en día nadie podría aceptar por sistema “una figura enciclopédica dotada de una piedra angular, u ordenada a un significante supremo”,²⁵ como veíamos antes con Foucault, y tal como lo expone Deleuze, se trata de otra cosa: “En cualquier caso, nunca hemos tenido problemas respecto a la muerte de la metafísica o a la superación de la filosofía: no se trata más que de futilidades inútiles y fastidiosas. Se habla del

²³ Badiou, Alain. *Manifiesto*, cit., pp. 41-42.

²⁴ Véase, otra vez, la “Introducción” a Badiou, Alain. *El ser*, cit., p. 10.

²⁵ Badiou, Alain. *Manifiesto*, cit., p. 40.

fracaso de los sistemas en la actualidad, cuando sólo es el concepto de sistema lo que ha cambiado. Si hay tiempo y lugar para crear conceptos, la operación correspondiente siempre se llamará filosofía, o no se diferenciaría de ella si se le diera otro nombre.”²⁶

Badiou también participa de dicho cambio en torno al concepto de sistema o, más bien, de la *sistematicidad* requerida por la filosofía; en sus propios términos: “Si entendemos por ‘sistematicidad’, como se debe hacer, el requisito de una configuración completa de las cuatro condiciones genéricas de la filosofía (lo que, repito, no exige en absoluto que los *resultados* de estas condiciones sean exhibidos o incluso mencionados), según una exposición que expone también su regla de exposición, entonces pertenece a la esencia de la filosofía el ser sistemática, y ningún filósofo lo ha dudado jamás de Platón a Hegel.”²⁷

Examinada entonces la cuestión de la verdad desde el punto de vista de la especificidad de la filosofía, tanto en Foucault como en Badiou, quisiera finalizar este artículo con la precisa y preciosa definición que da Foucault del parresiasta para así exponer, acto seguido, cómo pienso ella nos interpela en la actualidad a tensar los lazos discursivos e institucionales que precariamente nos sostienen.

El parresiasta da su opinión, dice lo que piensa, él mismo signa, en cierto modo, la verdad que enuncia, se liga a esa verdad y, por consiguiente, se obliga a ella y por ella. Pero esto no es suficiente. Puesto que, después de todo, un profesor, un gramático, un geómetra pueden decir, con respecto a lo que enseñan, sobre la gramática o la geometría, una verdad, una verdad en la cual creen, una verdad que piensan. Y sin embargo, no se dirá que eso es parrhesía [...] Para que haya parrhesía [...] es menester que el sujeto, al decir una verdad que marca su opinión, su pensamiento, su

²⁶ Deleuze, G. y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Buenos Aires: Anagrama, 2005, pp. 14-15.

²⁷ Badiou, Alain. *Manifiesto*, *cit.*, pp. 40-41.

creencia, corra cierto riesgo, un riesgo que concierne a la relación misma que él mantiene con el destinatario de sus palabras [...] Ella [la parrhesía] implica cierta forma de coraje, cuya forma mínima consiste en el hecho de que el parresiasta corre el riesgo de deshacer, de poner fin a la relación con el otro que, justamente, hizo posible su discurso [...] El parresiasta no es un profesional. Y la parrhesía es, con todo, algo distinto de una técnica o un oficio, aun cuando en ella haya aspectos técnicos. La parrhesía no es un oficio, sino algo más difícil de discernir. *Es una actitud, una manera de ser que se emparenta con la virtud, una manera de hacer.* Son procedimientos, medios conjugados con vistas a un fin y que, por eso, incumben a una técnica, claro está, pero es también un rol, un rol útil, precioso, indispensable para la ciudad y los individuos.²⁸

La filosofía que en la actualidad se practica, afirmo, oscila pues entre una doble sutura: bien al lenguaje artístico, bien al lenguaje político, más raramente a la ciencia en cuanto pensamiento; por eso creo que urge hoy más que nunca pensar en qué consiste la especificidad de la práctica filosófica, su lengua impropia, tramada en la circulación libre de las condiciones históricas que no obstante la *sobredeterminan*; pensar sin caer en reproches inútiles, simples conductas imitativas o normativas trascendentales.

El *proceso de empoderamiento* de la sociedad en su conjunto abiertamente genérico, el *conocimiento como efecto* compartido habitualmente por algunos pocos, y el *cuidado de sí* de corte más bien individual, aunque irreductibles en sus lógicas y procedimientos, están íntimamente entrelazados; basta recorrer el verdadero nudo que traman el poder, el saber y el cuidado, una y otra vez, ensayar sus cruces y bifurcaciones siempre parciales, para que todas las necesidades unificantes o separatistas caigan por su propio peso.

²⁸ Foucault, Michel. *El coraje, cit.*, p. 30 [cursivas mías].

Me parecen interesantes, pues, las figuras de la *parrhesía* y del parresiasta en tanto nos permiten diferenciar un discurso que asume el riesgo del límite en su enunciación, siempre al borde de la ruptura con las condiciones de posibilidad discursivas, que tiene el coraje de decir una verdad, por mínima que ésta sea, de otros discursos (profesorales, proféticos, sabios) que se limitan a decir la verdad de saberes ya sabidos. Me parece interesante porque creo ver ahí la especificidad del acto filosófico que encuentra la materialidad de un pensamiento que no se muere por conservarse a *sí mismo* (con todas las dobles lecturas que se puedan hacer de esta frase); que se expone *junto a* otros -paradigmáticamente- para manifestar que la vida es *lo que es capaz de error*.²⁹

La idea de volver a empezar, de errancia y recomienzo, de cuestionamiento y problematización incesante de límites y fronteras, es lo que indica la posición materialista geofilosófica de Foucault y define al presente una *ontología crítica de nosotros mismos*. Y no se trata aquí sólo de imaginar un contrapoder frente al poder instituido (con todo lo que tiene esto de imaginario y especular), ni de oponer a éste consideraciones epistémicas o éticas exclusivas; sino de cuestionar un ámbito a través de los otros (ético, epistémico, político), en simultaneidad; mostrar su irreductibilidad y articulación triple, siempre contingente, para desestabilizar el conjunto/nudo que conforman: el de la materialidad *en cuestión*. Al encontrar puntos de falla, solapamientos, pliegues, entre sus condiciones respectivas, la filosofía *qua* ontología crítica *desplaza* límites y posibilidades. Desplazamiento de los dispositivos, *entre* ellos, pues no hay afuera de las prácticas discursivas que nos constituyen; sin que todo sea lo mismo. Cuestionar el hacer (*politeia*) a través del decir veraz (*aletheia*) y del modo de ser (*ethos*), y viceversa; esto es en efecto *pensar* (filosofía). Así, una ontología crítica de nosotros mismos no consiste pues en un discurso aparte, más fundamental, originario o trascendental, sino que se produce inter e intra-discursivamente al cuestionar los límites de lo que *podemos, hacemos y somos*.

²⁹ Tal como la define Foucault en su escrito sobre Canguilhem (Foucault, Michel. “La vida: la experiencia y la ciencia” en *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012, pp. 251-267).

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Signatura rerum: sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009
- Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial, 1999
- Badiou, Alain. *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999
- Deleuze, G. y Guattari, F. *¿Qué es la filosofía?* Buenos Aires: Anagrama, 2005
- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Foucault, Michel. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid: La Piqueta, 1996 [versión de 1984].
- Foucault, Michel. “La vida: la experiencia y la ciencia” en *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012, pp. 251-267.