

FOUCAULT Y HEIDEGGER

CARLOS ROJAS OSORIO

Resumen

El presente ensayo explora algunas importantes convergencias entre el pensamiento de Michel Foucault y el de Martín Heidegger, a partir de algunas referencias y entrevistas del primero sobre el segundo. Temas centrales son la epocalidad del ser, la analítica de la finitud, la verdad como acontecimiento, el cuidado de sí y la cuestión del poder.

El objetivo del presente ensayo es indagar en las posibles relaciones entre el pensamiento de Michel Foucault (1926-1984) y el de Martín Heidegger (1889-1976). El filósofo francés mencionó unas pocas veces al filósofo alemán, siempre con una gran admiración. Es verdad que en sus libros no lo cita sino en una minoría de veces, pero en las entrevistas fue más generoso y explícito. Los temas que nos proponemos desarrollar son: la epocalidad del ser, la analítica de la finitud, ser y poder, el cuidado (*Sorge*) y, finalmente, la cuestión de la verdad como acontecimiento.

En una entrevista se expresa Foucault así:

Quedé sorprendido cuando dos amigos míos de Berkeley escribieron algo de mí y me dijeron que Heidegger me había

influido¹. Evidentemente era cierto pero nadie, en Francia, se había dado cuenta de ello. Cuando era estudiante en los años cincuenta, leí a Husserl, Sartre, Merleau Ponty. Cuando uno nota una influencia avasalladora, trata de abrir una ventana. De modo paradójico Heidegger no es demasiado difícil de comprender para un francés. Cuando cada palabra es un enigma no se está en una posición demasiado mala para entender a Heidegger».²

1. La epocalidad de manifestaciones del ser

Heidegger se refirió siempre a la epocalidad de las manifestaciones del ser. Hubo un comienzo griego en el que Anaximandro, Heráclito y Parménides pensaron el ser, y el ser como *Physis*. Platón desgaja la verdad de la *Physis*. Aristóteles piensa el ser como actualidad, es decir, efectividad. El mundo moderno es el predominio del poder de la técnica. De acuerdo a varios intérpretes, esa epocalidad del ser de que habla Heidegger reaparece en la escritura de Foucault como las épocas en que se manifiesta que «hay cierto orden de las cosas y el modo de ser de ese orden».³ «El modo de ser de las cosas y el orden que, al repartirlas, las ofrece al saber se ha alterado profundamente». (PC: 8) El orden de las cosas, su modo de ser y el saber que se organiza sobre ellas es para Foucault un orden de la *Ratio*, término que también utiliza Heidegger para caracterizar no ya a la profundidad del *logos* griego, sino la razón como fue traducida por los romanos y heredada por los medievales. Igualmente, afirma Foucault, que la «la historia del orden de las cosas sería la historia de lo Mismo». (9) El orden de las cosas y la historia de lo Mismo es lo que se ofrece al saber

¹ Foucault se refiere a Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University Press, 1990.

² Michel Foucault, «Verdad, individuo y poder», en: *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 146.

³ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1981, p. 7. (En adelante abreviamos esta obra como PC).

arqueológico. Por ejemplo, en la época clásica se tiene un sistema de identidades y diferencias que se hacen valer en el ser del lenguaje, en las proposiciones que lo constituyen. «La tarea fundamental del ‘discurso’ clásico es atribuir un nombre a las cosas y nombrar su ser en este nombre. Durante dos siglos, el discurso occidental fue el lugar de la ontología. Al nombrar el ser de toda representación, en general era filosofía: teoría del conocimiento y análisis de las ideas. Al atribuir a cada cosa era presentada el nombre que le convenía y que, por encima de todo el campo de la representación, disponía la red de una lengua bien hecha, era ciencia –nomenclatura y taxonomía». (PC: 125)

Así como para Heidegger el lenguaje es apertura que nos permite el acceso al ser así también para Foucault. El lenguaje es el no ser que da el ser a las cosas. El lenguaje es el *a priori* fundamental que abre el orden de las cosas al ser del pensamiento. El primer *a priori* es el hecho bruto de que hay lenguaje. «Habrá un discurso no discursivo cuyo papel es manifestar el lenguaje en su ser en bruto. Este ser propio del lenguaje es lo que el siglo XIX denominará el Verbo». (PC: 124)

La manifestación del Ser en su epocalidad se da para Heidegger en forma discontinua; así también para Foucault. En ninguna de sus obras traza Heidegger esas epocalidades en un único libro que le diera unidad y completo seguimiento. En verdad es toda su obra la que va haciendo aparecer esos órdenes discontinuos en que el ser se devela y se vela, se manifiesta y se disimula. Por ejemplo, cuando habla de la «época de la imagen del mundo» se refiere al mundo moderno. Cuando habla de la técnica rastrea su predominio desde el ser como productividad en los griegos hasta el presente. Dreyfus y Rabinow afirman que Foucault fue más concreto en su forma de presentar en un único volumen esas epocalidades de la historia del orden, de lo Mismo y de la *Ratio*. Lo que sí es evidente es que para ambos pensadores esa historia del ser se da en el modo de la discontinuidad. Heidegger habla de un gran comienzo con Parménides y Heráclito donde la verdad está todavía bien ligada a la *Physis*; luego Platón la desliga de la *Physis* y Aristóteles liga la verdad al lenguaje apofántico. Los romanos pensaron la verdad como corrección, rectitud, olvidando el auténtico sentido de la verdad como

aletheia, develamiento. La Edad Media presenta la verdad como *adecuatio*, cosa que no estaba ni siquiera en Aristóteles. Por su parte Foucault en *Las palabras y las cosas* se refiere a tres épocas, el Renacimiento, la época clásica y la modernidad (o modernismo) caracterizada por el predominio de la antropología y la historia.

2. La analítica de la finitud

Dreyfus y Rabinow, al indagar la presencia de Heidegger en *Las palabras y las cosas*, hacen especial referencia a las páginas dedicadas por Foucault al «Retocesado y el retorno al origen» (cap. IX). La esencial temporalidad e historicidad del ser-ahí funda todo saber histórico. Foucault escribe: El hombre «es la apertura a partir de la cual el tiempo en general puede reconstituirse, fluir la duración, y las cosas, en el momento que les es propio, hacer su aparición». (PC: 323) Cuando investigamos el origen de las cosas retrocedemos siempre cada vez más en el tiempo y el propio hombre se encuentra él mismo en retroceso con respecto a su propio origen, sin que llegue nunca a encontrar el grado cero. Pero esta conciencia histórica no ha existido en todas las culturas. Heidegger piensa que es consustancial con el pensamiento occidental desde Homero y los presocráticos. Dreyfus y Rabinow piensan que Foucault se refiere a ello cuando escribe: «Y si el retroceso del origen se da así mismo en una gran claridad, ¿no es que el origen mismo se ha puesto deliberadamente remontando hasta sí mismo en la dinastía de su arcaísmo?». (PC: 324)

Cuando el ser humano investiga el origen de las lenguas no se encuentra con un primer balbuceo, sino con una palabra ya dada; cuando estudia su origen como ser viviente se halla con una vida que ha comenzado mucho antes que él; cuando indaga el trabajo se encuentra con formas ya institucionalizadas. El ser humano no es contemporáneo de su origen. Pero este pensamiento de retroceso al origen forma parte de la *episteme* de la historia en la que solo puede pensarse al hombre en su finitud. Etapa antropológica que Foucault denuncia en sus postrimerías.

Ahora bien, esta relación con el origen muestra dos formas. Una es la de Hegel, Marx y Spengler. En ellos la verdad del origen se da como una verdad del fin de la historia, con su culminación. La otra es la de «Hölderlin, Nietzsche, Heidegger en la que el retorno solo se da en el extremo retroceso al origen —allí donde los dioses se alejaron, en donde el desierto crece, en donde la *techné* instala el dominio de su voluntad, de modo tal que ya no se trata de una culminación ni de una curva, sino más bien del desgarrar incesante que libera el origen en la medida de su retiro; lo más lejano es lo más próximo». (PC: 325) A este respecto comentan Dreyfus y Rabinow:

Pensadores tales como Hölderlin, Nietzsche y Heidegger sostuvieron que un más profundo entendimiento del ser humano estuvo una vez presente en el pasado mítico, pero que ahora el hombre solo puede estar en contacto con este entendimiento original mediante una aguda conciencia del origen como ausencia. El origen es cercano solo en la proporción del dolor de su extremo retroceso, y, en el límite, ello y el hombre pueden ser olvidados juntos. Ambos puntos de vista terminan —más bien en la plenitud o la desesperación— en la aniquilación del hombre y la historia. Para entender su propio significado el hombre debe buscar su origen y necesariamente escapar de él». (Dreyfus, 1983: 43)

La proclama del fin de la época del Hombre y de la Historia debe terminar con el pensamiento del retroceso y del retorno al origen. Para Foucault esta paradoja del retroceso y el retorno se identifica con la analítica de la finitud de estilo heideggeriano. También el filósofo Tomás Abraham analiza en detalle esta relación de Foucault con Heidegger. Abraham se refiere al estudio que hizo Foucault sobre Kant, como tesis complementaria al doctorado, y recientemente publicada: «Introducción a la antropología pragmática de Kant». En este estudio lo que Foucault ve en Kant es una antropologización del conocimiento. Y dentro del ámbito de esta antropologización kantiana del conocimiento una confusión que

se perpetúa en la fenomenología de Husserl y el análisis de la existencia de Heidegger. El ser humano en la antropología kantiana es estudiado como un ser empírico, condicionado natural, social y culturalmente y, sin embargo, puede dar un salto trascendental que lo erige en sujeto constituyente. Como bien hace ver Abraham, la crítica del doble empírico trascendental tiene aquí la fuente de su formulación foucaultiana. En el ámbito de la filosofía del ser finito se abre, sin embargo, el campo trascendental, ámbito de la verdad y de la universalidad, de la libertad y la comunidad humanas. En el estudio sobre Kant, Foucault no menciona a Heidegger. Y comenta Abraham: «Aventuro esta posibilidad. Heidegger no es mencionado por la ambigüedad que despierta en Foucault. Si bien sigue algunas de sus inspiraciones, lo hace con mucha cautela, desconfía de las ontologías fundamentales». ⁴ Sin embargo, hay en Heidegger claramente una crítica de la antropología y del humanismo, y por ello ubica su análisis de la existencia en el ámbito de la ontología fundamental. La cuestión para Foucault es, sin embargo, que Heidegger queda preso aun en la analítica de la finitud. Comenta Abraham: «Un ser que se interesa a fondo por un no haber cumplido todavía. El todavía de una realización pertenece a un ser fundamentalmente finito. Esperar, revela privación. La razón humana no es solamente finita porque plantea estas tres preguntas, las plantea porque es finita. Por esto las preguntas interrogan un objeto único: la finitud». ⁵

Sin duda Foucault acoge favorablemente la crítica de Heidegger al humanismo, pero sin su faz antropológica tal como se da en el análisis de la existencia. Ahora bien, ya desde entonces, Foucault intenta romper con el finitismo, y es Nietzsche quien le abre esta posibilidad. «¿No es posible concebir una crítica de la finitud que sería liberadora tanto con respecto al hombre como con respecto a lo infinito, y que mostraría que la finitud no es un término, sino esta curvatura y este nudo del tiempo en los que el final es el comienzo? La trayectoria de la pregunta *Was ist der Mensch* [Qué es el hombre] en el campo de la filosofía se acaba en la respuesta

⁴ Tomás Abraham, *Por los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989, p. 52.

⁵ *Ibid.*, p. 56

que la recusa y la desarma: *der Übermensch* [el superhombre]». ⁶ Foucault reitera esta perspectiva en *Las palabras y las cosas*. Aquí afirma: «Cuando un pensamiento prevé el final de la historia, el otro anuncia lo infinito de la vida». (PC: 273) El círculo del eterno retorno es la metáfora de lo finito-infinito que nos pone en franquía para ir más allá de las finitudes del historicismo y del hombre concebido como una manera de aprisionar la vida, según la precisa expresión de Gilles Deleuze; o en palabras de Foucault, la muerte de Dios y el aparecer del último hombre se convierten «en la promesa del superhombre». (PC: 332)

3. Ser y poder

Heidegger afirma que en la Modernidad el ser se esencia como poder y el poder como técnica. No obstante, las raíces del predominio técnico moderno las percibe desde la Antigüedad con la metafísica aristotélica que conceptúa el ser como realidad y la realidad como eficiencia. «El poder es un esenciarse del ser». ⁷ «El ser como poder suelta al ente en la mera eficiencia (fuerza, violencia y semejantes) y en tal desasimiento es justamente poder incondicionado». (86) Esta caracterización del ser como poder, en la Modernidad, no la encontramos en Foucault. Dreyfus afirma que el ser de Heidegger equivale al poder de que habla Foucault ⁸. No lo pensamos así. Vale decir, Foucault nunca afirma que el ser es poder. Sí afirma Foucault que la realidad social está atravesada por relaciones de poder. Asimismo, concurren ambos pensadores en la idea según la cual el poder no requiere portador, sino que en cuanto que es relacional pasa de un lado a otro. «El poder no requiere portador, porque el ser nunca es condicionado por el ente, sino a lo sumo a la inversa». (Heidegger, 2011: 86)

⁶ Michel Foucault, *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*. México, Siglo XXI, 2009, p. 131.

⁷ Martin Heidegger, *La historia del ser*, Buenos Aires, Hilodeariadna, 2011, p. 87.

⁸ Hubert Dreyfus, «Sobre el ordenamiento de las cosas. El Ser y el Poder en Heidegger y en Foucault», en *Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 87.

En cambio, la idea de Heidegger según la cual el poder es ejercicio sí se encuentra en Foucault. Escribe Heidegger: «El poder ejerce poder». (85) El poder es ejercicio; el poder se ejerce; pero no persigue meta alguna, vive para sí. El poder es arbitrario; «todo lo que le sirve es su derecho». (85)

El análisis que hace Heidegger del poder guarda una gran analogía con el pensamiento de Nietzsche con respecto a la voluntad de poder, y lo mismo puede decirse de Foucault. Pero hay una diferencia que es importante anotar. Foucault no interpreta la voluntad de poder de Nietzsche como una pura manifestación del primado moderno de la subjetividad. Heidegger no solo interpreta a Nietzsche como la subjetividad desde la perspectiva de la voluntad, sino que también hace una lectura del ser como poder en la modernidad desde el sujeto. Como escribe Vattimo: «la interpretación de Nietzsche formulada por Heidegger no ha tenido continuaciones y desarrollos». ⁹

Concuerdan Nietzsche, Heidegger y Foucault en la idea según la cual el derecho no tiene otro fundamento que el poder. «El poder suprime la posibilidad del 'derecho' en tanto derecho». (Heidegger 2011: 87)

Heidegger piensa el poder moderno esenciándose fundamentalmente en la técnica. «Se desarrolla el poder como esenciarse de la maquinación y ésta como oculta esencia de la eficiencia» en sentido metafísico que está enraizado en la interpretación del ser como *ideopoesis* (*physis/ousia*). (89) Foucault estudió las relaciones de poder como entramado de la vida social. Se refirió poco a la técnica en el sentido de dominio de las cosas y de la naturaleza. Cuando habla de la técnica se refiere al ensamblaje de una técnica de dominio de los seres humanos y ciertas condiciones materiales de ese dominio. Así, la vigilancia en la prisión se hace realidad mediante un sistema arquitectónico, el panóptico. Como explica

⁹ Gianni Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Barcelona, Ediciones Península 1990, p.66.

Deleuze, la prisión es una forma de visibilidad. Es figura de piedra, pero también «un régimen de luz, se define por el panoptismo». ¹⁰ El desarrollo de la optometría es coetáneo de esta época de vigilancia y castigo. «Al lado de la gran tecnología de las lentes, de los anteojos, de los haces luminosos, que forman cuerpo con la fundación de la física y las cosmologías nuevas, ha habido las pequeñas técnicas de las vigilancias y entrecruzadas, unas miradas que deben ver sin ser vistas». ¹¹

Con relación a la verdad también entra en juego el poder. Heidegger presenta dos tesis, una según la cual el poder destruye toda posibilidad de la verdad y otra según la cual la verdad se correlaciona con el poder. En el primer sentido se expresa así: «A la esencia del poder pertenece que su esencia sea constreñimiento a la ausencia de verdad, que la verdad sea destruida en esencia (como claro del ser, *Sein*) y cuestionabilidad del ser». (Heidegger, 2011:87) En el segundo sentido se expresa así: «Verdad conforme a la estructura moderna de la esencia del poder». (102)

En cuanto a Foucault, aunque él correlaciona directamente verdad y poder, no implica que dada dicha correlación no pueda darse la verdad como tal.

«Por ejemplo, relacionemos la matemáticas con estructuras de poder; sería igualmente cierto, aun si lo fuera sólo en cuanto a la manera en que se enseña, en cuanto al modo al modo en que el consenso de los matemáticos se organiza, funciona en un circuito cerrado, tiene valores, determina qué es bueno (verdadero) y qué es malo (falso) en matemáticas, y así sucesivamente. Eso de ninguna manera significa que la matemática sea solamente un juego de poder, sino también que el juego de la verdad de la matemática está relacionado en cierto sentido y sin alterar su validez, con

¹⁰ Gilles Deleuze, *Foucault*, Buenos Aires, Paidós, 1987, p. 58.

¹¹ Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 1981, 6a. ed, p. 176.

juego y con instituciones de poder [...] **De todas maneras, no puede decirse que los juegos de verdad no son más que juegos de poder.** ¹²

4. El cuidado (*Sorge*)

Foucault habló y escribió mucho acerca del cuidado de sí; tema que hizo de eje central en el último periodo de su pensamiento, denominado periodo ético. No se ha reparado mucho en el hecho de que el cuidado (*Sorge*) es un tema muy trabajado por Heidegger precisamente en *Ser y tiempo*. Para Heidegger la existencia es facticidad; el ser-ahí (*Dasein*) es fáctico. El ser-ahí es un estar en el mundo. Y es desde este estar en el mundo que cobra significación el cuidado (*Sorge*). «El cuidado abarca la unidad de todas las determinaciones del ser». ¹³ Y, por tanto, no se refiere solo a la preocupación por sí mismo. Si tomáramos el cuidado en forma aislada como preocupación por sí mismo, la expresión cuidado y cuidado de sí sería tautológica. El ya estar en el mundo y el estar en medio de las cosas están incluidos también en el cuidado (*Sorge*). «El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori*, es decir, desde siempre, en todo fáctico 'emprendimiento' y 'situación' del *Dasein*». (215) La voluntad y el deseo forman parte del cuidado.

Heidegger rescata un texto antiguo, una fábula cuyo tema es la *cura*. En este texto se dice *Cura prima finxit*, el cual Heidegger parafrasea así: «este ente tiene el 'origen' de su ser en el cuidado». (220) El hombre es hombre porque es tierra (*humus*), y como lo dice Saturno, en la fábula, su ser es «tiempo». *Cura* es cuidado y dedicación. Heidegger se refiere a Séneca (a quien Foucault cita numerosas veces); el filósofo romano afirma que «El ser humano es cuidado

¹² Foucault. «La ética del cuidado de sí como una práctica de la libertad». En Gregorio Kaminsky, *El yo minimalista, y otras conversaciones*, Buenos Aires, Biblioteca de la Mirada, 2003, p. 163-164.

¹³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, p. 214. (Traducción de Jorge Eduardo Rivera).

(cura), *unius bonum natura perficit*, que Heidegger traduce así: «La *perfectio* del hombre –el llegar a ser eso que puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en proyecto)– es ‘obra’ del cuidado». (220)

El cuidado implica también el hecho de estar arrojado en el mundo del cual nos ocupamos. «La totalidad de la constitución del *Dasein* no es, por consiguiente, algo simple en su unidad, sino que muestra una articulación estructural que se expresa en el concepto del cuidado». (221) El planteamiento del cuidado como condición total y originaria del *Dasein* permite también «la comprensión del ser que se da en el cuidado». (250) El cuidado implica una anticipación como proyecto. Y desde esta perspectiva, Heidegger implica todo su análisis de la temporalidad en el cuidado. «La temporalidad se revela como el sentido del cuidado propio». Asimismo: «La unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporalidad». (344) En la analítica de la temporalidad, Heidegger concede al futuro la primacía. Por eso la importancia del proyecto. «El proyecto en el ‘por mor de sí mismo’, proyectarse se funda en el futuro, es un carácter esencial de la existencialidad. El sentido primario de ésta es el futuro». (345)

La tradición pensó el yo como sujeto y como sustancia. Heidegger prefiere la expresión «sí mismo». «El sí mismo pertenece a las determinaciones esenciales del *Dasein*». (337) Pero el ser-ahí no siempre es él mismo, sino que puede estar perdido en el uno mismo. El «yo» del ser ahí implica un estar en el mundo, no es un yo aislado, a la manera del yo-sustancia cartesiano o del yo trascendental kantiano. Kant no piensa el yo como sustancia, pero sí como sujeto desvinculado del estar en el mundo. El ser ahí es sí mismo en la resolución. «La estabilidad del sí mismo no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora. La estructura ontológica de la resolución precursora revela la existencialidad de la mismidad del sí mismo». (340) La mismidad solo puede comprenderse en el ser del sí mismo como cuidado. El cuidado se funda en la existencia misma y desde ella cobra estabilidad el sí mismo de acuerdo al sentido del cuidado.

No son, pues, pocas las reflexiones de Heidegger sobre el cuidado (*Sorge*). La referencia a Séneca que trae Heidegger acerca del ser-ahí como cuidado y

del cuidado como camino hacia la perfección, se multiplican en el caso de Foucault quien exploró los más íntimos resquicios del pensamiento antiguo (griego, romano y el de los primeros siglos de la era cristiana). El cuidado de sí –escribe Foucault– es un «prepararse para cierta realización completa de la vida». ¹⁴ Foucault no hace mucha referencia a la vida inauténtica como caída, según la entiende Heidegger; pero cuando investiga en la ética del cuidado de sí en Séneca nos recuerda que éste denomina «*stultitia*» esa vida de dispersión en que deambulamos por la existencia sin dirección ni horizonte. Asimismo, para salir de la ignorancia es preciso cuidar de sí mismo. El peor estado en el que uno puede encontrarse es en el de la estulticia y la ignorancia. Estulto es el que se dispersa en el tiempo y no pone su voluntad en alguna finalidad importante. La voluntad justa no tiene otro objeto que a sí mismo. «La constitución de uno mismo en el objeto, en el fin absoluto y permanente de la voluntad, no puede lograrse más que por mediación del otro». (Foucault, 1990: 60)

Pero es en Epicteto donde Foucault encuentra la fórmula que define al ser humano por el cuidado. «En Epicteto es donde se señala sin duda la más alta elaboración filosófica del tema. El ser humano es definido en las *Conversaciones* como el ser que ha sido confiado al cuidado de sí. Ahí reside la diferencia con los otros seres vivos [...] El hombre debe velar por sí mismo». ¹⁵ Como ha mostrado Pierre Hadot, en todas estas escuelas filosóficas antiguas lo importante no era la teoría, ni la escritura, sino la comunidad de vida. Y en esa comunidad de vida se realizaban ciertas prácticas relacionadas con el cuidado de sí. Como escribe Foucault «debían formarse en las reglas y las prácticas de la dirección de las formas de conducta». ¹⁶ La observación general y más importante que hace Foucault con respecto al cuidado de sí en los estoicos romanos es precisamente que éstos lo convierten un fin en sí mismo. Para Platón y Aristóteles el cuidado de sí estaban en función del gobierno de la ciudad; uno no puede gobernar a los otros si primero

¹⁴ M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 68.

¹⁵ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, tomo III, México, Siglo XXI, 1992, p. 46.

¹⁶ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, tomo II, México, Siglo XXI, 1993, p. 91.

no sabe gobernarse a sí mismo. «Probablemente uno de los fenómenos más importantes en la historia de la práctica de sí, y acaso en la historia de la cultura antigua, sea ver al yo —y por consiguiente a las técnicas del yo, [...] revelarse poco a poco como un fin que se basta a sí mismo».¹⁷

No es del caso enumerar y estudiar cada uno de los pensadores de la Antigüedad en que Foucault se detuvo para su amplia investigación sobre el cuidado de sí. Lo que sí es importante señalar es que Foucault le dio un giro más bien nietzscheano al tema del cuidado de sí. En efecto, Foucault entiende la ética del cuidado de sí como una estética de la existencia; es decir, como un arte que debe dar forma y estilo a nuestra vida. Desde las escuelas pos-socráticas, escribe Foucault, el tema de la filosofía *se va* convirtiendo cada vez más en una «*techne tou biou*», es decir, en un arte de la vida. «Pues bien, entre el arte de la existencia (*techne tou biou*) y la inquietud de sí, o bien para decir las cosas de una manera más precisa, entre el arte de la existencia y el arte de sí mismo —hay una identificación cada vez más marcada». (2002: 177) Y es este enfoque del cuidado de sí como arte de la vida al que Foucault le da continuidad a lo largo de sus extensos escritos sobre el tema. Esta dimensión de la cura (*Sorge*) de Heidegger como estética de la existencia no aparece en Heidegger. Tal vez haya que recordar que el propio Foucault manifestó que fue Heidegger quien lo condujo a Nietzsche.

Un autor que se ha detenido a analizar la cura de Heidegger y el cuidado de sí de Foucault es Michel Potte-Bonneville. Hay un fondo común basado en la inquietud o cuidado. Pero a partir de ahí Potte Bonneville ve surgir dos direcciones muy diferentes. Aunque ambos pensadores hablan de la inquietud, sin embargo Heidegger se centra en el miedo y la angustia y Foucault en el peligro. El estar en el mundo conlleva siempre miedo y angustia. La angustia es angustia ante nada. El mundo puede nadificarse en la angustia. La angustia conduce al miedo. El miedo forma parte de la angustia como caída en el mundo. Para Foucault, en la lectura de Potte-Bonneville, «nos angustiamos para tener un poco menos de miedo, para alejar los peligros precisos y determinados, estrictamente mundanos, a los

¹⁷ Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, México, FCE, 2002, p. 176.

cuales tememos hacer frente».¹⁸ En Heidegger y en Sartre predomina el tema de la autenticidad de la existencia. Para Foucault, en cambio, la autenticidad «solo es una de las modalidades posibles». «La relación consigo mismo debe poder ser definida según las multiplicidades de formas».¹⁹ En Heidegger el vaciamiento del mundo en la angustia es el camino hacia la autenticidad. «Aquí también la opción defendida por Foucault es estrictamente inversa: para él el peligro, los peligros, recuperados en su propia densidad, en su materialidad insuperable, articulan, por el contrario, la pluralidad de los sujetos con la unidad o con la univocidad del ser».²⁰

Potte-Bonneville concluye: «En Foucault los peligros no salvan a nadie. Respecto a esto, su obra es un llamado consecuente, pero sin promesas, al trabajo del pensamiento: apartarse de la inquietud para ocuparse de los peligros, luego volver a inquietarse. Recomenzar». (ibid., 287)

5. Verdad y acontecimiento

Otro concepto muy significativo en que Foucault y Heidegger conciden es el de verdad como **acontecimiento**. Este concepto de verdad lo explica en una digresión de un curso publicado con el título *El poder psiquiátrico*. Aquí se puede leer:

«Creo que en nuestra civilización hubo otra postulación, sin duda más arcaica que la anterior, fue descartada o recubierta poco a poco por la tecnología demostrativa de la verdad. ... Es la postulación de una verdad que, justamente, no está por doquier y siempre a la espera de alguien que, como nosotros, tiene la tarea de acecharla y asirla en cualquier lugar donde se encuentre.

¹⁸ Potte-Bonneville, *La inquietud de la historia*, Buenos Aires, Manantial, 2007, p. 283.

¹⁹ M. Foucault, *Dit et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, vol IV., p. 617.

²⁰ Potte-Bonneville, *La inquietud de la historia*, p. 286.

Se trataría ahora de la postulación de una verdad dispersa, discontinua, interrumpida, que sólo habla o se produce de tanto en tanto, donde quiere, en ciertos lugares; una verdad que no se produce por doquier y en todo tiempo, ni para todo el mundo; una verdad que no nos espera, pues es una verdad que tiene sus instantes favorables, *sus lugares propicios, sus agentes y portadores privilegiados*. Una verdad que tiene su geografía: el oráculo que dice la verdad en Delfos. No la formula en ninguna otra parte y no dice lo mismo que un oráculo situado en otro lugar; el dios que cura en Epidauro y dice a quienes acuden a consultarlo cuál es su enfermedad.²¹

Esta verdad discontinua podría recibir el nombre de una verdad rayo, en contraste con una verdad cielo, universalmente presente bajo la apariencia de las nubes.

No es una verdad apofántica. Sino una a verdad acontecimiento. (271)²²

Foucault menciona a los poetas, sabios, profetas, locos, bufones de la corte como portadores de esta verdad acontecimiento. Nótese que, en forma análoga a Heidegger, Foucault busca aquí un concepto de verdad anterior y superior al concepto apofántico. Heidegger aclara que Aristóteles considera la verdad con relación al ser, pero que también introduce la idea de la verdad apofántica que es la que se expresa en la proposición. La proposición es la frase apofántica, es decir, la frase que afirma o niega algo de algo. Y, precisamente, porque afirma o niega algo es por lo que puede ser verdadera o falsa. Foucault no niega esto, como tampoco lo niega Heidegger. Lo que se afirma es la posibilidad de una verdad más originaria o fundamental. Heidegger y Foucault atribuyen el comienzo del predominio de la verdad apofántica a Platón. «Cierta postulación filosófica o

²¹ Michel Foucault, *El poder psiquiátrico*, México, FCE, 2005, p. 270.

²² «Cuando preside, en nombre de los dioses, el juicio ordálico, el rey 'dice la verdad' o, mejor dicho, transmite la 'verdad'. Al igual que el poeta y que el adivino, el rey es 'Maestro de la verdad'». Marcel Detienne, *Maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, México, 2004, p. 100.

científica de la verdad que está ligada a una tecnología determinada de la construcción o la constatación como derecho universal de la verdad, una tecnología de la demostración. Digamos que tenemos una tecnología determinada de la verdad demostrativa que, en suma, se funde con la práctica científica». (2005: 269) La verdad no apofántica de que habla Heidegger es la *aletheia* o develamiento. Aunque Foucault a veces se remita a Heidegger, es claro en rechazar la idea del olvido del ser e incluso rechaza que Heidegger se sustraiga a la historia de la verdad como constatación o demostración. (271-273) La verdad no apofántica de que hablan Heidegger y Foucault es la verdad acontecimiento. La verdad apofántica está ligada a los discursos de la ciencia y la filosofía. La verdad acontecimiento se muestra en una diversidad de ámbitos: la profecía, la sabiduría, la locura, la literatura, etc.

La verdad apofántica pertenece al orden de lo que es; la verdad acontecimiento pertenece al orden de lo que sucede. La verdad acontecimiento es más fundamental y la verdad demostración deriva de ella. «La verdad conocimiento no es, en el fondo, sino una región y un aspecto —un aspecto pletórico, de dimensiones gigantescas, pero, con todo, un aspecto o modalidad— de la verdad como acontecimiento». (273) La verdad demostración tenía también sus rituales, su forma de indagación, sus personas calificadas para hacerlo. Debe notarse que Foucault denomina «arqueología del saber» a este enfoque de la verdad acontecimiento. Aunque la verdad conocimiento deriva de la verdad acontecimiento, sin embargo ésta termina por ser colonizada por aquella. «Terminó por ejercer sobre ésta una relación de poder que quizá sea irreversible». (274) Entender cómo se produjo esta colonización pertenece a la genealogía del conocimiento, «reverso histórico indispensable de la arqueología del saber». (274) Se llegó a establecer reglas jurídicas y políticas para el establecimiento de la verdad de modo que se instalase la verdad constatación por encima de la verdad acontecimiento. «A mi entender, el paso de una tecnología de la verdad acontecimiento a la verdad demostración está ligado, por una parte, a la extensión de los procedimientos políticos de pesquisa. La pesquisa, el informe, el testimonio múltiple, la superposición de informaciones, la circulación del saber desde el centro del poder hasta su punto de culminación y su retorno, así como todas las instancias

de verificación paralelas, constituyeron gradualmente, poco a poco, a lo largo de la historia, el instrumento de un poder político y económico que es el de la sociedad industrial». (269) La indagación o pesquisa puede practicarse sobre cualquier cosa, por tanto por todo lado hay verdades y éstas nos esperan en cualquier lugar. La verdad conocimiento es continua; a diferencia de ella la verdad acontecimiento es discontinua. La verdad conocimiento tiene pretensiones de universalidad; se da para un sujeto universal. Y esa verdad para un sujeto universal se aloja en las universidades, las academias, las sociedades científicas, los laboratorios, las escuelas, etc. El acceso a esta verdad universal es un derecho de todo individuo, pero es un derecho abstracto. «En concreto, para ser sujeto universal deberá contarse necesariamente con la calificación de algunos pocos individuos que podrán actuar de este modo». (291) Aparecen así, en Occidente, los intelectuales, los científicos, los profesores, los técnicos de laboratorio.

Verdad prueba o acontecimiento es la que Foucault percibe en los trágicos griegos, como se puede apreciar cuando habla de la verdad y el poder en la tragedia griega y al hablar de la franqueza (*parresía*). Pero también se da en el tipo de justicia que dominó en la Edad Media antes del siglo XII y que él explica en sus conferencias de Brasil (*La verdad y sus formas jurídicas*).

Así, pues, para el pensamiento de Foucault hay una doble relación con la verdad, y una doble manera de investigarla. La relación interna de la verdad se da en la ciencia y en la filosofía. Es una verdad apofántica, universalmente válida para cualquier sujeto. Su validez depende de reglas que se establecen en cada marco epistémico y que condiciona lo que en él se determina como verdadero o falso. Por otra parte, existen unas relaciones externas de la verdad. Son las que ejerce un contrapoder en oposición a alguna forma determinada de poder. Aquí la verdad se produce como acontecimiento, como cuestionamiento, como crítica. Esta eventualización de la verdad toma varias formas. El que habla francamente (*parriastés*) está seguro de una verdad real que opone a un poder aun a riesgo de sufrir por ello²³. Es una verdad que no nace desde un sujeto universal, sino

desde la singularidad de una posición que elige en la certeza de que la verdad cuestionadora puede tener efectos transformadores. Foucault no niega la universalidad y continuidad de la verdad científica, pero reconoce otras formas y estrategias en las que las sociedades también se produce la verdad y que descansan en una posición ética y pretende una eficacia política. Nótese que en el análisis de la verdad acontecimiento la literatura juega un papel central porque son operadores de la verdad los poetas, los locos genios que como Nietzsche, Hölderlin, van Gogh, Goya, Artaud, Roussel, se afirman en sus obras, en su grandeza, y en ellas se mide la sociedad, aunque ésta los critique. Sófocles y Eurípides aparecen también como escritores en los que la verdad, anterior a la hegemonía de la verdad apofántica, se hace presente y muestran rituales de verdad que nos ayudan a comprender el derecho griego. La Literatura se muestra como un lugar privilegiado de la verdad. Es muy posible que se trate en Foucault de un importante eco de la tesis de Heidegger según la cual el arte es la puesta en obra de la verdad.

Pero el concepto final que Foucault utilizó para relacionar verdad y poder es el de regímenes de verdad, y éste ya no lo debe a Heidegger. Durante el primer semestre de 1980, dictó Foucault el curso *Du gouvernement des vivants*. (Publicado en noviembre de 2012). En la lección quinta explica el nuevo concepto de regímenes de verdad. Foucault mismo anuncia que este concepto de regímenes de verdad viene a sustituir el concepto de verdad-poder que había utilizado durante mucho tiempo.

Hay diferentes regímenes de verdad. Un régimen de verdad es un acto de decir verdad dentro de cierta práctica regulada y el modo como nos obligamos a dicha manifestación de la verdad. Lo cual significa que las reglas de la verdad no son las mismas en los distintos regímenes de verdad. «Un régimen de verdad es lo que determina las obligaciones de los individuos en cuanto a los procedimientos para manifestar la verdad».²⁴ Es decir, bajo qué regulaciones me obligo a decir la verdad públicamente. Foucault es bien claro en afirmar que la ciencia sigue su

²³ Michel Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004.

²⁴ Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Paris, Gallimard/Seuil, 2012, p. 91.

propio régimen de verdad. Nuevamente pone el ejemplo las matemáticas, y en especial el de la geometría. Para elucidar el régimen de verdad propio de la ciencia, Foucault utiliza la idea de Spinoza según la cual la verdad es índice de sí misma y de lo falso. Y llega a la conclusión según la cual la verdad en la ciencia se impone por su propio peso, es decir, por un criterio interno. «Para devenir sujeto de verdad, para ser operador de una manifestación de verdad, no hay necesidad de un contrato específico. ¿Porqué? simplemente porque la fuerza de la coerción de la verdad está en ella misma». (93) Los regímenes de verdad en los cuales la verdad es su propio índice no requieren de un contrato que nos obligue; pero esa verdad no puede imponerse, no implica un poder que la convierta en fuerza de ley. Las verdades de la lógica son *index sui*, pero nadie puede obligarme a ser lógico. «La lógica define su estructura particular, ello es lo que asegura el hecho de que la proposición es verdadera. Pero si digo, eso es verdadero, por lo tanto yo me inclino, ese, 'por lo tanto' ese no es el fondo porque no es el lógico el que lo pronuncia». (95) Siempre hay un régimen de verdad, solo que en la lógica nos parece menos evidente. «En la lógica, el régimen de verdad y la auto-indexización se identifican, de suerte que el régimen de verdad no aparece como tal». (96) La ciencia es uno de los regímenes posibles de verdad, pero no el único. Hay otras formas como los individuos se ligan y obligan a la verdad.

Conclusión

Me parece que la conclusión más evidente es que el pensamiento de Michel Foucault se movió en el horizonte de temas y problemas que Heidegger abrió para la filosofía contemporánea. Esto lo confirma la última referencia que hace a Heidegger en 1984 en su último libro publicado en vida. «Analizar, no los comportamientos ni las ideas, sino las problematizaciones a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado en las prácticas a partir de las cuales se forman aquéllas». ²⁵ Poder pensar el ser mediante las problematizaciones es de nuevo una referencia explícita a Heidegger. No se trata, pues, de que Foucault haya seguido puntualmente tal o cual concepto del filósofo alemán; en verdad hemos visto que si bien retoma temas y problemas siempre le da un enfoque propio y una respuesta diferente, pero partiendo de una problemática abierta por Heidegger.

²⁵ M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, vol. II, 1993, p. 14