



Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Manrique, Carlos

La palabra transgresiva y la otra vida: de la literatura al gesto cínico (entre Foucault y Raúl Gómez Jattin)

Revista de Estudios Sociales, núm. 43, mayo-agosto, 2012, pp. 23-35

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81523250003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La palabra transgresiva y la otra vida: de la literatura al gesto cínico (entre Foucault y Raúl Gómez Jattin)*

por Carlos Manrique**

Fecha de recepción: 4 de noviembre de 2011

Fecha de aceptación: 16 de febrero de 2012

Fecha de modificación: 10 de abril de 2012

DOI-Digital Objects of Information: <http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.03>

RESUMEN

En este texto se reflexiona en torno al llamado ético-político que modula el pensamiento de Foucault, sobre la necesidad de inventar otros modos de ser para rechazar el tipo de subjetividad que se nos impone y los mecanismos de poder que así nos sujetan, desde la pregunta por cómo puede esta invención y transformación de sí darse en ciertas prácticas del lenguaje. Así, el artículo se detiene en dos instancias cronológica y analíticamente dispersas en la obra de Foucault: por un lado, su reflexión temprana sobre la relación entre la locura y el lenguaje literario, y por otro lado, su reflexión tardía sobre el modo de vida de los cínicos en la Grecia antigua, y sobre la dimensión política de la práctica de un cierto decir veraz (la *parrhesía*) característico del *bios cynikus*. A partir de estas dos instancias, se busca destacar cómo en cada caso la noción de "subjetivación ética" parece volverse insuficiente para dar cuenta de los efectos ético-políticos de estas prácticas del lenguaje. Y movilizandolos recursos conceptuales que se despliegan en esta lectura de ciertos textos de Foucault, el artículo busca, así mismo, reflexionar sobre los efectos ético-políticos de algunos actos de escritura del poeta colombiano Raúl Gómez Jattin.

PALABRAS CLAVE

Foucault, subjetivación, literatura y política, los cínicos, Raúl Gómez Jattin, parrhesía.

The Transgressive Word and the Other Life: From Literature to the Cynic Gesture (between Foucault and Raúl Gómez Jattin)

ABSTRACT

This article reflects on the ethical-political summon that modulates Foucault's thoughts regarding the necessity to invent other ways of being, so as to reject the type of subjectivity that is imposed on us and the mechanisms of power to which we are thus subjected, from the perspective of the question: How can this invention and transformation of oneself come to happen in certain practices with language? Thus, the article focuses on two chronologically and analytically disperse instances in Foucault's work: on the one hand, his early reflection on the relation between madness and literary language, and on the other hand, his late reflection on the cynics' way of life in ancient Greece, and on the political dimension of the practice of a certain "truth-telling" (*parrhesia*) characteristic of the *bios cynikus*. From these two instances, the article seeks to highlight how in each case the notion of "ethical subjectivation" seems to become insufficient to take into account the ethical-political effects of these practices with language. And mobilizing the conceptual resources that are explored in this reading of some of Foucault's texts, the article seeks, as well, to reflect on the ethical-political effects of some acts of writing from the Colombian poet, Raúl Gómez Jattin.

KEYWORDS

Foucault, Subjectivation, Literature and Politics, The Cynics, Raúl Gómez Jattin, parrhesia.

* Este artículo es producto de la investigación "Poder, Subjetividad y Lenguaje: hacia otra concepción de la ética como instancia de re-configuración del espacio político a la luz de las propuestas de Foucault y Derrida", financiada por el "Fondo para la promoción de la investigación de profesores asistentes y asociados con doctorado" de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes.

** Ph.D. en Filosofía de la Religión de The University of Chicago, Estados Unidos. Profesor Asistente del Departamento de Filosofía de la Universidad de los Andes, Colombia. Correo electrónico: ca.manrique966@uniandes.edu.co

A palavra transgressiva e a outra vida: da literatura ao gesto cínico (entre Foucault e Raúl Gómez Jattin)

RESUMO

Neste texto, reflexiona-se em torno do chamado ético-político que modula o pensamento de Foucault sobre a necessidade de inventar outros modos de ser para rejeitar o tipo de subjetividade que se impõem a nós e os mecanismos de poder que assim nos sujeitam, a partir da pergunta “como esta invenção e transformação de si podem acontecer em certas práticas da linguagem”. Assim, o artigo se detém em duas instâncias cronológica e analiticamente dispersas na obra de Foucault: por um lado, sua reflexão precoce sobre a relação entre a loucura e a linguagem literária; por outro, sua reflexão tardia sobre o modo de vida dos cínicos na Grécia antiga, e sobre a dimensão política da prática de certo dizer veraz (a *parrhesia*), característico do *bios cynikus*. A partir dessas duas instâncias, busca-se destacar como em cada caso a noção de “subjetivação ética” parece se tornar insuficiente para dar conta dos efeitos ético-políticos dessas práticas de linguagem. Ao mobilizar os recursos conceituais que se desdobram nesta leitura de certos textos de Foucault, o artigo pretende, também, refletir sobre os efeitos ético-políticos de alguns atos de escritura do poeta colombiano Raúl Gómez Jattin.

PALAVRAS CHAVE

Foucault, subjetivação, literatura e política, os cínicos, Raúl Gómez Jattin, *parrhesia*.

Que no hay un “afuera” de este juego de fuerzas que se despliega y se modula en la inscripción de nuestros cuerpos en un lenguaje. Que ahí, en los modos como ese lenguaje produce sentidos y verdades, los cuerpos parlantes se exponen, más o menos indefensos, a que una particular distribución de fuerzas los capture en su materialidad. Que el reconfigurar esas fuerzas y el ser y sentirse de otro modo exigirían, entonces, que esos cuerpos alterasen su relación con el lenguaje. Que esta alteración, que es un movimiento, no tiene su origen ni en la conciencia ni en la intencionalidad, porque el juego de fuerzas en el que acontece antecede al sujeto consciente de sí, y es esta anterioridad difícil de pensar (más espacial que temporal, quizás) la que abre la fisura de una frágil libertad de no tener que ser *uno* y *el mismo* cuerpo; de poder ser otro, de poder alterarse, incluso cuando se repiten las mismas palabras que todos entendemos. Alteridad, alteración en la repetición cuyo efecto liberador ya no podría consistir, entonces, en hablar, aparecer y hacer valer lo que uno es. Sino más bien en alterar, disociar, hacer estremecer ese “uno mismo”. Esto enseñan pensadores como Foucault, al insistir en que en ese *ya no ser uno mismo* se vislumbra una especie de tarea, y una nueva forma, quizás, de “responsabili-

dad”: “Hay que promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto” (Foucault 1982, 785).

En lo que sigue quisiera examinar dos instancias en la obra de Foucault, bastante dispersas la una de la otra, que me parecen de particular interés por las preguntas que suscitan en torno a cómo se puede entender este llamado ético-político. En el primer caso, las reflexiones tempranas de Foucault (en los años sesenta) sobre la literatura y su relación con la locura, reflexiones en las que la instancia de resistencia no implica tanto una “nueva forma de subjetividad”, sino una desaparición del sujeto en el acontecer de una fuerza performativa del lenguaje. Y en el segundo caso, las reflexiones de su último curso de 1984 en torno al modo de vida de los cínicos de la Grecia antigua, en donde el gesto político no se piensa dándose *a través* del *ethos* culturalmente dominante del cuidado de sí y las prácticas de sí, sino en un cierto desdoblamiento escandaloso de este *ethos* que lo hace estremecerse. En el caso del ejercicio de la literatura tal y como la piensa Foucault, como palabra transgresiva, habría pues una forma de resistencia sin subjetivación, en el sentido preciso en el que Foucault entiende este último término (como relación cultivada, elaborada, del sí mismo consigo). Por otra parte, en el caso del modo de vida de los cínicos habría una práctica de sí (una subjetivación) que difícilmente podría ya llamarse “ética”, y es justo en este ya no poder ser llamada “ética” con

tanta facilidad que esta práctica de sí tendría su efecto político en una cierta puesta en escena del escándalo.¹ Nos hallaríamos pues acá ante dos instancias en el pensamiento de Foucault en las cuales la noción de “subjetivación ética” pareciera volverse insuficiente para dar cuenta de los efectos ético-políticos de estas prácticas del lenguaje. En el caso de la literatura, puesto que allí Foucault enfatiza que lo que sucede es más bien una “des-subjetivación”, una borradura del sujeto en la fuerza performativa de ciertos actos de escritura; y en el caso de la *parrhesía* cínica, puesto que la relación cultivada del sí mismo consigo que está allí en juego, se da en contra del *ethos* culturalmente dominante para cuestionarlo y desestabilizarlo, en el ejercicio de una suerte de “contra-ética”. En estas dos instancias del pensamiento de Foucault, en las que la especificación de la función política de un cierto ejercicio del lenguaje cumple un papel central, se abre entonces una serie de preguntas interesantes, creo yo, en torno a este llama-

do de Foucault que aún nos inquieta: que hay que ser *de otro modo* para resistirse al “uno mismo” que se nos impone. ¿Cómo relacionarse con un imperativo tal en el caso en el que este “ser de otro modo” ya no implique una subjetivación (una modificación cultivada de la relación del sí mismo consigo), o en el caso de que este ejercicio cultivado del sujeto sobre sí mismo sea tal que difícilmente pueda ya llamarse “ético”? ¿Y qué nos podría esto decir acerca de la relación entre la alteridad y la repetición en el lenguaje, y la alteridad y la repetición en el cuerpo viviente, alteridad y repetición *en o de* estas dos materialidades, como resistencia al poder sobre la vida?

¿Cómo hablar y desaparecer?

¿Cómo hablar y, en lugar de hacerse presente, más bien desaparecer haciéndolo?

Pregunta ingenua e impaciente, quizás, pero pregunta inevitable a la luz de una serie de reflexiones sobre el lenguaje, y sobre una cierta función política del lenguaje asociada a la experiencia distintivamente “moderna” de la literatura, que uno encuentra de manera insistente en una serie de textos tempranos de Foucault: desde las últimas páginas de su primer libro de 1961, la *Historia de la locura*, en las que Foucault reflexiona sobre la relación entre la locura y la literatura en la época moderna, hasta los bellos y densos pasajes de su monumental arqueología de las ciencias humanas publicada en 1966, *Las palabras y las cosas*, en los que Foucault habla de la literatura como “la más importante, y también la más inesperada” (Foucault 1984a, 293)² de las compensaciones que recibe el lenguaje en el momento en el que, en ese desplazamiento en el que se instituye la episteme moderna, se ve nivelado, rebajado, en su estatus de ser un nuevo objeto de conocimiento científico. La literatura aparecería en esa transformación histórica del campo epistemológico en el siglo XIX en el que emergen las ciencias humanas como una suerte de resistencia del lenguaje a ser apresado como objeto de conocimiento, resistencia en la que éste se repliega y se halla, dice Foucault, “referido por completo al acto puro de escribir”. Allí, “la literatura es la contestación de la filología [...]: lleva de vuelta al lenguaje desde [el ámbito] de la gramática, al poder desnudo del hablar, y encuentra allí el ser salvaje e imperioso de las palabras” (Foucault 1984a, 293).^{3 4}

1 Es pertinente hacer acá la siguiente aclaración sobre la manera como estoy empleando el término “ética” en este pasaje, y en la formulación de las preguntas que allí se abren. Ciertamente, Foucault enfatiza en *El coraje de la Verdad* el elemento “ascético” en la forma de vida de los cínicos, en el sentido muy preciso que Foucault le da al término *ascesis*, como aquella dimensión de una conducta en la que lo que está en juego es, sobre todo, la manera como el “sujeto” se constituye de cierto modo, en el ejercicio de ciertas prácticas y técnicas sobre sí mismo. Es el proceso de subjetivación en esta *ascesis*, de la constitución y transformación que hace el sujeto de sí mismo a través de ciertas prácticas sobre sí, lo que lleva a Foucault a diferenciar las morales orientadas “hacia la ética” (predominantes en el mundo antiguo, en su parecer), de las morales “orientadas hacia el código” (Foucault 1984, 31). Los cínicos compartirían, en este sentido, con el resto de las manifestaciones morales en la Antigüedad de las que Foucault se ocupa con detalle, el poner en práctica una moral, un modo de vida, “orientado hacia la ética”, en cuanto ejercido, sobre todo, en la modulación y estilización de la existencia. Sin embargo, esta dimensión “ética”, así entendida, se da en todas estas otras instancias de la Antigüedad griega que Foucault estudia (por ejemplo, en los volúmenes 2 y 3 de *Historia de la sexualidad* (Foucault 1984b)) en relación con un “ideal” de vida culturalmente dominante que tiene una función normativa, y la “subjetivación ética”, en todos estos casos, se ajusta a esta norma culturalmente dominante y la reafirma (norma que no adopta la forma del “código”, sino del ideal de una forma de vida). Tal y como lo enfatizo y lo desarrollo con cierto detalle más adelante, en su interpretación de la forma de vida de los cínicos, Foucault va a resaltar, justamente, que la “subjetivación”, la práctica constante y vigilante del sujeto sobre sí mismo, tiene en este caso una función y unos efectos totalmente distintos en relación con este ideal normativo culturalmente dominante en el contexto histórico de la Grecia antigua, constituyendo algo así como una “anti-ética” (sin duda un término que, aunque Foucault no lo utiliza, resuena con el término de “contra-conducta” que moviliza en los cursos de 1978 y 1979). Es con el fin de destacar este giro radical en el caso de la *ascesis* cínica –giro en el que Foucault, como indicaremos luego, percibe una función política distintiva– que quiero problematizar acá hasta qué punto la “subjetivación” en el caso de los cínicos puede aún ser llamada “ética”. (Agradezco a la profesora Laura Quintana el haberme señalado la necesidad de hacer esta aclaración terminológica en este punto).

2 Traducción ligeramente modificada.

3 Traducción ligeramente modificada.

4 Énfasis añadido (fuera del texto original).

Si bien estas reflexiones sobre la literatura como una experiencia distintivamente moderna del lenguaje en la que se desataría una suerte de “poder desnudo” del discurso no ocupan un lugar ni central ni preponderante en sus dos primeros libros, Foucault escribe en esos años una serie de ensayos que intentan especificar y elaborar las implicaciones de esta fuerza con la que operarían tales actos de escritura, de esto que él mismo llama en ocasiones “el poder desnudo del discurso”.⁵ En uno de estos textos escrito a manera de comentario y de tributo a la obra de Blanchot, el acento de la reflexión insiste en señalar cómo esta peculiar experiencia del lenguaje que es también una cierta experiencia del pensamiento se da, y se hace efectiva, precisamente en la desaparición, la borradura, del sujeto que enuncia el discurso, el sujeto que habla, o más bien, que escribe. Borradura del sujeto hablante en la que no es tanto la “realidad” del lenguaje lo que se manifiesta, sino más bien un cierto silencio, un cierto vacío, un cierto espacio o espaciamiento que socava su “ser”:

El “sujeto” [sujet], el “tema” [sujet] de la literatura (lo que habla en ella y aquello de lo que habla) no es tanto el lenguaje en su positividad cuanto el vacío en el que encuentra su espacio en la desnudez del “hablo”. Este espacio neutro caracteriza hoy la ficción occidental [...]. Ahora bien, lo que hace tan necesario pensar esta ficción –mientras que antes se trataba de pensar la verdad– es que el “hablo” funciona como al revés del “pienso”. [...] El pensamiento del pensamiento, toda una tradición nos ha enseñado que nos conducía a la interioridad más profunda. *La palabra de la palabra nos lleva por medio de la literatura [...] a ese afuera en el que desaparece el sujeto que habla* (Foucault 1999, 299).⁶

Tenemos pues acá en los años sesenta una reflexión, recurrente e insistente por parte de Foucault, sobre una extraña experiencia. La acción de un “hablar” en la que el pensamiento ya no se piensa a sí mismo; y en la que el lenguaje ya no expresa un pensamiento que lo gobierna, y sólo así libera su fuerza. Una experiencia en la que el sujeto hablante no se hace presente, ni se manifiesta, en la instancia del habla, sino que se borra a sí mismo y desaparece; y en la que irrumpe, acontece, la apertura a una cierta alteridad (apertura efectuada en esa inconsciencia, y en esa borradura). ¿Hacia qué “otro” se abre esta pa-

labra? Ciertamente, en esta palabra que habla sobre sí misma y sobre un silencio, un hiato, que la disocia de sí y la abre hacia su afuera, ya no entendemos gran cosa. Estos textos dedicados a estos pensadores de la escritura que son Bataille y Blanchot, a quienes Foucault reconoce en la década de los sesenta como un impulso decisivo en su pensamiento, son algunos de sus textos más oscuros y de difícil acceso. Aun así, no podría uno pasar estos textos por alto, y los intentos de Foucault por reflexionar en ellos sobre una cierta experiencia del lenguaje. No podría uno considerar estas reflexiones sobre la literatura como ejercicios de ocasión marginales en relación con el corpus serio y riguroso del arqueólogo del saber, del genealogista de las técnicas de poder, del exégeta de la filosofía antigua y de las preocupaciones ético-políticas que animan y orientan este vasto corpus. Pues lo que está en juego en estas reflexiones sobre la literatura tiene que ver con la preocupación central que atraviesa el pensamiento de Foucault de un extremo al otro: analizar los ejercicios de poder que se dan en las relaciones históricamente determinadas que se establecen entre el sujeto y la verdad, y pensar en posibles instancias de subversión, interrupción, remodulación de estos mecanismos. Tanto en la *Historia de la locura* como en *Las palabras y las cosas*, la pregunta por la literatura como palabra alterada por el afuera de su adentro surge en el marco de la pregunta acerca de las “formas de veridicción” (como las llamará Foucault más adelante) a través de las cuales ciertos discursos dominantes llegan, en un momento histórico determinado, a producir la verdad sobre el sujeto, la verdad sobre el “hombre”. Y la “literatura” se piensa en ambos casos como el acontecer de una fuerza del lenguaje que cuestiona y desestabiliza las formas de veridicción y sujeción predominantes en las sociedades modernas: que son, en el caso de la experiencia de la locura, el discurso de la medicina y la psiquiatría; y en el caso del análisis arqueológico del surgimiento de la episteme moderna, los discursos de las ciencias humanas que instauran al “hombre” (esa “reciente invención”, como la llama Foucault) como el objeto de conocimiento científico privilegiado.

Uno puede también cerciorarse de la centralidad que tiene, en la trayectoria de su pensamiento, esta pregunta por la especificación de una cierta fuerza transgresiva en ese ejercicio del lenguaje que se piensa en estos textos tempranos bajo el nombre de “literatura”, en la manera como Foucault define la orientación de su trabajo en la conferencia inaugural de su cátedra en el Collège de France en 1970 (titulada *L'ordre du discours*). Allí, recordémoslo, Foucault describe la orientación de su trabajo formulando la siguiente hipótesis:

5 El apéndice de la *Historia de la locura*, titulado “La locura, la ausencia de obra”, el texto sobre Bataille “El prefacio a la transgresión” y el texto sobre Blanchot “El pensamiento del afuera”, entre otros.

6 Énfasis fuera del texto original.

[...] supongo que en cada sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida de acuerdo a un cierto número de procedimientos que tienen por función *conjurar sus poderes y sus peligros, dominar el acontecimiento aleatorio, y esquivar su pesada y temible materialidad* (Foucault 2002, 14).⁷

Es interesante que lo que se constata en primera instancia acá no son tanto los efectos de poder del discurso en sus mecanismos de organización, control y distribución dominantes, sino más bien, el poder amenazante, el riesgo siempre abierto, el peligro que significa para el discurso algo ya latente en éste que parece anteceder y exceder sus mecanismos de ordenamiento y control, algo que Foucault llama acá, de manera un tanto enigmática, su “temible materialidad”. La pregunta que se plantea Foucault acá es, entonces, cómo se defiende una sociedad de este poder subversivo y amenazante que *está ya ahí*, que *estalla ahí*, en la materialidad misma del lenguaje. En esta conferencia de 1970, Foucault reitera lo que sin duda ya había sido una de las tesis centrales de sus trabajos anteriores, y que será sin duda, en las distintas etapas de su pensamiento, una intuición constante: que la manera predominante como –en el contexto de las sociedades modernas– el discurso se defiende de esa fuerza peligrosa, imprevisible, que constituye su “materialidad”, es en un cierto movimiento de la “voluntad de verdad”, la “voluntad de saber”, que instala la oposición entre la verdad y la falsedad, y con ésta, un complejo sistema de exclusión con sus respectivos encuadres y efectos institucionales. Sistema de exclusión sutil y más difícil de detectar que otros, porque la “verdad” se predica estando en el cómo son las cosas que ella dice, y no en su *querer* decir las así, ni en la *fuerza* de su ser dichas de cierto modo, y en este sentido, esta “verdad” es tal que necesariamente enmascara la “voluntad de verdad” que, como “voluntad de poder”, la hace posible y la instaure. Por eso la insistencia de Foucault en que hay que concentrar los esfuerzos en detectar este tipo de exclusión producido por esa “voluntad de verdad”, que pasa tan fácilmente desapercibido:

Ignoramos la voluntad de verdad como prodigiosa maquinaria destinada a excluir. Todos aquellos que, en un momento u otro de nuestra historia, *han intentado re-direccionar esta voluntad de verdad y enfrentarla contra la verdad* [...]; todos aquellos, desde Nietzsche hasta Artaud y Bataille, deben ahora servirnos de signos, elevados sin duda, para el trabajo de cada día (Foucault 2002, 24).⁸

Ante esta “verdad” que produce sus efectos de poder y su sistema de exclusión así –encubriendo la voluntad de verdad que, como ejercicio de fuerza y de poder, la instituye, fijando el orden de las cosas y atando al “hombre” a su verdad, esta verdad que hasta este punto del desarrollo de sus investigaciones Foucault asocia con el conocimiento científico de lo humano que surge en el siglo XIX, y con la medicina y la psiquiatría en particular (como veremos en un instante)–, el gesto político no consistiría, pues, ni en un destruir la verdad, ni en un ir más allá de la verdad. Se trataría, más bien, de un sutil movimiento de remodulación de la voluntad de verdad para voltearla contra la “verdad” que ésta instaure, y en la que se encubre; se trataría, en suma, de otra inflexión del *querer decir la verdad*. ¿Cómo entender este movimiento y esta inflexión? Es para abordar esta pregunta que, en lo que sigue, quisiera detenerme a examinar estos dos momentos dispersos en la trayectoria de la obra de Foucault, la reflexión sobre la literatura, por un lado, y su caracterización del gesto cínico, por el otro.

Pero antes de esto, reformulemos la pregunta inicial: ¿cómo hablar, pues, y desaparecer, en un cierto querer decir la verdad de otro modo? Quizás, ante la inmensidad de la pregunta, habría que seguir las indicaciones del propio Foucault, quien nos habla, en un apéndice de la *Historia de la locura* que comentaremos a continuación, de un cierto cruce transversal entre la locura y la literatura en el cual se llegaría a “suspender el reino de la lengua en un gesto actual de escritura” (Foucault 1976, 337).⁹ Quizás haya entonces que buscar “un gesto actual de escritura”. En la historia más o menos reciente de la poesía colombiana, detengámonos entonces en unos versos de ese poeta del valle del Sinú, Raúl Gómez Jattin, que pasó como una ráfaga por las cuatro últimas décadas del siglo XX y por los paisajes de la costa y las montañas colombianas entre su afición al teatro; la disciplina incansable de su escritura poética; su apego a su natal Cereté; su tortuoso paso incontables veces por incontables clínicas psiquiátricas del país; y el escándalo del último tramo de su vida deambulando por las calles de Cartagena como un mendigo, un “loquito”, diríamos nosotros coloquialmente atenuando con el diminutivo el desajuste de un cierto vacío abismal (en nuestras calles habitan hoy tantos de ellos). ¿Cómo hablar y desaparecer? Gómez Jattin escribe estos versos que nos hablan de una desaparición tras otra; de la desaparición de su madre, cuyo nombre propio titula

7 Énfasis fuera del texto original.

8 Énfasis fuera del texto original.

9 Énfasis fuera del texto original.

el poema “Lola Jattin”, en un recuerdo nítido y afilado; de la desaparición de este recuerdo en un extraño “más allá”, en una cierta “otra vida”, en donde también desaparece el poeta en la escritura del último verso, dejando allí, en ese rastro escrito, apenas la huella de esta desaparición:

Lola Jattin

Más allá de la noche que titila en la infancia
Más allá incluso de mi primer recuerdo
Está Lola –mi madre– frente a un escaparate
empolvándose el rostro y arreglándose el pelo
Tiene ya treinta años de ser hermosa y fuerte
y está enamorada de Joaquín Pablo –mi viejo–
No sabe que en su vientre me oculto cuando
necesite su fuerte vida la fuerza de la mía.
Más allá de estas lágrimas que corren en mi cara
De su dolor inmenso como una puñalada
Está Lola –la muerta– aún vibrante y viva
Sentada en un balcón mirando los luceros
[...]
Más allá de este instante que pasó y que no vuelve
estoy oculto yo en el fluir de un tiempo
que me lleva muy lejos y que ahora presiento
Más allá de este verso que me mata en secreto
está la vejez –la muerte– el tiempo inacabable
cuando los dos recuerdos: el de mi madre y el mío
sean un solo recuerdo, este verso.
(Gómez Jattin 2003a, 38)

¿Cómo hablar, pues, y desaparecer? En la escritura de una palabra que “mata en secreto”. Extraña fuerza la de esta palabra, en cuyo movimiento el poeta desaparece. Extraña singularidad la de esta escritura, en la que no estamos ante una individualidad que se manifiesta, sino ante dos nombres propios que desaparecen: el de la madre del poeta que titula el poema, y el del poeta que lo firma. Extraño movimiento del lenguaje en esta escritura que, en últimas, no nos dice nada acerca de nada, aparte de un enunciarse a ella misma, aparte de un implicarse a ella misma en la atención a su movimiento: pues, nótenlo ustedes, ¿cuál es ese “más allá de este verso que me mata en secreto”? ¿Qué enuncia este “más allá” que el poema intenta implicar, indicar, desde el principio? El último verso responde a esta pregunta, en un precipitado movimiento de autoimplicación y autorreferencia: este “más allá” no es otra cosa que “este verso”. Y ahí, la vida; ¿otra vida? Quizás. Ahí está Lola, dice el poema, “–la muerta– aún vibrante y viva”.

Locura y literatura: la “autorreferencia vacía” y la palabra transgresiva

Trastorno bipolar, trastorno esquizo-afectivo, esquizofrenia, “trastorno senso-perceptivo”, “alteraciones alucinatorias de tipo auditivo insultante”, “daño químico biológico en el cerebro precipitado por la droga”, pero sobre todo, casi siempre, y los médicos más cercanos a él por ser o sus amigos o sus parientes insisten en esto, un complejo de Edipo hacia su madre Lola nunca resuelto. Éstos y otros más incontables diagnósticos de la patología psíquica de Raúl Gómez Jattin resultaron de sus también casi incontables internamientos en clínicas psiquiátricas de Bogotá, Cartagena, Medellín, durante las últimas tres décadas del siglo XX.¹⁰ ¿Podría uno entonces decir que a la “voluntad de verdad” movilizada en este aparato conceptual y discursivo de la (quizás bastante incipiente) psiquiatría colombiana, que en las incontables ocasiones de sus internamientos diagnosticó la “verdad” de su condición, con los respectivos procedimientos farmacéuticos y terapéuticos, podría uno decir que a esta “voluntad de verdad” el poeta la voltea en contra de sí misma en la labor de su escritura diciendo “su verdad” de otra forma, de otra manera que resquebraja y desestabiliza la “verdad” dictaminada por estos diagnósticos? Una lectura atenta a cómo Foucault reflexiona sobre la relación entre la experiencia moderna de la locura y la literatura nos tendría que prevenir en contra de una conclusión semejante.

Si hay un potencial transgresivo en esa experiencia del lenguaje que sería la literatura, y si este potencial está estrechamente vinculado a la experiencia de la locura en la época moderna, como en efecto parece sostenerlo Foucault en su *Historia de la locura*, este gesto transgresor no se puede entender como la confrontación de dos “verdades”, dos interpretaciones, dos tematizaciones distintas sobre una misma experiencia, en este caso, sobre un mismo “hombre”: el enfermo mental o el poeta, según como se mire. Se trataría, más bien, de algo más sutil y más complejo: que el lenguaje de la locura y el lenguaje de la literatura comparten, dice Foucault, “la misma auto-referencia vacía” (Foucault 1976, 338). Y es esta “auto-referencia vacía”, cuya estructura, siguiendo a Foucault, trataremos a continuación de rastrear, pero cuya operación ya pudimos quizás percibir en ese movimiento de precipitada autoimplicación del poema de Gómez Jattin que acabamos de leer, la que disocia el vín-

10 Cf. “Edipo va al psiquiatra” (Fiorillo 2003).

culo entre el hombre y la verdad, vínculo que constituye y define, según Foucault, la experiencia de la locura en la “época moderna”.

No podemos acá recorrer con detalle las sutilezas y los matices del análisis que Foucault hace en su primer libro del surgimiento histórico de la experiencia moderna de la locura, y de una nueva relación que se establecería allí entre el sujeto y la verdad. Basta para nuestro propósito puntual con delinear los rasgos generales de esta imbricación entre sujeto y verdad, rasgos que, como veremos, anticipan acá de una manera aún un tanto tentativa, una serie de tesis recurrentes que se remodelarán en sus análisis posteriores sobre las técnicas del ejercicio del poder desplegadas en torno a la “criminalidad” y la “sexualidad”. Estos rasgos generales, tal y como Foucault los analiza acá, se delinean en tres procedimientos: 1) objetivación del ser humano en la explicación científica de su naturaleza biológica, orgánica, fisiológica; 2) identificación de un “secreto” interior de índole moral/psíquica que, lejos de ser dejado de lado por la objetivación de la explicación científico-orgánica, es más bien enfatizado y solidificado por ésta; 3) el espejo dialéctico de una verdad *acerca del* sujeto normal que se determina y se fija justamente a partir de la negatividad resbaladiza de su alteridad (el sujeto anormal, el loco), alteridad cuasi inapresable que dificulta el conocimiento de esta verdad, pero sólo estimulándolo y haciéndolo proliferar.

Rasgos de la relación entre el sujeto humano y su verdad, pues, distintivos de la voluntad de verdad que en las sociedades modernas ejerce, a través de ciertos procedimientos discursivos e institucionales en la medicina y la psiquiatría, unas relaciones de poder y unos mecanismos de exclusión distintivos. Objetivación del sujeto en su superficie biológica, secreto de la personalidad casi inasible que se da y se retrae en esta superficie, alteridad de lo patológico como espejo dialéctico en el que el sujeto normal reconoce su “verdad”, en el momento en el que ésta se ve denegada. Y acá también, en el caso de la locura (como será también muy claro en la experiencia de la sexualidad), y éste es el punto del análisis de Foucault que quisiera enfatizar aquí, el dispositivo de esta voluntad de saber y de estos procedimientos que ligan al sujeto con su verdad se pone en movimiento, en la medida en que la locura *habla*, en la medida en que se vuelve locuaz y portadora de un idioma más o menos inteligible, más o menos descifrable, o al menos portador de un sentido por descifrar, que es escuchado con acentuada atención por parte de la psiquiatría y la psicología emergentes. El loco deviene objeto de conocimiento porque habla

un idioma que ya no se considera (como se consideraba, según el análisis de Foucault, en la época clásica) mero ruido, o mero sinsentido, sino más bien la clave de una valiosa “verdad” de lo humano aún por develar: “un idioma en el que el hombre aparecía en la locura como ajeno a sí mismo; pero en esta otredad, revela la verdad que es él mismo, y esto indefinidamente, en el movimiento locuaz de la alienación” (Foucault 1976, 287-288).

Para interrumpir esta dialéctica no bastaría, pues, con hablar. No bastaría dejar al loco hablar. No bastaría hacerlo ser escuchado. No bastaría que su lenguaje ya no fuera mero ruido sino palabra portadora de sentido.¹¹ Porque es la locuacidad de su palabra, justamente, la que permite que la voluntad de saber desplegada en la psiquiatría y la psicología lo sujeten a su verdad. Tendría que darse, pues, algo en el idioma de la locura que subvirtiera el sistema de exclusión puesto en marcha por esta voluntad de verdad. Algo que no puede ser simplemente el hecho discursivo, el hecho de que la locura ahora sí hable (y no produzca sólo ruido, o palabras sin sentido). ¿Qué sería esto? En el fascinante apéndice a su primer libro, titulado “La locura, la ausencia de obra”, Foucault intenta describir esa fuerza transgresiva del lenguaje de la locura, de la palabra que habla el loco, a partir de una reflexión sobre su relación con: i) el código lingüístico socialmente reconocido en virtud del cual una enunciación tiene o no sentido; ii) la relación de la enunciación consigo misma, la relación de la palabra hablada con el acto de la enunciación. Y reflexionando sobre estas dos relaciones, Foucault sostiene que la fuerza transgresiva del

11 Acá surge una pregunta interesante con respecto a Rancière (1996) y su noción de “subjetivación política”. Esta noción implica, como sabemos, una toma de la palabra en la cual lo que antes era considerado sólo como ruido, sea considerado luego como palabra inteligible. Se redistribuyen así, en ese momento de “subjetivación” política, en una cierta práctica del lenguaje (tal y como Rancière lo entiende), las fronteras y los criterios que en un orden social dado separan la inteligibilidad de la palabra, de lo que es mero ruido. En cuanto que es a través de esta división que separa a aquellos que hablan, de aquellos que carecen de palabra y hacen sólo ruido, como se instituyen, en la perspectiva de Rancière, los mecanismos de exclusión y desigualdad en un orden social dado, la redistribución de esta división adquiriría una valencia política positiva como verificación de la igualdad. Por otra parte, lo que Foucault parece querer resaltar en su análisis de la relación entre el lenguaje de la locura y el lenguaje de la literatura es algo distinto. La exclusión del loco no se transforma o supera en la medida en que el “loco” aparezca como ser hablante, inteligible, y ya no como mero portador de un ruido ininteligible. Por el contrario, es esta “inteligibilidad” la que posibilita que se active en torno al “loco” un dispositivo complejo de poder-saber que lo sujeta en una cierta identidad para controlarlo mejor. Se requiere, en cambio, de acuerdo con estos análisis de Foucault, un movimiento en el lenguaje que cruce y transgreda el ámbito mismo de la inteligibilidad, para que este dispositivo y las sujeciones que produce puedan ser dislocados, transformados, reorientados.

lenguaje de la locura tendría que rastrearse en dos operaciones que, según cada una de estas relaciones, describen la manera como ésta acontece: i) un *desdoblamiento* del código lingüístico vigente; ii) un movimiento de autoimplicación o *autorreferencia*. Estas dos operaciones (desdoblamiento del código vigente y autorreferencia de una palabra que no enuncia nada más, aparte de ella misma) caracterizan lo que Foucault llama acá la “palabra transgresiva”. Lo que hace esta palabra no es ni contravenir una prohibición impuesta por un código lingüístico (incurriendo en una falla de la lengua), ni contravenir tampoco un precepto moral o religioso (pronunciando una blasfemia), ni decir algo cuyo significado no pueda ser culturalmente reconocido o aceptado (como habría sido el caso de la palabra del loco en la época clásica condenada al sinsentido y al silencio). Lo que hace a esta palabra transgresiva, dice Foucault, es reinscribir en *otro código* las palabras que funcionan en un código dominante determinado, un código *singular* que sólo es válido y sólo se refiere a esta palabra, y a ninguna otra, y a nada más: “lengua que no existe más que en esta palabra, palabra que no dice más que su lengua” (Foucault 1976, 336).

Finalmente, existe [otra] forma de lenguaje excluido: consiste en someter una palabra, aparentemente conforme al código reconocido, a *otro código cuya clave da esta palabra misma, de suerte que ésta se encuentra desdoblada en el interior de sí misma*: dice lo que dice, pero añade un excedente mudo que anuncia silenciosamente lo que dice, y el código según el cual lo dice. [...] semejante palabra es transgresiva (Foucault 1976, 333-334).¹²

Desdoblamiento del código vigente en el que las palabras se conforman al código, no lo contravienen, pero inscribiéndose en el orden del discurso que este código regula, introduce *otro código irreductiblemente singular* que sólo se refiere a él mismo. Otro código, otro lenguaje que no dice nada, que no se refiere a nada, excepto al acontecer de su propia enunciación, pero que irrumpe en el orden vigente y dominante del discurso, y allí, reconduce, modula de otro modo, la voluntad de verdad que instaura tal orden. Es en este no decir nada aparte del evento mismo del decir, en esta ausencia de tematización, en esta “autorreferencia vacía”, donde se da, dice Foucault, una “liberación oscura y central de la palabra en el corazón de ella misma” (Foucault 1976, 334), liberación que constituiría el carácter transgresivo del lenguaje de la locura (tal y como se despliega en la época moderna). Y es este no decir nada en el movimiento de

su autoimplicación y en el desdoblamiento del código vigente, lo que la voluntad de verdad de la psiquiatría y la psicología no pueden soportar: que el loco enuncie una palabra que no habla de sí mismo, que no hable de su verdad, de su personalidad, de sus emociones, pensamientos, deseos; y que, por ello, no puede tampoco expresar, de manera cifrada, la patología de sus condicionamientos orgánicos que definen su condición de persona enferma. Pareciera ser esto lo que la voluntad de verdad que produce la verdad sobre el loco en el discurso psiquiátrico no puede soportar: que el loco enuncie una palabra que sólo se refiere a sí misma y en la que su “persona”, su “humanidad”, desaparece en el movimiento de esta autorreferencia, siempre singular. La escritura de Raúl Gómez Jattin está atravesada por tales movimientos de desaparición. Escuchemos otra de estas desapariciones del “hombre”, Raúl Gómez Jattin, en el movimiento de su escritura, en un fragmento de otro poema titulado “Ellos y mi ser anónimo”:

Es Raúl Gómez Jattin todos sus amigos
 Y es Raúl Gómez ninguno cuando pasa
 Cuando pasa todos son todos
 Nadie soy yo Nadie soy yo

Por qué querrá esa gente mi persona
 si Raúl no es nadie Pienso yo
 Si es mi vida una reunión de ellos
 Que pasan por su centro y se llevan mi dolor [...]
 (Gómez Jattin 2003b, 71)

Otro poema retomará el motivo de este “dolor”: “Muero cada día con el dolor del loco/ que destruyen los otros/ con el mendigo muero [...]” (Gómez Jattin 2003c, 57). Desaparición de sí mismo que, sin embargo, no puede pensarse como una “muerte” que sería la amenaza, o lo opuesto, o el término de la “vida”, aquello de lo cual la integridad de la “vida” habría de defenderse. Se trata acá, más bien, de una “muerte” acaecida en el movimiento de una escritura en virtud de la cual parece, justamente, disolverse esa integridad de la vida, y la oposición entre la vida y la muerte en la que esta integridad se instaura.

¿En qué sentido, pues, esta autorreferencia de una palabra que sólo se dice a sí misma, y en la que se quiebra, se interrumpe, la relación de la palabra con el sujeto que la enuncia, y por lo tanto, se quiebra la relación del sujeto con su verdad, en qué sentido puede pensarse esta palabra como una reconducción de la voluntad de verdad? Foucault parece indicar en la dirección de una posible respuesta a esta pregunta, cuando afirma que la literatura, a partir de finales del siglo XIX, se vuelve cada vez

12 Énfasis fuera del texto original.

más una experiencia del lenguaje caracterizada por este “desdoblamiento del código” y esta “auto-referencia”, ejerciendo así “el poder de modificar soberanamente los valores y las significaciones de la lengua a la cual, a pesar de todo (y de hecho) pertenecía”; y es a esta modificación a lo que Foucault llama, en una formulación intrigantemente derridiana, “la suspensión del reino de la lengua en un gesto actual de escritura” (Foucault 1976, 337).¹³

Esta modificación de los valores y las significaciones del orden del discurso en el que esta palabra transgresiva se inscribe no puede pensarse entonces como un decir otra verdad sobre el mismo “hombre”, o un ofrecer otra interpretación, desde otra perspectiva, de una misma experiencia; sino, justamente, la ruptura del vínculo entre el sujeto y su “verdad”, en otra modulación de la voluntad de verdad, en un “querer decir la verdad” de otro modo,¹⁴ en otra forma de *veracidad*.

El decir veraz del cínico y el escándalo de la animalidad

Para terminar, me he detenido a rastrear algunos de los motivos centrales de estas reflexiones que encontramos en varios textos tempranos de Foucault sobre la literatura como palabra transgresiva. Y esto con el fin de enfatizar que estas reflexiones, lejos de tener una posición marginal en el proyecto de Foucault, parecen abordar una de las preguntas centrales que orientan la trayectoria entera de su trabajo: las relaciones de poder y de fuerza que se ejercen en las maneras como se establece, en ciertas prácticas discursivas y materiales históricamente determinadas, la relación del sujeto con su “verdad”; y la pregunta por la posibilidad de reconfigurar o subvertir estas relaciones.

Y, de hecho, será esta misma preocupación por la especificación de ciertas prácticas del lenguaje capaces de reconfigurar las relaciones de poder en el espacio polí-

tico, lo que llevará a Foucault en sus dos últimos cursos de 1983 y 1984 a enfocarse en el estudio de la *parrhesía*, una cierta modalidad del decir la verdad, o del decir veraz, que Foucault encuentra de manera insistente en un vasto corpus textual de la Grecia antigua. Y es sin duda en el último curso, “El coraje de la verdad”, donde Foucault –en el transcurso del análisis de la práctica de la *parrhesía* (de esta modalidad del decir veraz), en el caso de la forma de vida de los cínicos– parece encontrar una cierta práctica del lenguaje transgresiva que, quisiéramos sugerir, opera de manera similar a esa experiencia del lenguaje que Foucault piensa, en sus textos tempranos, con el nombre de “literatura”. No podré ya más que indicar un par de cortes transversales entre estos dos análisis, el de la literatura y el de la *parrhesía* cínica. Primero, quisiera enfatizar cómo la trayectoria a través de la cual Foucault dice haber llegado al estudio de este motivo de la *parrhesía* en los textos griegos está animada por una pregunta muy cercana a aquella en la que se enmarcan, como he tratado de mostrar, sus reflexiones tempranas sobre la “literatura”, pregunta que puede resumirse en la siguiente: ¿cómo pueden remodelarse las relaciones de poder en un espacio político determinado, a partir del ejercicio de un cierto *querer decir la verdad* de otro modo, a partir de un cierto redireccionamiento de la voluntad de verdad que desplaza, reconfigura, la relación históricamente determinada entre el sujeto y su verdad?

El proceder de Foucault para describir, en la introducción de su último curso, cómo surge en la trayectoria de su trabajo la preocupación por la *parrhesía* procede grosso modo de la siguiente manera. Primero, Foucault hace allí una distinción entre dos ángulos de su aproximación a la pregunta por la relación entre el sujeto y la verdad en la historia del pensamiento occidental; por un lado, su pregunta habría sido qué tipos de prácticas y de discursos han buscado decir la verdad *sobre* el sujeto en la configuración de experiencias como la locura y la delincuencia en la sociedad moderna; pero, después, habría un segundo ángulo, que es la pregunta por los discursos que el sujeto pronuncia sobre sí mismo, a través de una serie de prácticas sociales y culturalmente codificadas, como las prácticas a través de las cuales el sujeto dice la verdad sobre su sexualidad (o sobre su locura) en el contexto de la psiquiatría y la psicología del siglo XIX.¹⁵ Este segundo

13 Énfasis fuera del texto original. No deja de ser una ironía digna de cuidadosa reflexión que sea justo en este apéndice a la Historia de la locura donde el pensamiento de Foucault se muestra más cercano a las reflexiones de Derrida sobre la escritura, cuando es precisamente en otro apéndice a este texto que se da, en torno a una disputa sobre la lectura del final de la Primera Meditación de Descartes, el mayor distanciamiento entre estos dos autores, que después generaría alguna polémica.

14 En este punto sería interesante tener en cuenta las palabras de Raúl Gómez Jattin cuando sostiene que lo que realmente le interesa al escribir, no es la estructura formal del poema, sino su “sentido” (ver Fiorillo 2003). ¿El “sentido” como una cierta remodulación del “querer decir”, como un pliegue, una inflexión, de la voluntad de verdad?

15 Foucault distingue acá entre dos tipos de análisis: por un lado, el análisis de “las estructuras epistemológicas”: “las estructuras propias a diferentes discursos que se dan y se reciben como discursos

ángulo de la pregunta por la relación entre el sujeto y la verdad lo habría conducido al análisis histórico de ciertas prácticas del decir la verdad sobre uno mismo en la historia de Occidente (la confesión, el examen de conciencia, etc.). Y este análisis, a su vez, lo habría llevado al reconocimiento de dos cosas: primero, la importancia crucial que tiene este imperativo de decir la verdad sobre uno mismo en la cultura antigua (su importancia para el cuidado de sí, el “*epimeleia he autou*”); y segundo, que estas prácticas en la Antigüedad siempre parecen implicar la relación con otro, un “otro” que tiene un estatus sumamente inestable y variable que no se determina con tanta facilidad como en la cultura cristiana (el confesor), o en la moderna (el psiquiatra). Pero en este carácter inestable y variable, parece ser que la característica distintiva de este “otro” indeterminado en relación con el cual el sujeto antiguo tiende a decir la verdad sobre sí mismo es la *parrhesía*, el ejercicio de un cierto modo del decir veraz. El estudio de la *parrhesía* y del *parrhesiastés* (aquel que ejerce dicha modalidad del decir veraz), dice Foucault, es en este sentido una especie de “pre-historia” de otras parejas célebres como la del penitente y el confesor, o el paciente y el psiquiatra. Sin embargo, Foucault nos dice que estudiando esta pre-historia de la relación entre el sujeto y la verdad en Occidente –establecida en un cierto “decir la verdad sobre uno mismo” que implica la relación con un *otro* caracterizado por el decir veraz de la *parrhesía*–, se encontró con una sorpresa: el hecho de que esta noción de la *parrhesía* es fundamentalmente, en el mundo antiguo, una noción “política”. Nos dice allí que, si bien es esto lo que lo alejó del estudio histórico de la relación entre las prácticas del decir la verdad sobre sí mismo y el cultivo de sí en la Antigüedad, tuvo la ventaja, en cambio, de permitirle relacionar estas investigaciones con lo que fue siempre su preocupación central: el análisis de las relaciones de poder que se dan en el “juego entre el sujeto y la verdad” (Foucault 2010, 26), problemática que Foucault ahora retranscribe en términos de la pregunta por la relación entre “el gobierno de sí y de los otros”. Así, pues, el estudio de la *parrhesía* parece estar orientado por esa misma pregunta que, como tratamos de ver, orienta la reflexión temprana sobre la literatura: las relaciones de fuerza

y de poder que se ejercen en la configuración de una relación entre el sujeto y la verdad, y la posibilidad, a través de una cierta práctica distintiva del lenguaje, de modificar, subvertir estas relaciones.

Así, lo que quisiera enfatizar para terminar es que en la descripción que hace Foucault de la práctica de la *parrhesía* en el caso de los cínicos en el contexto de la Grecia antigua, lo que está en juego también es un cierto *desdoblamiento del código* vigente, un desdoblamiento del código que parece también acá conducir en la dirección de una cierta borradura de la identidad del sujeto humano. Borradura que, en el caso del *modo de vida* cínico, tiene que ver con la disolución de las fronteras entre la humanidad y la animalidad. ¿Cómo habla, pues, el cínico? ¿Qué caracteriza, según la lectura de Foucault, a la *parrhesía*, a esa práctica del decir veraz, en la manera como los filósofos cínicos de la Antigüedad la ponen en práctica? En respuesta a estas preguntas, Foucault sostiene: “El decir veraz del cínico toma de manera privilegiada la forma de vida como testimonio de la verdad” (Foucault 2010, 231).

En un sentido, vemos acá en la superficie de esta caracterización la configuración dominante de los análisis que ha hecho Foucault en años anteriores sobre la ética del “cuidado de sí” en la Antigüedad. Análisis que, entre otras cosas, arrojan una modificación sustancial de la manera como opera el término “verdad”, en virtud de la cual la “verdad” deja de ser una propiedad de los enunciados en su referencia a aquello que enuncian, y se vuelve una modificación adverbial del modo de hablar, una modificación adverbial del *logos* que se determina, además, a partir de una cierta forma de vida de aquel que habla. El *logos* verdadero en la filosofía antigua ya no sería aquel cuyos enunciados dicen la verdad sobre algo, sino aquel en cuyo ejercicio se configura una cierta forma de vida, la “vida verdadera”. En ese sentido, el decir la verdad está subordinado al cuidado de sí mismo, al estilizarse a sí mismo en una cierta forma de vida. Tema recurrente en las reflexiones de Foucault sobre la ética del cuidado de sí en la Antigüedad. Sin embargo, lo que le va a interesar a Foucault en su análisis de la *parrhesía* cínica, y lo que la cita anterior busca enfatizar, es que acá hay un desplazamiento, una suerte de inversión o subversión de esta relación adverbial entre el *logos* verdadero y la vida verdadera que caracteriza el *ethos* filosófico dominante en la cultura antigua. ¿En qué consiste tal desplazamiento? En este *ethos* culturalmente dominante en la Grecia antigua, nos dice Foucault, una forma de vida puede ser caracterizada como “verdadera” en la medida en que refleja las características distintivas del *logos* “verdadero”,

verdaderos” (Foucault 2010, 19); por otro lado, el análisis de “las formas aletúrgicas”: “el tipo de acto a través del cual un sujeto que dice la verdad se manifiesta, es decir, se reconoce a sí mismo y es reconocido por los otros como diciendo la verdad”; en este último tipo de análisis se trataría de preguntarse “bajo qué formas, en su acto de decir la verdad, el individuo se constituye a sí mismo y es constituido por los otros como un sujeto portador de un discurso verdadero” (Foucault 2010, 19).

que Foucault discrimina en ciertos rasgos: i) el *logos*, o el discurso verdadero, es un develamiento en el que no queda nada oculto; ii) es el discurso puro no mezclado por ninguna alteridad que lo distorsione (las pasiones, los apetitos); iii) es el discurso recto (que no se ve perturbado por las argucias de la retórica, por ejemplo), el discurso idéntico a sí mismo, inmutable, etc. La vida verdadera, según este *ethos* culturalmente dominante, es entonces la que refleja estas características en una forma de vida. ¿En qué consiste la subversión cínica de este *ethos*? En que la “vida verdadera” ya no estará subordinada, ni se medirá a sí misma en relación con el *logos* verdadero. Manifestando o inscribiendo los rasgos distintivos de este *ethos* culturalmente dominante (transparencia, pureza, rectitud, identidad inmutable), directamente en la vida misma y, más aún, en la materialidad del cuerpo viviente, el cínico subvierte, distorsiona, este *ethos*. Y el decir veraz del cínico (su *parrhesía*) refleja esta subversión del modelo dominante de lo que es la “vida verdadera”, o de la figura dominante de la voluntad de verdad como forma de vida.

Así interpreta Foucault, en una serie de análisis fascinantes que no podemos reconstruir acá en la riqueza de sus pliegues y detalles, el principio del modo de vida cínico orientado por las palabras que el oráculo le habría revelado a Diógenes el Cínico: “hay que cambiar el valor de la moneda”. La moneda, dice Foucault allí, sería el valor culturalmente dominante asignado a este ideal de la “vida verdadera” en la Antigüedad, caracterizado por la transparencia, la pureza, la rectitud, la incorruptibilidad. Ante esta “moneda”, ante esta forma de valoración dominante, el gesto cínico de transgresión no consiste en rechazar la moneda, en arrojarla o destruirla, sino en “cambiar su valor”, es decir, en insertarse en el código vigente, el *ethos* filosófico como ideal de vida, y desdoblarlo, distorsionarlo, dice Foucault, como una “mueca”: “El cinismo como mueca de la vida verdadera” (Foucault 2010, 242). Modificación del valor de la moneda, desdoblamiento del código vigente, que consiste en inscribir estas cualidades de la “vida verdadera” según el código cultural dominante (transparencia, pureza, rectitud, identidad incorruptible), y radicalizarlas de tal manera en la materialidad misma del cuerpo viviente y de su puesta en escena, de su visibilidad, que se transgrede este mismo código, que este mismo código se voltea contra sí mismo. Así, por ejemplo, el valor de la transparencia y el no-ocultamiento se distorsiona en la forma de vida del cínico en una cierta puesta en escena descarnada de la vida en su realidad material y cotidiana:

[...] ya no hay intimidad, no hay secreto, no hay nada que no sea público en la vida cínica. [...] El cínico vive en las calles, duerme en las puertas de los templos. Come y satisface sus necesidades en público [...] Él dona a todos el testimonio de su propia vida (Foucault 2010, 266).

Así mismo, el valor culturalmente dominante de la “pureza” como no mezcla, y como independencia y autarquía (de la razón con respecto a las pasiones, por ejemplo), se transforma o desdobra en una dramaturgia de la pobreza como ejercicio de la independencia, una pobreza que se vuelve, en el caso de los cínicos, activa, efectiva, y ejercida en la mendicidad. Y, para mencionar solamente otro de estos “desdoblamientos”: el valor de la rectitud, rectitud definida en relación con el *logos*, y en relación con el orden de la naturaleza que ese *logos* refleja, se transforma o desdobra en el modo de vida cínico en una manifestación escandalosa de la naturalidad del cuerpo humano: la sexualidad pública, al aire libre, por ejemplo (tal y como lo narran las crónicas de Diógenes Laercio sobre el hábito de Diógenes el Cínico de masturbarse en la plaza pública); y finalmente, esta intensificación y exposición escandalosa de la naturalidad del cuerpo culminan en la valoración positiva de la animalidad. Animalidad que se vuelve, entonces, una tarea:

Aquello a lo que conduce [en el caso de los cínicos] este principio de una vida recta que debe estar indexada en la naturaleza [principio característico del *ethos* dominante], es a la valoración positiva de la animalidad. Y esto es algo que, de nuevo, es singular y escandaloso en el pensamiento antiguo. Uno puede decir que, de manera general, la animalidad juega en el pensamiento antiguo el papel de punto de diferenciación absoluta para el ser humano. [...] Para los cínicos, en función de la aplicación rigurosa y sistemática del principio de la vida recta indexada a la naturaleza, la animalidad va a jugar un papel completamente diferente. Será investida de valor positivo, será un modelo de comportamiento [...] (Foucault 2010, 278).

De esta manera, este desdoblamiento del código vigente, esta distorsión o mueca del *ethos* filosófico como forma culturalmente dominante de la “vida verdadera” en la Antigüedad, hace que la *parrhesía* cínica, el decir veraz del gesto cínico en el que la palabra se inscribe en la materialidad del cuerpo viviente, y de sus gestos cotidianos, este “cambiar el valor de la moneda”, hace que el modo de vida de los cínicos sea una forma transgresiva de la palabra. Así como en el caso de la literatura, lo que constituye el carácter transgresivo del modo como se despliega allí el lenguaje

es un cierto *desdoblamiento del código* de significación a través del cual la palabra, inscribiéndose en el código vigente, introduce otro código singular que lo desestabiliza en el movimiento de la escritura; así, también acá, lo que constituye el carácter transgresivo de la vida cínica es un cierto desdoblamiento del *ethos* filosófico como ideal culturalmente dominante de la “vida verdadera”, desdoblamiento que, operando en este código, lo voltea en contra de sí mismo en una subversión de sus valores ahora expuestos, inscritos, intensificados hasta el punto del escándalo, en la materialidad del cuerpo viviente. Y en ambos casos, a lo que parece apuntar este movimiento es a la configuración de “otra vida”. El gesto cínico, dice Foucault, consiste precisamente en afirmar, frente al código dominante del *ethos* filosófico como “vida verdadera”, que la vida, para ser una “vida verdadera”, debe ser *otra vida*, “una vida radical y paradójicamente otra” (Foucault 2010, 260). Pero en esta *otra vida* transgresiva parece darse en ambos casos, sin duda, algo que muy difícilmente puede ya llamarse una “subjetivación ética”: en el caso de la literatura porque, como vimos, no se trata tanto de una modificación de la relación del sujeto consigo mismo, como de una cierta desaparición del sujeto en la que la misma relación del sí mismo consigo parece estremecerse en el movimiento de una cierta escritura (y esa relación cultivada del sí mismo consigo parece ser una condición de lo que Foucault llama “subjetivación”). Y en el caso del gesto cínico, porque ya no se trata tanto de una nueva posibilidad del *ethos* filosófico, de una nueva versión de la “vida verdadera” constituida en el cuidado de sí, sino más bien de una práctica de sí mismo y de un cierto *decir veraz* tendiente a subvertir el ideal culturalmente dominante de la ética del cuidado de sí, en una cierta manifestación escandalosa de la materialidad del cuerpo vivo (en una publicidad, mendicidad y animalidad activamente escandalosas, como nos dice Foucault).

Habría que resistirse a la tentación de pensar en Raúl Gómez Jattin, el gran poeta colombiano, lector de la filosofía y la literatura griegas, devenido en mendigo que deambulaba por las calles de Cartagena, sucio y maloliente, dormía en plazas y andenes, perturbaba el orden público y armaba escandalosas orgías en las cárceles cuando a ellas era conducido, según narran las crónicas; habría que resistirse a la tentación, digo, de ver allí una cierta manifestación anacrónica del *bios cynikus*, tal y como Foucault lo describe en su último curso de 1984; a pesar de cierta publicidad, mendicidad, y animalidad activamente escandalosas que uno percibe en esas crónicas de los últimos meses en la vida del poeta. Pero quizás este bello análisis de la forma de vida de los cínicos como forma de vida transgresiva, y del papel que cumple allí

una animalidad asumida como tarea y como deber, nos permita al menos escuchar, *de otro modo*, estos versos de Gómez Jattin tomados del poema titulado “Donde duerme el doble sexo”, del libro *El amor*, un libro en el que Gómez Jattin dice haber encontrado por fin, después de varios intentos, la fuerza y la valentía de su escritura. Estos versos ante los que uno, sin embargo, no puede dejar de sentirse inquieto, incómodo, versos que una publicación académica y el encuadre institucional que la sostiene no pueden realmente tolerar, a pesar de que haya un profesor citándolos en un artículo indexado, en el más codificado de los rituales. Y a pesar de que en una publicación académica, en el buen espíritu de la libertad de cátedra, no se prohíban ni palabras blasfemas ni significados inaceptables. Versos que, de verdad, no puede uno escribir acá y ahora sin sentir un extraño temblor o desasosiego sobre los cuales, sin duda, habría que reflexionar mucho más aún; ¿temor a desaparecer, quizás? ¿Temor a hablar y desaparecer?

Después de habernos hablado del sexo con la gallina, con la paloma, con la pata, con la perra, con la burra, este poema –poema extraño, extrañamente escandaloso, peligroso– toma un giro repentino hacia el sustantivo masculino:

[...]

El que se ha comido un burro joven sabe
 que per angostam viam hay más contacto y placer
 de entrar con ternura por donde la naturaleza
 aparentemente no lo espera Pero que recibe
 en un júbilo que no le conozco a la hembra

Todo ese sexo puro y limpio como el amor
 Entre el mundo y sí mismo Ese culear con
 todo lo hermosamente penetrable Ese metérselo
 hasta a una mata de plátano Lo hace a uno
 Gran culeador del universo todo culeado
 Recordando a Walt Whitman

Hasta que termina uno por dárselo a otro varón
 Por amor Uno que lo tiene más chiquito que el palomo
 (Gómez Jattin 2004, 78)

Y en contrapunto con estos versos del poema de Gómez Jattin, podría entonces uno leer, quizás, estas más sosegadas palabras de Foucault en el transcurso de su análisis de la *parrhesía* cínica en su último curso de 1984:

[Para el cínico] la animalidad es una manera de ser con respecto a uno mismo, manera de ser que debe adoptar la forma de un reto constante. La animalidad, es un ejercicio. Es una tarea para uno mismo, y al mismo tiempo un escándalo para los otros (Foucault 2010, 279). ☪

Referencias

1. Derrida, Jacques. 1989 [1967]. Cogito e historia de la locura [Traducción de Patricio Peñalver]. En *La escritura y la diferencia*, 47-89. Barcelona: Anthropos.
2. Fiorillo, Heriberto. 2003. *Arde Raúl: la terrible y asombrosa historia del poeta Raúl Gómez Jattin*. Bogotá: Editorial Heriberto Fiorillo.
3. Foucault, Michel. 1976. *Historia de la locura en la época clásica*. Vol. 2. [Traducción de Juan José Utrilla]. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
4. Foucault, Michel. 1984a [1966]. *Las palabras y las cosas*. [Traducción de Elsa Cecilia Frost]. México D.F.: Siglo XXI.
5. Foucault, Michel. 1984b. *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. [Traducción de Martí Soler]. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
6. Foucault, Michel. 1998 [1982]. El sujeto y el poder. [Traducción de Ignacio Abello]. *Texto y Contexto* 35: 7-24.
7. Foucault, Michel. 1999. El pensamiento del afuera. En *Obras esenciales: entre filosofía y literatura*. Vol. 1, ed. y tr. Miguel Morey, 297-319. Barcelona: Paidós.
8. Foucault, Michel. 2002. *El orden del discurso*. [Traducción de Alberto González]. Barcelona: Tusquets.
9. Foucault, Michel. 2010 [2009]. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*. [Traducción de Horacio Pons]. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
10. Gómez Jattin, Raúl. 2003a. Lola Jattin. En *Arde Raúl: la terrible y asombrosa historia del poeta Raúl Gómez Jattin*, ed. Heriberto Fiorillo, 38. Bogotá: Editorial Heriberto Fiorillo.
11. Gómez Jattin, Raúl. 2003b. Ellos y mi ser anónimo. En *Arde Raúl: la terrible y asombrosa historia del poeta Raúl Gómez Jattin*, ed. Heriberto Fiorillo, 71. Bogotá: Editorial Heriberto Fiorillo.
12. Gómez Jattin, Raúl. 2003c. Oh Dios... En *Arde Raúl: la terrible y asombrosa historia del poeta Raúl Gómez Jattin*, ed. Heriberto Fiorillo, 57. Bogotá: Editorial Heriberto Fiorillo.
13. Gómez Jattin, Raúl. 2004. *Amanecer en el valle del Sinú: antología poética*. [Selección de Carlos Monsiváis]. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
14. Rancière, Jacques. 1996. *El desacuerdo: política y filosofía*. [Traducción de Horacio Pons]. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.