

Filósofos, psicagogos, parresiastas... ¿impostores?

Philosophers, psychagogues, parrhesiasts... deceivers?

Fernando Fuentes Megías

IES Joaquín Turina - Departamento de Filosofía, Madrid, España
parresiastes@hotmail.com

Resumen: En los últimos años muchos filósofos han vuelto a proponer la práctica de la filosofía como forma de vida a raíz de la influencia de Pierre Hadot y Michel Foucault. Desde esta perspectiva, el filósofo es, en cierto modo, un *psicagogo*, un guía de almas que gracias a su relación con la verdad puede ejercer de *parresiasta*, poniendo a prueba la autenticidad de la existencia de quienes entran en contacto con él, tal como hacía Sócrates en la antigua Atenas. Se analiza en este artículo si el *tournant* ético de Foucault de los años ochenta le llevó a ejercer, él mismo, de *parresiasta*, o si, de algún modo, sus propuestas éticas permiten articular una relación fructífera entre teoría y práctica, entre arte de vivir y gobierno de los otros.

Palabras clave: psicagogía, parresía, arte de vivir, estética de la existencia, intelectual.

Abstract: During the latest years many philosophers have proposed anew the practice of philosophy as a way of life, influenced by Pierre Hadot and Michel Foucault. From this point of view, the philosopher is, in a certain way, a *psychagogue*, a souls' guide that can act as *parrhesiast* thanks to his relation to truth, putting to test the authenticity of existence of those who come into contact with him, in the way Socrates did in ancient Athens. This article analyses if Foucault's ethical *tournant* during the eighties led him to act, himself, as a *parrhesiast* or if, in a sense, his ethical proposals allow assembling a fruitful relationship between theory and practice, between art of living and government of the others.

Keywords: psychagogy, parrhesia, art of living, aesthetics of existence, intellectual.

Fecha de recepción: 31/01/2017. Fecha de aceptación: 15/05/2017.

Fernando Fuentes Megías es licenciado en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid en 1998, presentó en 2000 el trabajo "Ética y lenguaje en el último Foucault" con el que obtuvo el Diploma de Estudio Avanzados. En 2004 publicó en Paidós la traducción de las conferencias de Foucault en Berkeley en 1983, con el título *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. En 2015 se doctoró en Pedagogía y Ciencias de la Educación por la Universidad Complutense de Madrid con la tesis "Una educación filosófica. Arte de vivir, experiencia y educación".

Pues si alguien, víctima de una desgracia, con el alma recién desgarrada se consume afligido en su corazón, luego que un aedo servidor de las Musas cante las gestas de los antiguos y ensalce a los felices dioses que habitan el Olimpo, al punto se olvida aquél de sus penas y ya no se acuerda de ninguna desgracia. ¡Rápidamente cambian el ánimo los regalos de las diosas!
 HESÍODO, *Teogonía*, 97-104¹

[E]l mayor bien para el hombre consiste en hablar día tras día acerca de la virtud y acerca de las restantes cuestiones con relación a las cuales me oís discurrir y examinarne a mí mismo y a los demás [...] [L]a vida sin tal género de examen no merece ser vivida [...]
 PLATÓN, *Defensa de Sócrates*, 38c²

Hemos de escoger un hombre virtuoso y tenerlo siempre ante nuestra consideración para vivir como si él nos observara, y actuar en todo como si él nos viera.
 EPICURO, frag. 210³

En 1973, José, un trabajador de Renault, se entrevista con Foucault por iniciativa de *Libération*. José hace ver a Foucault que el intelectual sirve de espejo a las ideas de los explotados, amplificando ante la sociedad sus demandas. “Me pregunto si no exageras un poco el papel de los intelectuales”, replica Foucault. En su opinión, los obreros no necesitan a los intelectuales, saben bien lo que hacen. “Para mí, continúa Foucault, el intelectual es el tipo que está orientado no hacia el aparato de producción, sino hacia el aparato de la información.”⁴ El intelectual es el experto en el manejo de la información, y es en ese sentido en el que puede resultar útil su mediación entre los oprimidos y los poderosos. Tres años más tarde, Foucault establece una clara distinción entre el “intelectual universal” y el “intelectual específico”. Si durante mucho tiempo el intelectual “de izquierdas” se había erigido en representante de lo universal, actuando como maestro de verdad y de justicia, y “ser intelectual era ser un poco la conciencia de todos”⁵,

1 HESÍODO, *Teogonía*. En HESÍODO. *Obras y fragmentos*. Gredos, Madrid, 1997, 75.

2 PLATÓN. *Defensa de Sócrates*. en PLATÓN, *Obras completas*. Aguilar, Madrid, 1993, 215.

3 Citado por Séneca en SÉNECA, *Epístolas morales a Lucilio*. Gredos, Madrid, 2000, 135.

4 FOUCAULT, Michel, «L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, vol. I. Gallimard, París, 2001, 1289. [Traducción propia]

5 FOUCAULT, Michel, «La fonction politique de l'intellectuel». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, vol. II. Gallimard, París, 2001, 109. [Traducción propia]

Hace ahora muchos años que nadie pide ya al intelectual representar ese papel. Un nuevo modo de “conexión entre la teoría y la práctica” se ha establecido. Los intelectuales han adoptado la costumbre de trabajar no ya en lo “universal”, lo “ejemplar”, lo “justo-y-lo-verdadero para todos”, sino en sectores determinados, en puntos precisos donde los sitúan, bien sus condiciones profesionales de trabajo, bien sus condiciones de vida [...] Es lo que llamaré el intelectual “específico” por oposición al intelectual “universal”.⁶

El intelectual que se erige en representante de los oprimidos para denunciar la injusticia con su mirada desde el punto de vista Sirio, el escritor, el filósofo que presta su voz atronadora a quienes no saben o no pueden expresar sus demandas, es desplazado poco a poco por el especialista, el técnico del saber que pone sus conocimientos a disposición del público, que no necesita que le digan qué hacer con ellos. Nos encaminamos así hacia lo que podríamos denominar el *grado cero de representatividad* del intelectual, que ya no se siente con ningún derecho para ocupar el lugar de nadie. “A mi juicio”, le dice Deleuze a Foucault antes de su ruptura por el *affaire Croissant*⁷, “usted fue el primero en enseñarnos algo fundamental, a la vez en sus libros y en un terreno práctico: la indignidad de hablar en nombre de los demás.”⁸

A la vista de todo ello, resulta verdaderamente sorprendente que en poco más de una década Foucault empiece a ser visto como un auténtico *parresiasta*, un moderno trasunto de Sócrates, cuyas enseñanzas postreras aparecen marcadas por un desenlace trágico comparable en ciertos aspectos al del ateniense. Uno de los asistentes a su último curso en el Collège de France, Thomas Flynn, afirma:

Si su batalla encarnizada contra el antropologismo le impidió idealizar la cultura helénica, sin embargo admiró y, de hecho, practicó el tipo de parresía ética cuyas raíces descubrió en Platón pero cuyo florecer saboreó entre los “buenos” cínicos. De hecho, hay algo griego en su trágica muerte y en el torso que dejó tras de sí. Si Habermas fracasó al tratar de encontrar en Foucault la unidad de su teoría y su práctica, fue quizás porque pasó por alto al parresiasta. (Traducción del autor).⁹

Investigando la forma en que el individuo se convierte en *sujeto* y los distintos modos de relación con la verdad que intervienen en ese proceso de subjetivación, Foucault se topa con el concepto de *parresía* en el marco de sus estudios para el curso titulado *L'herméneutique du sujet*, impartido en el Collège de France entre enero y marzo de 1982. La *parresía* como función filosófica irá definiendo sus perfiles en las diferentes apariciones del concepto durante ese año, y se convertirá

6 FOUCAULT, Michel, «La fonction politique de l'intellectuel», 109. [Traducción propia]

7 Un relato de las razones de la ruptura entre Foucault y Deleuze puede encontrarse en ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Flammarion, París, 1991, 274-278.

8 FOUCAULT, Michel. «Los intelectuales y el poder». En FOUCAULT, Michel. *Estrategias de poder*. Paidós, Barcelona, 1999, 108.

9 FLYNN, Thomas. «Foucault as parrhesiast: his last course at the Collège de France». En BERNAUER, James (ed.). *The Final Foucault*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1988, 116.

en el hilo conductor de los dos últimos cursos de Foucault en el Collège, *Le gouvernement de soi et des autres* (1982-1983) y *Le courage de la vérité* (1983-1984). La *parresía* fascina a Foucault, le hace descubrir momentos de la filosofía que había descuidado durante décadas en sus análisis sobre el lenguaje y el poder, hasta el punto de convertirse en la *clave* que cierra el edificio filosófico que había construido a lo largo de más de veinte años. Del mismo modo que el arquitecto coloca en último lugar la pieza que clausura la bóveda y confiere a toda la estructura la consistencia deseada, así Foucault se sirve de la *parresía* como colofón del trabajo de toda una vida:

Con la noción de *parresía*, enraizada originariamente en la práctica política y en la problematización de la democracia, después derivada hacia la esfera de la ética personal y de la constitución del sujeto moral, con esta noción de enraizamiento político y derivación moral, tenemos, por decir las cosas muy esquemáticamente –y es por eso que me he interesado en ello, que me he detenido en ello y me que detengo en ello aún– la posibilidad de plantear la cuestión del sujeto y de la verdad desde el punto de vista de la práctica de lo que podemos llamar el gobierno de sí mismo y de los otros. Y se llega así al tema del gobierno que yo estudié hace muchos años. Me parece que, examinando la noción de *parresía*, se puede ver cómo se enlazan el análisis de los modos de veridicción, el estudio de las técnicas de gubernamentalidad y la localización de las formas de prácticas de sí. *La articulación entre los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las prácticas de sí es en el fondo lo que siempre he intentado hacer.*¹⁰

Cuando Foucault desarrolla sus investigaciones sobre la *parresía* está tratando de redefinir una función crucial de la filosofía. Aunque lo hace desde un punto de vista histórico, como un lector atento de las obras de la Antigüedad, Foucault no puede ocultar la vocación de *auto-análisis* que encierran sus investigaciones de los años ochenta. En la *parresía filosófica* de Sócrates, Foucault encuentra un sentido nuevo y más profundo para su propia filosofía. El estudio del lenguaje y el del poder convergen ahora en el análisis de las formas de subjetivación, y con ello el filósofo, a causa de su especial relación con la verdad, ocupa un lugar inesperado: el de *psicagogo*. Foucault no descubre que la filosofía fue, durante mucho tiempo, una elección de una forma de vida que hacía necesaria la guía de almas. Tampoco es mérito suyo señalar a Sócrates como el primer *psicagogo parresíasta*, es decir, aquel que mediante su peculiar modo de decir la verdad despierta en los otros el afán por vivir una vida mejor, tarea que ha de comenzar necesariamente por el examen de la propia existencia. Sin embargo, Foucault mima el concepto y lo deja crecer entre sus manos, permitiéndole convertirse en un recurso filosófico de primer orden, tanto en su lectura de la filosofía grecorromana como en el

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*. Seuil-Gallimard, París, 2009, 10. [Traducción propia ; la cursiva es mía]

momentum que atraviesa su propia labor como intelectual. Ese impulso renovado, incluso rejuvenecido, que se aprecia en el pensamiento foucaultiano de los años ochenta, convierte el trabajo del filósofo en algo más que mero desempeño técnico, especializado, de un experto de la información. La peculiar relación del filósofo con la verdad que aflora en el *élenos* socrático, en la *dialéctica* platónica, en el *examen de conciencia* estoico, hacen de la filosofía un verdadero *arte de vivir* fundado en un cuidado de sí que transforma la existencia al contacto con la verdad.

La verdad, dios terrible y esquivo que el hombre ha convertido en objeto de sus afanes durante milenios, consagrándole más esfuerzos que a ningún otro propósito. La Verdad, escrita así, con mayúsculas, en cuyo altar se han sacrificado cientos, miles de vidas, bajo cuyo mausoleo se han enterrado pueblos enteros. Tal como la civilización egipcia fue una civilización capitalizada para el más allá, que dilapidaba sus energías y sus tesoros en beneficio de la muerte, así nuestra cultura aparece consagrada a la búsqueda, quizás infructuosa, quizás carente de sentido, de la Verdad:

Quando se piensa en lo que se ha hecho por la verdad (de las guerras de religión a las escuelas maternas) y a las pocas cosas que pueden considerarse verdaderas y a esas aún más escasas que, siendo verdaderas, nos permiten aferrar lo real, bien puede decirse que el juego de lo verdadero/falso ha sido en la historia humana un gasto formidable, pero no ha sido más que puro gasto.¹¹

Despilfarro de riqueza, enervación de las energías de un pueblo, la búsqueda incansable de la verdad no fue siempre objetivo prioritario de aquellos griegos sabios y reflexivos que crearon un buen día la filosofía. Sabemos por Platón y Jenofonte que Sócrates fue un ejemplo de armonía entre sus palabras y sus obras, y que cuando le faltaban las primeras, no dudaba en utilizar las segundas como medio de demostración o de enseñanza:

“Pues, ¡por Zeus!” repuso Hípias; “no me vas a oír hasta que tú mismo hayas revelado lo que consideras que es la justicia. Basta ya de reírte de los demás haciendo preguntas y cuestionando a todos sin que tú mismo estés dispuesto a dar razón a nadie ni a revelar tu opinión sobre nada”. “¿Cómo, Hípias? ¿No te has dado cuenta de que yo no dejo en absoluto de explicar lo que me parece que es justo?” “¿Y cómo es, pues, ese razonamiento tuyo?”, preguntó. “Si no lo explico con palabras, lo haré con hechos. ¿O acaso no crees que la acción es más convincente que la palabra?”¹²

Héroe filosófico, guerrero del razonamiento, Sócrates amplía el horizonte de la virtud más allá de donde lo situaran sus épicos predecesores, los protagonistas de los poemas homéricos. Para estos, la verdad no era todavía un valor de primer

11 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*. Seuil-Gallimard, París, 2014, 238.

12 JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates*. Alianza Editorial, Madrid, 2009, 298-299.

orden que pudiera situarse a la altura de la victoria o la inmortalidad. Los héroes homéricos no dudan en recurrir a la mentira cuando es necesario, sin quedar por ello rebajados ante los ojos de sus seguidores:

Por evidente que pueda parecer la exhortación “no mentirás” y por diversas que sean las formas en que se repite, las épocas antiguas no la tomaron demasiado en serio; de hecho, la poesía griega comienza con el elogio de Ulises, el gran mentiroso [...] La *areté* de Ulises consiste en saber encontrar siempre una salida; miente a sus enemigos y a aquellos que podrían serlo.¹³

Con el nacimiento de la filosofía surge una confianza en el *lógos* desconocida en los tiempos homéricos. El ser humano *puede* conocer la verdad del mundo, y por ello mismo, *debe* hacerlo. La verdad se convierte así en un valor de primer orden, situándose incluso por encima de la utilidad, tal como prueban algunas anécdotas, espurias o no, sobre los primeros filósofos. Desde Tales de Mileto se ha asociado la figura del filósofo con la búsqueda del conocimiento a cualquier precio, despreciando el propio interés, la propia hacienda, e incluso la propia integridad física, hasta el extremo de perder de vista la realidad circundante:

Sócrates.- Ahí tienes, Teodoro, el ejemplo de Tales, que también observaba los astros y, al mirar al cielo, dio con sus huesos en un pozo. Y se dice que una joven tracia, con ironía de buen tono, se burlaba de su preocupación por conocer las cosas del cielo, cuando ni siquiera se daba cuenta de lo que tenía ante sus pies.¹⁴

No obstante, es preciso señalar que si Tales era un despreocupado buscador de la verdad que daba la espalda a los asuntos mundanos, lo era debido a una elección consciente por la que el saber se alzaba por encima de cualquier otro objetivo. En ese sentido, Aristóteles recuerda en su *Política* otra conocida anécdota sobre el sabio de Mileto:

Cuentan que una vez que unos le reprochaban, viendo su pobreza, la inutilidad de su filosofía, previó, gracias a sus conocimientos de astronomía, que habría una buena cosecha de aceitunas, cuando aún era invierno, y con los pocos dineros que poseía, entregó las fianzas para arrendar todos los molinos de aceite de Mileto y de Quiós, alquilándolos por muy poco cuando no tenía competidor. Y en cuanto llegó la temporada, los realquiló al precio que quiso y reunió un buen montón de dinero para demostrar que es fácil para los filósofos hacerse ricos, cuando quieren; pero que no es eso por lo que se afanan.¹⁵

La verdad como valor filosófico nace entre los presocráticos íntimamente vinculada a la comprensión de la *phýsis*, de esa realidad esquiva y traicionera que, poco a

13 SNELL, Bruno. *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Acatilado, Barcelona, 2007, 292-293.

14 PLATÓN. *Teeteto* (174a). En PLATÓN, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1993, 914.

15 ARISTÓTELES. *Política*, I, 11, 1259a. Alianza Editorial, Madrid, 2000, 67.

poco, va mostrándose descifrable. Nos encontramos todavía en el terreno de la búsqueda del saber como conocimiento del mundo, alejados del estrecho lazo que anudará el pensamiento socrático entre conocimiento y vida, entre palabra y obra, entre virtud y verdad. Con Sócrates, el único objeto de conocimiento que merece el esfuerzo requerido por la búsqueda de la sabiduría es la propia vida, la existencia del ser humano en relación con otros seres humanos. “Me gusta aprender, afirma Sócrates en el *Fedro*, y el campo y los árboles no quieren enseñarme nada, pero sí los hombres de la ciudad.”¹⁶ Se va definiendo así una tradición filosófica que atravesará la historia del pensamiento occidental de Sócrates a Hadot y, por su mediación, a Foucault: la de la *filosofía como forma de vida*. En ella, el filósofo es mucho más (o mucho menos) que un sabio. Es un provocador, que cuestiona los valores establecidos, un incitador que sacude las conciencias de sus conciudadanos, un auténtico tábano que hace que, una vez en contacto con la filosofía, el individuo ponga en juego su propia vida, su relación con la verdad, con el fin de perseguir una existencia mejor:

[...] si uno pertenece al grupo íntimo y, por así decirlo, a la familia de los habituales interlocutores de Sócrates, se ve uno forzado, sea cual sea el tema que uno quiera tratar, a dejarse llevar por el hilo de la conversación a una serie de explicaciones sobre sí mismo, sobre su propio género de vida y sobre toda su existencia anterior.

Con Sócrates, la filosofía se convierte en una actividad *psicagógica*¹⁷, y el filósofo en el *básanos*, la piedra de toque que permite juzgar si la vida de que se hace cuestión es auténtica o no. El filósofo es el modelo de existencia que puede permitir a quien aún no ha alcanzado la verdad comprender que, como afirma Diotima en el relato del Sócrates del *Banquete*, “no es otra cosa que el bien lo que aman los hombres”.¹⁸ El individuo se transforma en un problema viviente para sí mismo¹⁹. La utilidad, el éxito, la fama o el poder ya no son, para Sócrates, objetivos lícitos de la existencia humana. Se trata, por tanto, de “conocerse a sí mismo” y de “ocuparse de sí” para poder alcanzar esa nueva forma de felicidad superior que se pone en juego con el pensamiento socrático, la felicidad *interior* del alma, que no se basa

16 PLATÓN, *Fedro* (230a). En PLATÓN. *Obras completas*. Aguilar, Madrid, 1993, 855.

17 Es conocido el modo en que Foucault establece la distinción entre *psicagogía* y *pedagogía* en el curso de 1982, *L'herméneutique du sujet*. Por la importancia del concepto de *psicagogía* en la etapa del *tournant* ético de Foucault de los años 80, merece la pena citar el fragmento por extenso: “Llamemos, si lo deseamos, “pedagógica” a la transmisión de una verdad que tiene por función dotar a un sujeto cualquiera de aptitudes, de capacidades, de saberes, etc., que no poseía antes y que deberá poseer al final de esa relación pedagógica. Si se llama, entonces, “pedagógica” a esa relación que consiste en dotar a un sujeto cualquiera de una serie de aptitudes definidas previamente, se puede, creo yo, llamar “psicagógica” a la transmisión de una verdad que no tiene por función dotar a un sujeto cualquiera de aptitudes, etc., sino que tiene por función modificar el modo de ser de ese sujeto al que se dirige uno”. [Traducción propia] FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Gallimard-Seuil, París, 2001, 389.

18 PLATÓN, *Banquete* (205a). En PLATÓN. *Obras completas*. Aguilar, Madrid, 1993, 586.

19 “El individuo es así nuevamente cuestionado en los fundamentos mismos de su acción, toma conciencia del problema viviente que es él mismo para sí mismo”. HADOT, Pierre. *Eloge de Socrate*. Éditions Allia, París, 1999, 31. [Traducción propia]

ya en lo útil²⁰. Esta vuelta del individuo al individuo caracteriza un nuevo modo de hacer filosofía:

Filosofar ya no es, como lo pretenden los sofistas, adquirir un saber o un saber hacer, una *sophia*, sino que es cuestionarse a sí mismo porque se tendrá el sentimiento de no ser lo que se debería ser. Esta será la definición del filo-sofo, del hombre deseoso de sabiduría, en el *Banquete* de Platón.²¹

Es Pierre Hadot quien así habla. Sus estudios sobre la filosofía antigua contribuirán enormemente a la recuperación de la filosofía como forma de vida. El mismo Michel Foucault reconoce la influencia que, sobre su comprensión de la filosofía, ejerció la obra de Hadot *Exercices spirituels et philosophie antique*, publicada en 1981²².

Pero Foucault no es un historiador de la filosofía. Su interés por la figura de Sócrates, por las escuelas éticas helenísticas, o por la pastoral en el cristianismo primitivo, no puede ser interpretado desde la miope perspectiva del anticuario²³. Muy al contrario, Foucault parece hacer suyas las palabras de ese otro crítico de su tiempo que fue Nietzsche:

Quien es incapaz de instalarse, olvidando todo lo ya pasado, en el umbral del presente, quien es incapaz de permanecer erguido en un determinado punto, sin vértigo ni miedo, como una diosa de la victoria, no sabrá lo que es la felicidad o, lo que es peor, no hará nunca nada que haga felices a los demás.²⁴

No cabe duda de que Foucault es, o pretende ser, un crítico del presente, tarea esta que hereda del propio Nietzsche, pero también de Kant o de Weber:

Me parece que la elección filosófica a la cual nos hallamos confrontados actualmente es esta: podemos optar por una filosofía crítica que se presentará como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien podemos optar por un pensamiento crítico que tome la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; es esta forma de filosofía la que, de Hegel a la escuela de Fráncfort pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que yo he intentado trabajar. (Traducción del autor).²⁵

20 “La verdadera felicidad es –como se sabía desde hacía mucho tiempo– la felicidad duradera. Pero la felicidad duradera no puede ser la del cuerpo, puesto que es pasajera, sino sólo la del alma, que es inmortal”. SNELL, Bruno. *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, 314.

21 HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* FCE, Madrid, 1998, 42.

22 “Las obras de P. Brown, las de P. Hadot y sus conversaciones y opiniones retomadas una y otra vez me han sido de gran ayuda”. FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Editorial Siglo XXI, Madrid, 1993, 11.

23 “El sentido anticuario de un hombre, de una comunidad o de todo un pueblo posee siempre un limitadísimo campo de visión. No percibe la mayor parte de las cosas, y lo poco que ve lo ve demasiado cercano y aislado; no es capaz de medirlo y, por tanto, lo considera todo de igual importancia.” NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, 63.

24 NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, 42.

25 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières ?». En *Dits et écrits*, vol. 2, 1506-7.

¿De qué modo contribuye la ontología de nosotros mismos a mejorar la existencia de los seres humanos? ¿Nos acerca en algún grado la analítica de la verdad foucaultiana a la felicidad? ¿De qué nos sirve comprender las formas de subjetivación desarrolladas a lo largo de la Antigüedad grecorromana? Son estas preguntas legítimas que muchos lectores críticos de Foucault han planteado durante las últimas tres décadas, dirigiéndolas especialmente contra las investigaciones de los años ochenta del filósofo francés. Una primera respuesta la encontramos en el vínculo que establece Foucault entre dicha ontología del presente y lo que él mismo llama una vida filosófica:

La ontología crítica de nosotros mismos se ha de considerar no ciertamente como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula; es preciso concebirla como una actitud, un *éthos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible.²⁶

La filosofía es, pues, una transformación del *éthos*. El filósofo es el aventurero, el explorador fronterizo que trata de buscar nuevas formas posibles de existencia y ofrecerlas a los otros, quienes podrán hacerlas suyas a través de la elaboración de nuevos modos de ser, desarrollando con ello una auténtica *estética de la existencia*. En cualquier caso, no debemos dejarnos engañar por las apariencias, aceptando de entrada que lo que Foucault propone es una forma de *dandismo* de carácter hedonista o individualista. Sus análisis de la *parresía política* en Tucídides y Eurípides, así como de la *parresía moral* en Sócrates, prueban sobradamente que esta estética de la existencia, esta ética del cuidado de sí que caracteriza su pensamiento en los años ochenta, posee una vertiente política de profundo calado. En una importante entrevista concedida por Foucault en 1984, titulada “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, afirma que “el cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida en que este *éthos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros.”²⁷ Se establece así un vínculo entre ética y política que conferirá a la estética de la existencia un valor práctico que rebasa la mera autocomplacencia, y que puede servir de fundamento para una comprensión del poder novedosa, enraizada en los procesos de subjetivación que el individuo lleva a cabo mediante las prácticas de sí:

[...] considero que no puede haber sociedad sin relaciones de poder, si se entiende por tales las estrategias mediante las cuales los individuos intentan conducir, determinar la conducta de los otros. El problema no consiste, por tanto, en intentar disolverlas en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino en procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *éthos*,

26 FOUCAULT, Michel, «¿Qué es la ilustración». En *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1999, 351.

27 FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad». En *Estética, ética y hermenéutica*, 399.

la práctica de sí, que permitan en estos juegos de poder jugar con el mínimo posible de dominación.²⁸

Durante años, especialmente a partir de la publicación de *Las palabras y las cosas* en 1966, la cercanía de Foucault al estructuralismo, sus audaces proclamas sobre la “muerte del hombre”, y su distanciamiento de los medios izquierdistas franceses, especialmente del PCF, provocaron que en multitud de entrevistas y artículos que Foucault abordara la naturaleza de la función del intelectual, con la que se abrían estas páginas. Tras distanciarse del concepto de *intelectual universal*, Foucault se presenta como un técnico, un especialista, un *intelectual específico*. Sin embargo, muchos de sus entrevistadores no parecen satisfechos con el papel que confiere Foucault a los expertos del conocimiento, y tratan de lograr que establezca con más claridad la forma en que, en su opinión, se conectan en el filósofo, en el crítico, en el escritor, teoría y práctica. Surge así un problema que Foucault tardaría años en resolver, como era el de justificar la labor política de un intelectual que, en sus propias palabras, no tiene que decirle a nadie qué pensar, a quién votar o cómo actuar. Durante su etapa más marcadamente estructuralista, Foucault llega en ocasiones a dudar abiertamente de que el trabajo del intelectual tenga especial relevancia en el curso de la historia:

Creo que para estimar que un trabajo intelectual, una labor de escritor es útil, es preciso tener mucha presunción, valor y fe en lo que uno hace. Cuando a continuación ve uno el peso que tal o tal texto puede haber tenido en la historia del mundo, entonces comprende que se siente obligado a gran modestia. Se pueden contar con los dedos de la mano los textos que, por ejemplo en el siglo XIX, han sido de alguna utilidad, digamos de alguna importancia para el curso de la historia.²⁹

El carácter intercambiable de los individuos en el desarrollo de la historia típico del estructuralismo no impide, sin embargo, que Foucault considere que incluso en el seno de esta corriente de pensamiento pueda y deba desarrollarse algo así como una práctica, puesto que el análisis del modo en que funcionan las estructuras económicas, políticas e ideológicas es, afirma, absolutamente necesario para la acción política. Como se vio, a finales de los setenta, tras su paso por el GIP y la publicación de *Vigilar y castigar*, Foucault se presenta como un intelectual específico, encargado de mediar entre los mecanismos del *poder-saber* y la sociedad. En 1978, Moriaki Watanabe, traductor al japonés de *La voluntad de saber*, realiza una entrevista a Foucault titulada “La escena de la filosofía”³⁰. Preguntado sobre el intelectual específico, Foucault ofrece una respuesta que delata claramente que se está produciendo una transformación en su comprensión del trabajo filosófico:

Creo que el saber en nuestras sociedades es ahora algo tan enorme

28 FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», 412.

29 FOUCAULT, Michel. «Interview avec Michel Foucault». En *Dits et Écrits*, vol. 1, 680. [Traducción propia]

30 FOUCAULT, Michel. «La scène de la philosophie». en *Dits et Écrits*, vol. 2, 571-595.

y complejo que se convierte verdaderamente en el inconsciente de nuestras sociedades. No sabemos lo que sabemos, no sabemos cuáles son los efectos del saber; me parece, por tanto, que el intelectual puede tener el papel de ser aquel que transforma ese saber que reina como el inconsciente de nuestra sociedad en una consciencia.³¹

El filósofo asume así el papel de desentrañar el inconsciente social, aquello que constituye el fundamento último de nuestro presente y que, sin embargo, queda escamoteado a nuestra comprensión a causa de su complejidad y oscuridad. Lo que está en juego en esta forma de relacionarnos con el conocimiento es lo que nosotros mismos somos, o lo que podríamos llegar a ser. En este sentido, Foucault está actualizando la labor del *filo-sofós* que definiera Sócrates en su deambular por las calles de Atenas. Para Sócrates, lo que estaba en cuestión no era tanto la verdad del mundo como la verdad de sí mismo. Para él, *saber y actuar bien* eran dos caras de la misma moneda. Por eso el filósofo ya no era un técnico como los sofistas, sino un *taumaturgo*, un *psicagogo*. La relación del individuo con la verdad pasa a partir de entonces, como puso Foucault de manifiesto en su lectura de los diálogos platónicos en los últimos cursos del Collège, por una transformación del *éthos* que convierte el hecho de decir la verdad en una actividad moral. Esta es la función de la *parresía*, esta es la labor que hace del filósofo, como se ha dicho, un *psicagogo*, pero también un *parresiasta*. Sócrates incita a sus interlocutores a conocerse a sí mismos, pone a prueba sus existencias y los conmina a replantearse su relación con la verdad, la virtud y la felicidad. Más aún, en ocasiones se comporta como un auténtico curandero que se vale de ensalmos verbales para sanar el cuerpo y el alma de quienes se aproximan a él, tal como sucede en el *Cármides* de Platón. Sócrates se dirige a sus discípulos, a sus amigos, a nosotros mismos a través de los diálogos platónicos, empleando su *élenchos* para ponernos a prueba, para determinar si estamos preparados para “sanar” o no. Dice Jaume Mensa Valls:

Sócrates, el «brujo» que podía curar a Cármides de su jaqueca, pero que finalmente no lo hace porque el alma de Cármides aún no está lista, es el mismo que nos pregunta a nosotros por nuestra propia alma, que nos ayuda a examinarnos. Los diálogos de Platón son como espejos que nos reflejan nuestra propia imagen, que nos encaran nuestra propia realidad, que desnudan nuestra alma. La función de los diálogos platónicos es guiar el alma del lector (psicagogía).³²

Sócrates nos interroga en nuestro presente a través de los siglos, y por eso Foucault creyó encontrar en la *parresía moral* socrática una herramienta filosófica de primer orden para articular teoría y práctica más allá del terreno delimitado tradicionalmente por el pensamiento político basado en el análisis de la ideología. Las técnicas de sí que conducen a la puesta en práctica de una auténtica *estética*

31 FOUCAULT, Michel. «La scène de la philosophie», 594-595. [Traducción propia]

32 MENSA VALLS, Jaume. «Platón y Sócrates, psicagogos». En Revista *Aperion*, nº 1 (2014), 267.

de la existencia, nos permiten establecer nuevas formas de gobierno de nosotros mismos y de los otros, haciendo posibles modos de ser aún por descubrir, tal como hiciera el mismo Sócrates con los atenienses. Pero ese arte de vivir, precisamente por articularse en el nexo de unión entre el sujeto, la comunidad y la verdad, requiere de un guía de almas que, por su especial relación con la verdad, pueda permitirse poner a prueba las existencias de los otros, abriéndoles el camino a esas formas de vivir inexploradas. ¿Acaso trata Foucault de presentarse a sí mismo en este papel de *psicagogo parresiasta*? ¿Es preciso ser un auténtico *parresiasta* para poder llevar a cabo la analítica de la verdad que Foucault intentaba completar? ¿Requiere el *arte de vivir* foucaultiano un *psicagogo*, tal como lo requerían las escuelas filosóficas de la Antigüedad? ¿Es el filósofo de la tradición socrática, por su especial –y auténtica– relación con la verdad, el único capaz de alcanzar la virtud y, con ello, la verdadera felicidad? Seguramente, Foucault habría contestado de forma negativa a la mayoría de estas preguntas... Y sin embargo, su lectura de Eurípides, de Platón, de los estoicos, de los cínicos, parece destacar estas cualidades como las más esencialmente filosóficas.

Sea como fuere, la pretensión, defendida abiertamente por Sócrates y los creadores de las escuelas socráticas y helenísticas, de que el filósofo es el único que puede conducirnos a la vida verdadera y, por ello, feliz, ha encontrado detractores en todas las épocas. Ya en tiempo de Platón surge una profunda rivalidad entre dos formas de entender la relación con la verdad, y la forma en que ambas podían emplearse para guiar la existencia de los individuos: la retórica y la filosofía³³. La confrontación entre ambas disciplinas se extenderá a lo largo de los siglos, y hallará en Luciano de Samósata, uno de los principales representantes de la segunda sofística del siglo II d.C., un enemigo feroz de los filósofos, que no de la filosofía. Sus ataques contra las escuelas de filosofía, tal como habían llegado a su época, se dirigían contra la pretensión de aquellos que, arrogándose el título de filósofos, trataban de guiar la vida de otros, cuando ellos mismos mostraban una y otra vez su mezquindad, su ruindad, su incapacidad para cualquier forma de existencia verdadera y, en definitiva, su alejamiento de la verdadera filosofía. Así, parodiando el *Banquete* platónico, Luciano nos abre las puertas de un simposio filosófico plagado de falsos maestros de virtud, que prueban a través de las más variadas abyecciones su ínfima catadura moral. *El banquete o los lapitas* de Luciano rebosa escenas de cómica concupiscencia, de desenfreno y violencia, de avaricia, de gula, mostrando un auténtico catálogo de vicios humanos que los supuestos filósofos parecen encarnar con especial facilidad:

Los papeles, pues, se habían invertido: el pueblo ignorante comía con gran moderación, sin muestras de embriaguez o inconveniencia; tan sólo reían y condenaban, sin duda, a aquellos a quienes solían admirar,

33 De hecho, en opinión de Henri Irénée Marrou, “fue Sócrates, y no Platón, el educador de la Grecia del siglo IV y, después de ella, del mundo helenístico primero, y romano más tarde [...]”. MARROU, Henri I. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Akal, Madrid, 2004, 111.

creyendo que eran personas de valía por sus vestiduras. Los sabios, en cambio, eran insolentes, se ultrajaban, comían sin moderación, gritaban y llegaban a las manos.³⁴

En la *Subasta de vidas*, Luciano hace que los grandes filósofos griegos sean vendidos en pública subasta como esclavos, aprovechando la escena para exponer las supuestas virtudes de cada escuela filosófica. Uno a uno, los filósofos se presentan a sí mismos y alaban sus virtudes, para, a continuación, ver cómo el comprador, aconsejado por el mismísimo Zeus, los desprecia y ridiculiza sus argumentos. Consciente de su encarnizamiento con la casta filosófica de su tiempo, el propio Luciano siente la necesidad de llevarse a juicio a sí mismo, como si pusiera a prueba la legitimidad de su misión, en un proceso que recuerda, inevitablemente, al que los atenienses llevaron a cabo contra Sócrates. En esta ocasión, Luciano se hace llamar a sí mismo *Parresiades*, nombre elegido con la mayor intención. Se pregunta Parresiades “¿dónde se podría encontrar a la Filosofía? No sé dónde vive.”³⁵ A continuación, hace entrar en escena a la propia Filosofía personificada, que se defiende ante el resultado de la subasta descrita en la obra anteriormente mencionada:

Fijaos, no sea que ese individuo mostrara en público no a Filosofía sino a hombres charlatanes que, al amparo de nuestros nombres, cometen muchas y muy impías fechorías.

El cuestionamiento de la filosofía como forma de vida es extremo en Luciano. Su rechazo de los filósofos como *psicagogos* no deja lugar a dudas: tal vez un auténtico filósofo pudiera conducirnos a una forma de vida mejor; el problema es averiguar si existe tal cosa como un “auténtico filósofo”.

Con el paso de los siglos, la filosofía perderá gran parte de su vocación psicagógica, relevada de tal función por las diversas confesiones religiosas que dominaron occidente durante siglos, y convertida en actividad académica, lo que tendía a reducir su labor a sus aspectos más puramente epistemológicos. No obstante, como se vio al principio de este recorrido, con la obra de Hadot, de Foucault y de muchos otros, la filosofía entendida como forma de vida recuperará su presencia en el panorama intelectual de finales del siglo pasado, y su éxito será tal que hay quien habla en nuestros días de “felicismo” filosófico. Así, Roger-Pol Droit afirma que “[...] esa representación de la filosofía (de su misión, de sus funciones y sus efectos) se ha convertido prácticamente en dominante, al menos en una amplia esfera de la vida pública y de los discursos ligados a la cultura, a las ideas y a los modos de vida.”³⁶ Para Droit, son legión los que, siguiendo la lectura de la filosofía antigua llevada a cabo por su admirado y querido Pierre Hadot, han dado en acordar a la tarea

34 LUCIANO DE SAMÓSATAS. *El banquete o los lapitas*. En LUCIANO DE SAMÓSATAS. *Obras*, vol. I. Gredos, Madrid, 2002, 139.

35 LUCIANO DE SAMÓSATAS. *El pescador o los resucitados*. En *Obras*, vol. II. Gredos, Madrid, 2002, 62.

36 DROIT, Roger-Pol. *La filosofía no da la felicidad... Ni falta que le hace*. Paidós, Barcelona, 2016, 17.

del pensar esta elevada misión de llevarnos a la felicidad. La nómina citada por Droit es extensa: André Comte-Sponville, Michel Onfray, Robert Misrahi, Luc Ferry, Frédéric Lenoir, Bertrand Vergely, Lou Marinoff... y aún podrían añadirse a los citados por Droit nombres como Alain de Botton, Frédéric Gros, Manuel Calvo, etc.

Según Droit,

Un director espiritual, un filósofo de la felicidad y un *coach* del desarrollo personal pueden tener naturalmente divergencias de retórica, diferencias de estilo, y hasta desacuerdos dogmáticos; pero, en realidad, poseen más rasgos comunes, a mi modo de ver, que características opuestas.³⁷

En realidad, todos ellos tratan de decirnos, inspirándose en la sabiduría de la Antigüedad, cómo vivir para que nuestra existencia sea menos angustiada, más fluida o, abiertamente, más feliz. No obstante, para Droit “«Voy a decirte cómo tienes que vivir» es una fórmula obscena”³⁸ que infantiliza tanto a quien la propugna como a quien la escucha.

Más allá de las notables diferencias de concepto entre la felicidad tal como era entendida en la Antigüedad y tal como la comprendemos hoy, que Droit repasa en su texto, importa aquí señalar las “tres falsas evidencias” que, con mordaz ironía, denomina la “Santísima Trinidad”, y que son:

1. Todos los humanos desean la felicidad.
2. La filosofía permite alcanzar la felicidad.
3. Luego, todos los humanos necesitan la filosofía.³⁹

Droit desmonta una por una estas aseveraciones, insistiendo en la distancia insalvable que separa nuestro presente del mundo de Sócrates, Epicuro o Séneca. Para los antiguos griegos y romanos –salvando las amplias distancias entre unas épocas y otras– la felicidad no era asunto privado del individuo, no podía alcanzarse aislado de la comunidad o el grupo. “La felicidad de los modernos, en cambio, debe replegarse siempre en el individualismo.”⁴⁰ Por otra parte, la idea de que el deseo y la búsqueda de la felicidad es una constante en el género humano es, para Droit, más que discutible:

Este punto de vista se podía defender fácilmente sin duda antes de Nietzsche, antes de Freud, antes de las masacres del siglo XX. Después resulta mucho más difícil. Y es que esos autores y esos hechos han sacado a la luz la existencia de una negatividad efectiva del deseo [...] en el psiquismo humano existe efectivamente lo negativo; es decir, la destrucción y la barbarie.⁴¹

37 DROIT, Rogel-Pol, *La filosofía no da la felicidad... Ni falta que le hace*, 27.

38 DROIT, Rogel-Pol, *La filosofía no da la felicidad... Ni falta que le hace*, 27. Recuérdate que para Deleuze, una de las grandes enseñanzas de Foucault era la de la indignidad que suponía hablar en nombre de los demás.

39 DROIT, Rogel-Pol, *La filosofía no da la felicidad... Ni falta que le hace*, 39.

40 DROIT, Rogel-Pol, *La filosofía no da la felicidad... Ni falta que le hace*, 47.

41 DROIT, Rogel-Pol, *La filosofía no da la felicidad... Ni falta que le hace*, 66.

Por otra parte, tal como han mostrado estudiosos de la filosofía oriental como François Julien, “el pensamiento chino no ha desarrollado la idea de finalidad y, por consiguiente, no ha explicitado la idea de la felicidad. O más bien se ha desinteresado por ella.”⁴² Otro tanto podría decirse de la India... Son demasiadas las distancias, los olvidos y las fragilidades que se esconden tras las atractivas propuestas de la “filofelicidad”, nos dice Droit, siendo lo más importante, en relación con la felicidad, que “no es en absoluto seguro que la filosofía sea capaz de proporcionarla.”⁴³

Llegados a este punto, es necesario detenerse y echar la vista atrás. Tal vez las promesas que encontramos en los diálogos platónicos, en los tratados de Séneca o en las anécdotas sobre las vidas de los filósofos antiguos narradas por Diógenes Laercio puedan resultarnos tremendamente atractivas. Tal vez el deseo de emulación nos arrastre a querer reproducir modos de existencia que parecían haber logrado sobreponerse a los embates de la Fortuna y del Azar, adquiriendo una admirable serenidad, un envidiable dominio de sí. Sin embargo, al margen de la posibilidad o imposibilidad de aplicar esas *técnicas de sí* desarrolladas en un mundo separado del nuestro por una veintena de siglos, cabe preguntarse si la filosofía todavía está en disposición –si es que alguna vez lo estuvo– de lograr conducirnos a una vida feliz:

El vínculo que establecían los antiguos entre filosofía, vida y felicidad se ha disuelto. Tan es así que hasta hace poco casi nadie guardaba memoria de él. La filosofía se había separado tanto de la felicidad, y hasta de la transformación de la existencia, que los mismos textos antiguos se leían como puros sistemas teóricos, no como intentos de remodelar la propia vida.⁴⁴

¿Será preciso concluir, con Droit, que la filosofía no da la felicidad? Para él, lejos de ser un motivo de tristeza, tal constatación debe alegrarnos, pues hace tiempo que el objetivo del pensamiento ha de ser otro que el de correr tras la “zenmanía” y el “felicismo”:

A mi modo de ver, la filosofía, en lugar de correr tras la felicidad, busca la verdad [...] Solo se trata de recordar que la filosofía, nacida del asombro, se instala en la incomodidad. Ahí es donde reside. Acampa en los callejones sin salida, explora la dificultad de hallar una escapatoria.⁴⁵

Un periplo milenario parece cerrarse con estas palabras. La filosofía descubrió la posibilidad de acceder a la verdad. Más tarde, Sócrates nos hizo ver que la verdad

42 DROIT, Rogel-Pol, *La filosofía no da la felicidad... Ni falta que le hace*, 67.

43 DROIT, Rogel-Pol, *La filosofía no da la felicidad... Ni falta que le hace*, 70.

44 DROIT, Rogel-Pol, *La filosofía no da la felicidad... Ni falta que le hace*, 73. Estas afirmaciones de Droit se inspiran, sin duda, en el análisis de Hadot sobre el proceso por el cual las obras de los grandes filósofos antiguos se transforman en la Antigüedad tardía en materia de comentario, iniciando así la decadencia de la concepción de la filosofía como forma de vida.

45 DROIT, Rogel-Pol, *La filosofía no da la felicidad... Ni falta que le hace*, 136.

había de transformarnos permitiéndonos alcanzar una vida mejor. Con el tiempo, el vínculo entre verdad y virtud se quebró, y aunque el renacer de la filosofía entendida como forma de vida, propiciado según Droit por la obra de Hadot, esté tratando de restablecer esa conexión, comienzan a aparecer voces que tratan de devolver la filosofía al terreno de la crítica, del pensamiento, de la búsqueda de una verdad que sobrepasa los límites de la existencia individual. No hay duda de que la obra de Foucault trató de aportar alguna luz en el camino que nos conduce a la búsqueda y la comprensión de la verdad. Cuestión aparte es decidir si su *tournant* ético permite establecer una conexión posible entre la actividad teórica y la práctica. El debate sobre el éxito o el fracaso de Foucault a la hora de establecer una forma nueva de relación entre teoría y práctica se remonta a Habermas, quien califica la obra de Foucault de “flecha en el corazón del presente”. Para el pensador alemán,

Únicamente un pensamiento complejo hace surgir contradicciones ricas de contenido. Es instructiva la contradicción en la que se enredó Kant cuando consideró que el entusiasmo revolucionario era un signo de la historia que permite observar una muestra inteligible de la especie humana en el mundo de los fenómenos.⁴⁶ Igualmente instructiva es la contradicción en que se enreda Foucault cuando contrapone su crítica del poder, orientada hacia la actualidad, con el análisis de lo verdadero, de modo tal que aquella crítica pierde las pautas normativas que tendría que tomar prestadas de éste.⁴⁷

La influencia de la obra de Foucault sobre el pensamiento político contemporáneo ha sido enorme. Muchos han sido los que han creído que la apuesta de Foucault por una forma de vida *otra*, por un quiebre de los límites establecidos a través de un trabajo sobre el *éthos* que nos permita llegar a ser distintos de lo que somos, puede conducir al éxito, a pesar de sus aparentes contradicciones, como la recién señalada por Habermas. Al comienzo de este texto vimos a Thomas Flynn afirmar que la clave para superar ese escollo era prestar atención a la faceta de *parresista* de Foucault. Algo parecido defendían Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow:

Como nos demostró Foucault en sus últimos libros y en su vida, hay una especie de integridad ética e intelectual que, mientras se opone vigorosamente a las justificaciones de nuestras acciones en términos de religión, derecho, ciencia o fundamento filosófico, de todos modos trata de producir una nueva forma de vida ética que ponga en primer plano la imaginación, la lucidez, el humor, el pensamiento disciplinado y la sabiduría práctica.⁴⁸

Sin embargo, la aceptación de la propuesta ética de Foucault no ha sido unánime. Más de treinta años después de su muerte, Foucault sigue despertando sentimientos

46 Este texto de Habermas es un comentario de «¿Qué es Ilustración?» de Foucault.

47 HABERMAS, Jürgen, «La flecha en el corazón del presente». En HABERMAS, Jürgen. *Ensayos políticos*. Península, Barcelona, 1988, 146.

48 COUZENS, David (comp.). *Foucault*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1995, 138.

encontrados entre sus lectores, y no faltan quienes creen hallar en su obra poco más que un florilegio de ideas de otros adaptadas a las modas del momento. Tal es el caso de Jean-Marc Mandosio, quien en su *Longévité d'une imposture* consagra una crítica feroz a la obra del filósofo de Poitiers. Mandosio dedica el grueso del libro a un capítulo que titula "Las aventuras de la diferencia". Tras acusar a Foucault de repetir y hacer suyas ideas en boga⁴⁹, para abandonarlas sin rubor llegado el momento, tras acusar a Foucault de renegar una y otra vez de las modas a las que se había adherido previamente, Mandosio concluye taxativamente que "no ha lugar ver en él, como sus sectarios se complacen en repetirnos, la inteligencia política más aguda de nuestra época."⁵⁰ Sin perder la ocasión de recordar el tremendo desliz cometido por Foucault durante la revolución iraní de 1979, apoyando las aspiraciones de Jomeini⁵¹, Mandosio concluye de forma despiadada:

Si hubiera que resumir en una fórmula el contenido esencial de su filosofía, todos los períodos confundidos, una frase que pronunció él mismo hacia el final de su vida vendría perfectamente: "El programa debe estar vacío".⁵²

¿Es la propuesta ético-política del último Foucault mera palabrería? ¿Aboca necesariamente al desfondamiento de toda vida en comunidad? ¿Se limita a proponer un *dandismo* pequeñoburgués que solo puede conducir al "felicismo" de que habla Droit? ¿O, por el contrario, nos encontramos ante el legado de un nuevo Sócrates, un *psicagogo* del siglo XX que, a través del ejercicio de la *parresía*, franquea para nosotros modos de existencia desconocidos? Son estas preguntas cuya respuesta excedería los límites de estas páginas, no obstante, merece la pena ofrecer algunas indicaciones.

En cuanto a las acusaciones de nihilismo moral de algunos críticos de Foucault como J. G. Merquior, me remito aquí a mis conclusiones en *Una educación filosófica. Arte de vivir, experiencia y educación*. Como afirmo y trato de justificar en ese lugar,

El antiesencialismo de Foucault no lo convierte en nihilista moral, puesto que propone valores positivos. No obstante, dichos valores no han de buscarse en la actividad teórica que conduce a la delimitación y definición de esencias, sino en la actividad práctica [...] la anarqueología es una actividad teórico-práctica dirigida a producir efectos sobre el sujeto, y no a delimitar formas acabadas de verdad.⁵³

49 "El talento principal de Foucault habrá sido sin duda dar forma filosófico-literaria a lugares comunes de una época". MANDOSIO, Jean-Marc. *Longévité d'une imposture. Michel Foucault*. Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, París, 2010, 82. [Traducción propia]

50 MANDOSIO, Jean-Marc. *Longévité d'une imposture. Michel Foucault*, 67.

51 "Descendiendo del cielo teórico de la "analítica del poder" a la tierra de su práctica real, el filósofo se revela patéticamente idealista". MANDOSIO, Jean-Marc. *Longévité d'une imposture. Michel Foucault*, 77.

52 MANDOSIO, Jean-Marc. *Longévité d'une imposture. Michel Foucault*, 83.

53 FUENTES MEGÍAS, Fernando. *Una educación filosófica. Arte de vivir, experiencia y educación*. Tesis para optar al Grado de Doctor en Pedagogía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense de Madrid, 2015, 291. Véase

Por otro lado, afirmar que Foucault es un oportunista de ideas en boga y que no tiene un programa que ofrecer, tal como hemos visto que hace Mandosio, supone desoír las afirmaciones que el filósofo de Poitiers repitió incansablemente a lo largo de su vida. Foucault no presenta un programa, ni filosófico ni político, porque semejante gesto iría contra sus convicciones más íntimas sobre el papel del intelectual, con el que abrimos este artículo, y contra su rechazo del esencialismo de corte humanista. En una entrevista realizada en 1977 afirma Foucault:

Entender la teoría como una caja de herramientas quiere decir:

- que no se trata de construir un sistema sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas;
- que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas.⁵⁴

Los últimos años de la década de 1970 son, para Foucault, un tiempo de profundas transformaciones vitales e intelectuales. El filósofo se esfuerza por mantener abierta la posibilidad de *ser otro*, de perseguir formas nuevas y desconocidas de pensamiento y de existencia, a menudo a contracorriente, poniendo a prueba las convicciones morales y políticas de su época, en un gesto de raigambre nietzscheana que había de molestar por igual a los paladines del marxismo, a los defensores del humanismo y, más en general, a quienes no querían ver comprometidos los valores más arraigados de la moral tradicional. Acabar con la esencia, disolver la identidad, generar un espacio vacío, desconocido, en el que crecer y desarrollarse, abandonando una y otra vez las convicciones adquiridas, tal parece ser el único programa de Foucault, y en eso Mandosio está en lo cierto. Pero no se trata de eludir la crítica, de bailar el agua a los gobernantes del momento, de sumarse a la última moda intelectual. Es, por el contrario, un afán perseguido con insistencia durante años, que permite entender –si no justificar– el modo de hacer filosofía de Foucault, su constante abandono –nunca tan abrupto, nunca tan inmotivado como algunos quieren creer– de las hipótesis defendidas anteriormente. Lo que está en juego es el mismo sentido del pensar y su relación con el ser. Cuando Zenón de Citio afirmaba en el siglo IV a.C. que “el sabio nada opina, de nada se arrepiente, en nada se equivoca, nunca cambia de idea”⁵⁵, no lo hacía por altanería o vanidad, sino por *vivir en una determinada forma de verdad*. Foucault también vive en una forma de verdad o, quizás sería más preciso decir, de *no verdad*, y en ella define la tarea del pensamiento y de la existencia. Si escribir sólo sirviera para descubrir lo que ya se sabe, para ser lo que ya se es, tal esfuerzo no merecería la pena:

el epígrafe “V.4. El gobierno de los otros: gobernar con la verdad”, 282-308.

54 FOUCAULT, Michel, «Poderes y estrategias». En *Un diálogo sobre el poder*. Alianza Editorial, Madrid, 1997, 85.

55 Citado en CAPELLETTI, Ángel. *Los estoicos antiguos. Fragmentos*. Gredos, Madrid, 2002, 30.

-¡Cómo! ¿Se imaginan ustedes que me tomaría tanto trabajo y tanto placer al escribir, y creen que me obstinaría, si no preparara –con una mano un tanto febril- el laberinto por el que aventurarme, con mi propósito por delante, abriéndole subterráneos, sepultándolo lejos de sí mismo, buscándole desplomes que resuman y deformen su recorrido, laberinto donde perderme y aparecer finalmente a unos ojos que jamás volveré a encontrar? Más de uno, como yo sin duda, escriben para perder el rostro. No me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable; es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos deje en paz cuando se trata de escribir.⁵⁶

La estrecha relación que la filosofía francesa ha mantenido tradicionalmente con la política y con la militancia activa que se les supone en Francia a los intelectuales, ha originado igualmente un sinfín de críticas a los análisis del poder de Foucault de los años 70 y más aún, si cabe, a la deriva de su pensamiento en sus últimos años de vida. En fechas tan tempranas como 1966, Foucault es acusado por el más respetado de los intelectuales franceses del momento, Jean-Paul Sartre, de haber construido con *Las palabras y las cosas* “el último baluarte que la burguesía puede aún alzar contra Marx”.⁵⁷ Una década más tarde, el desarrollo de los cursos sobre la *biopolítica*, el *biopoder*, la *gubernamentalidad* y el liberalismo, impartidos por Foucault en el Collège de France desde 1977, hará caer sobre él un aluvión de críticas por su aparente aceptación del neoliberalismo y su complicidad con quienes deseaban en aquel momento acabar con el socialismo⁵⁸.

Foucault sigue despertando adhesiones apasionadas y críticas airadas a lo largo y ancho del espectro político, y no es de extrañar, dada su sorprendente habilidad para transformarse, para reinventarse y seguir siendo Foucault, aunque nunca el mismo Foucault. Consciente de tal virtud, incluso divertido ante los afanes de unos y otros por catalogarlo, Foucault utilizaba la desorientación de sus críticos –y de sus adeptos- para ocultarse tras su *máscara*:

En efecto, creo haber sido localizado una tras otra, y a veces simultáneamente, en la mayoría de las casillas del tablero político: anarquista, izquierdista, marxista ruidoso u oculto, nihilista, antimarxista explícito o escondido, tecnócrata al servicio del “gaullismo”, neoliberal. Un profesor americano se lamentaba que se invitara a los Estados Unidos a un criptomarxista como yo, y fui denunciado en la prensa de los países de Este como un cómplice de la disidencia. Ninguna de estas caracterizaciones es por sí misma importante; su conjunto, por el contrario, tiene sentido. Y debo reconocer que esta significación no me viene demasiado mal.⁵⁹

56 FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Editorial Siglo XXI, Madrid, 1999, 29.

57 «Jean-Paul Sartre répond». En *L'Arc*, nº 30, octubre de 1996, 87-96.

58 Puede encontrarse un análisis profundo y bien documentado de todo ello en BEHRENT, Michael. «Le libéralisme sans l'humanisme: Michel Foucault et la philosophie du libre marché, 1976-1979». En ZAMORA, Daniel (dir.). *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*, Editions Aden, Bruselas, 2014, 37-86.

59 FOUCAULT, Michel. “Polémica, política y problematizaciones”. En FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y*

¿Acaso es Foucault un vendedor de humo? ¿Se crea, tal vez, una máscara tras la que ocultarse y escapar así de cualquier responsabilidad política o filosófica? Como Sócrates, a quien tanto se aproximara en sus últimos cursos del Collège de France, Foucault parece legarnos una tarea que compromete nuestra identidad más profunda, convirtiéndose a sí mismo en un *prósopon*⁶⁰, en un personaje que, precisamente por su indefinición, nos permite ocupar su lugar para ejercer desde ahí la tarea del pensar.

Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de cómo se piensa y percibir distinto de cómo se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando. Quizá se me diga que estos juegos con uno mismo deben quedar entre bastidores, y que, en el mejor de los casos, forman parte de esos trabajos de preparación que se desvanecen por sí solos cuando han logrado sus efectos. Pero ¿qué es la filosofía hoy –quiero decir la actividad filosófica- si no el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo? ¿Y si no consiste, en vez de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar distinto?

MICHEL FOUCAULT, *Historia de la sexualidad*⁶¹

hermenéutica, 355.

60 Así define Pierre Hadot a Sócrates: “Porque él mismo estaba enmascarado, Sócrates se ha convertido en el *prósopon*, la máscara, de personalidades que han tenido necesidad de abrigarse tras él. Les ha dado a la vez la idea de enmascararse y esa otra de tomar como máscara la ironía socrática. Hay ahí un fenómeno extremadamente complejo por sus implicaciones literarias, pedagógicas y psicológicas”. HADOT, Pierre. *Eloge de Socrate*, 13. [Traducción propia]

61 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, 12.

Bibliografía

- ARISTÓTELES. *Política*, I, 11, 1259^a. Trad. Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- CAPELLETTI, Ángel (introducción, traducción y notas). *Los estoicos antiguos. Fragmentos*. Gredos, Madrid, 2002.
- COUZENS, David (comp.). *Foucault*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1995, 125-138.
- DROIT, Rogel-Pol. *La filosofía no da la felicidad... Ni falta que le hace*. Trad. Núria Petit Fontserè. Paidós, Barcelona, 2016.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*, Flammarion, París, 1991.
- FLYNN, Thomas, «Foucault as parrhesiast: his last course at the Collège de France». En BERNAUER, James (ed.), *The Final Foucault*, MIT Press, Cambridge, Massachussets, 1988, 102-118.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Trad. Martí Soler. Siglo XXI Editores, Madrid, 1993.
- FOUCAULT, Michel. *Un diálogo sobre el poder*. Trad. Miguel Morey. Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la ilustración?». En *Estética, ética y hermenéutica*. Trad. Ángel Gabilondo Pujol. Paidós, Barcelona, 1999, 335-352.
- FOUCAULT, Michel. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad». En *Estética, ética y hermenéutica*. Trad. Ángel Gabilondo Pujol. Paidós, Barcelona, 1999, 393-415.
- FOUCAULT, Michel. «Los intelectuales y el poder». Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela. En FOUCAULT, Michel. *Estrategias de poder*. Paidós, Barcelona, 1999, 105-115.
- FOUCAULT, Michel. «Interview avec Michel Foucault». En *Dits et Écrits*, vol. I. Gallimard, París, 2001, 679-690.
- FOUCAULT, Michel. «L'intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier». En FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits*, vol. I, Gallimard, París, 2001, 1289-1291.
- FOUCAULT, Michel. «La fonction politique de l'intellectuel». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, vol. II. Gallimard, París, 2001, 109-114.
- FOUCAULT, Michel. «La scène de la philosophie». En FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*, vol. II. Gallimard, París, 2001, 571-595.

- FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières ?». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, vol. 2. Gallimard, París, 2001, 1498-1507.
- FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Gallimard-Seuil, París, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*. Seuil-Gallimard, París, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*. Seuil-Gallimard, París, 2014.
- FUENTES MEGÍAS, Fernando. «La sabiduría en un fragmento. La función psicagógica de aforismos, máximas, sentencias y citas en la Filosofía como forma de vida». En *Miscelánea Comillas*, nº 143 (73), Julio-Diciembre de 2015, 403-446.
- FUENTES MEGÍAS, Fernando. *Una educación filosófica. Arte de vivir, experiencia y educación*. Tesis para optar al Grado de Doctor en Pedagogía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense de Madrid, 2015.
- HABERMAS, Jürgen. «La flecha en el corazón del presente». Trad. Ramón García Cotarelo. En *Ensayos políticos*, Península, Barcelona, 1988, 138-146.
- HADOT, Pierre. *Eloge de Socrate*. Éditions Allia, París, 1999.
- HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Trad. Eliane Cazeneuve Tapie Isoard. FCE, Madrid, 1998.
- HESÍODO. *Teogonía*. Trad. Aurelio Pérez Jiménez. En Hesíodo, *Obras y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1997.
- JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates*. Trad. José Antonio Caballero López. Alianza Editorial, Madrid, 2009.
- LUCIANO DE SAMÓSATA. *El banquete o los lapitas*. Trad. Andrés Espinosa Alarcón. En LUCIANO DE SAMÓSATA. *Obras*, vol. I. Gredos, Madrid, 2002, 124-145.
- LUCIANO DE SAMÓSATA. *El pescador o los resucitados*. Trad. José Luis Navarro González. En LUCIANO DE SAMÓSATA. *Obras*, vol. II, Gredos, Madrid, 2002, 54-89.
- MANDOSIO, Jean-Marc. *Longévité d'une imposture. Michel Foucault*. Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, París, 2010.
- MARROU, Henri I. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Trad. Yago Barja de Quiroga. Akal, Madrid, 2004.
- MENSA VALLS, Jaume. «Platón y Sócrates, psicagogos». En Revista *Áperion*, nº 1, 2014, 242-268.

- NEHAMAS, Alexander. *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*. Pre-Textos, Valencia, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Trad. Germán Cano. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999.
- PLATÓN. *Teeteto*. Trad. José Antonio Míguez. En PLATÓN. *Obras completas*. Aguilar, Madrid, 1993.
- PLATÓN. *Defensa de Sócrates*. Trad. Francisco García Yagüe. En PLATÓN. *Obras completas*. Aguilar, Madrid, 1993.
- PLATÓN. *Banquete*. Trad. Luis Gil. En PLATÓN. *Obras completas*. Aguilar, Madrid, 1993.
- PLATÓN. *Fedro*. Trad. María Araújo. En PLATÓN. *Obras completas*. Aguilar, Madrid, 1993.
- SÉNECA. *Epístolas morales a Lucilio*. Trad. Ismael Roca Meliá. Gredos, Madrid, 2000.
- SNELL, Bruno, *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, traducción de J. Fontcuberta, Acantilado, Barcelona, 2007.
- ZAMORA, Daniel (dir.). *Critiquer Foucault. Les années 1980 et la tentation néolibérale*. Editions Aden, Bruselas, 2014.