

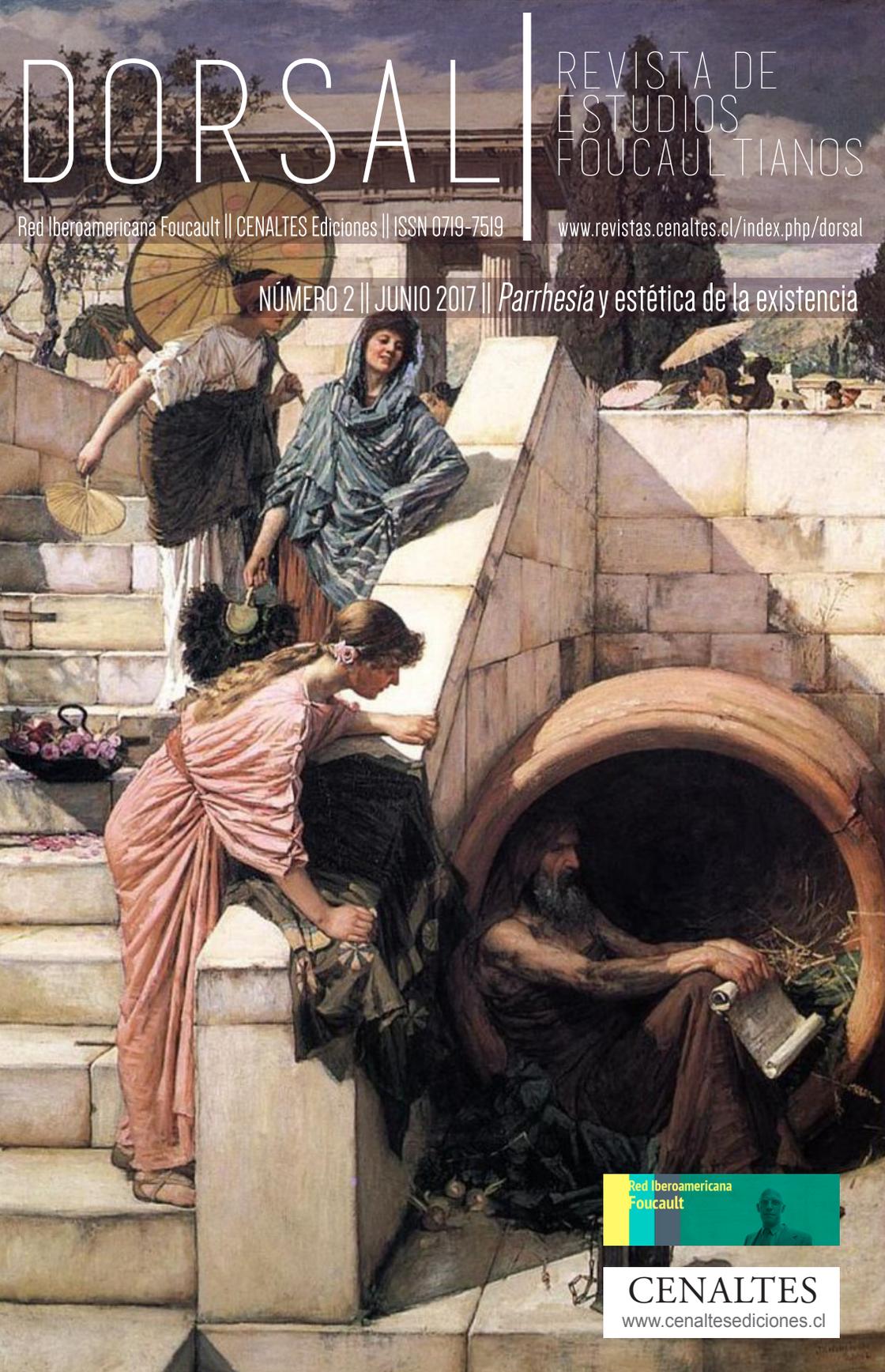
DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Red Iberoamericana Foucault || CENALTES Ediciones || ISSN 0719-7519

www.revistas.cenalt.es.cl/index.php/dorsal

NÚMERO 2 || JUNIO 2017 || *Parrhesía* y estética de la existencia



Red Iberoamericana
Foucault



CENALTES

www.cenalt.es.ediciones.cl

DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Parrhesía y estética de la existencia
Número 2, junio de 2017

DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Parrhesía y estética de la existencia
Número 2, junio de 2017

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos es una publicación de carácter semestral asociada a la Red Iberoamericana Foucault.

ISSN: 0719-7519

<http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal/>

Red Iberoamericana Foucault

Cenalt Ediciones EIRL

Viña del Mar, junio 2017

Director: Rodrigo Castro Orellana [rodrigocastro@filos.ucm.es]

Editor: Emmanuel Chamorro Sánchez [emmchamo@ucm.es]

Contacto: dorsal@iberofoucault.org

Comité Editorial:

Víctor Berríos, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

Judith Butler, University of California, Berkeley, Estados Unidos

Alberto Castrillón, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Edgardo Castro, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Ernani Chaves, Universidade Federal do Pará, Brasil

Sandro Chignola, Università di Padova, Italia

Richard Cleminson, University of Leeds, Reino Unido

Alberto Constante, Universidad Nacional Autónoma, México

Joaquín Fortanet, Universidad de Zaragoza, España

Thomas Lemke, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Alemania

Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España

Pablo López, Universidad de Zaragoza, España

Sverre Raffnsøe, Copenhagen Business School, Denmark

Judith Revel, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Francia

Antonio Rivera, Universidad Complutense de Madrid, España

Adán Salinas Araya, Universidad Complutense de Madrid, España

Francisco Vázquez, Universidad de Cádiz, España

Eugenia Vilela, Universidad de Porto, Portugal

Jose Luis Villacañas, Universidad Complutense de Madrid, España

RED IBEROAMERICANA FOUCAULT

www.iberofoucault.org

CENALTES EDICIONES

www.cenaltosediciones.cl

Edita: Red Iberoamericana Foucault [www.iberofoucault.org]

Publica: Cenaltés Ediciones EIRL [www.cenaltosediciones.cl]

Colabora: Universidad Complutense de Madrid - Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento [www.ucm.es/historia-filosofia]

Redacción del Call For Papers: Juan Horacio de Freitas

Diseño y maquetación: Emmanuel Chamorro Sánchez

Imagen de portada y contraportada: *Diógenes*, óleo sobre tela de John William Waterhouse, 1882.

Las opiniones contenidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento de CENALTES Ediciones.

DORSAL. Revista de Estudios Foucaultianos publicada por CENALTES ediciones se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

Se autoriza la reproducción y distribución de su contenido mencionando a los autores y a la revista.

Se autorizan las traducciones mencionando la fuente original, bajo previa autorización de los autores.

Se autoriza el depósito en repositorios institucionales.

Se autoriza a los autores a incluir los artículos en libros recopilatorios posteriores, de un solo autor y mencionando su publicación original en *DORSAL*.

Se permite la reproducción e impresión por terceros con fines no comerciales.



DORSAL provee acceso abierto e inmediato a todo el contenido mediante su Plataforma OJS en <http://revistas.cenaltés.cl/index.php/dorsal>

Se pueden cosechar los metadatos de todos los números en formato OAI-PMH en <http://revistas.cenaltés.cl/index.php/index/oai>

Ejemplo de citación:

Álvarez Yagüez, Jorge. «La parrésia en el marco de la obra foucaultiana. Verdad y filosofía». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº2, 2017, 11-31.

ÍNDICE

I ARTÍCULOS

La parrésia en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía

The parrésia in the framework of the Foucaultian work: Truth and philosophy

Jorge Álvarez Yagüez.....11

Statues visibles de la vérité: L'askésis corporelle entre éthique et politique

Visible statues of truth: Bodily askesis between ethics and politics

Daniele Lorenzini33

La interpretación foucaultiana de la figura de Sócrates en la producción de la parrésia

The Foucauldian interpretation of the figure of Socrates in the production of the parrhesia

Marcelo Raffin49

Cinismo y analítica del poder: el inicio de una inquietud foucaultiana

Cynicism and analytics of power: the origins of a Foucauldian concern

Juan Horacio de Freitas67

Michel Foucault, el placer del otro y la estética de la existencia

Michel Foucault, the pleasure of the other and the aesthetics of existence

Fernando Sánchez-Ávila81

El último Foucault: entre la modernidad y las prácticas de existencia

The last Foucault: between modernity and practices of existence

Claudia Zorrilla111

Agencia y "técnicas de sí": apuntes sobre la virtud en Foucault

Agency and "technologies of the Self": notes on Foucault's virtue

Remedios Bravo Reyes129

Da estética da existência à parrésia cínica: arte e resistência em "a dor" de Marguerite Duras

From the aesthetics of existence to cynical parrhesia: "The pain" of Marguerite Duras

Stela Maris da Silva153

Bíos y parrhesía desde la "piedra de toque"

Bios and parrhesia from the "touchstone"

Ricardo J. Jiménez Rodríguez.....173

Filósofos, psicagogos, parresiastas... ¿impostores?

Philosophers, psychagogues, parrhesiasts... deceivers?

Fernando Fuentes Megías195

La práctica de la escritura en Foucault: literatura, locura, muerte y escritura de sí

The practice of writing in Foucault: literature, madness, death and self-writing

Marina Aguilar Salinas219

Hacia un nuevo diálogo entre Foucault y el psicoanálisis: parrhesía, transferencia y emancipación

Towards a new dialogue between Foucault and psychoanalysis: Parrhesia, transference and emancipation

Ramón Chaverry Soto.....245

El silencio de los dioses, la palabra de los hombres: fundamentos de la democracia ateniense

The silence of gods, the speech of men: The foundation of Athenian democracy

Aitor Alzola Molina263

II MATERIALES

Pensar como perros: Foucault y los Cínicos

Thinking like dogs: Foucault and the Cynics

Diogo Sardinha..... 283

Foucault sobre ética y subjetividad: ‘cuidado de sí’ y ‘estética de la existencia’

Foucault on Ethics and Subjectivity: ‘Care of the Self’ and ‘Aesthetics of Existence’

Daniel Smith..... 301

III RESEÑAS

La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France (1972-1973), Michel Foucault

Miguel Savransky.....325

¿Qué hacen los hombres juntos?, Michel Foucault

Ana Velasco Lázaro.....331

Ley y ser: Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984), Marco Díaz Marsá

Sara Ferreiro Lago.....333

Néolibéralisme(s). Une archéologie intellectuelle, Serge Audier

Luis Diego Fernández.....339

Oeuvres, 2 vols., Michel Foucault

Edgardo Castro.....342

IV ANEXOS

Enlaces de interés sobre Dorsal.....347

Información de la Red Iberoamericana Foucault.....347

Call For papers. *Dorsal*, número 3: “Gobierno, hegemonía y regímenes de verdad”.....348

Novedades en la Red Iberoamericana Foucault.....350

Invitación a participar en el V Congreso Internacional *La actualidad de Michel Foucault*.....351

Novedades en CENALTES.....352

Evaladores/as del número 2 de *Dorsal*.....353

I

ARTÍCULOS

La parrêsia en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía

*The parrêsia in the framework of the
Foucaultian work: Truth and philosophy*

Jorge Álvarez Yagüez

Investigador independiente
unootrootroyotro@gmail.com

Resumen: La investigación foucaultiana sobre la parrêsia cobra perspectiva y claridad si se inscribe en el proyecto de fondo al que finalmente responde toda la obra del pensador francés: el de una larga pesquisa acerca de la verdad, tomada en su sentido pragmático, esto es, en sus nexos y efectos respecto de los sujetos, los discursos y el poder. Foucault no se habría planteado sino la vieja cuestión de la filosofía, la de la verdad, que aborda de una manera totalmente nueva

Palabras clave: Parrêsia, verdad, subjetividad, poder

Abstract: Foucault's research on the parrhesia takes perspective and clarity if it is located in the fundamental project that finally defines the whole work of the French thinker: a long search about the truth, taken in its pragmatic sense, that is, in their nexus and effects on subjects, speeches and power. Foucault would have thought the old question of philosophy, that of truth, which he addresses in a totally new way.

Keywords: Parrhesia, truth, subjectivity, power.

Fecha de recepción: 28/01/2017. Fecha de aceptación: 20/05/2017.

Jorge Álvarez Yagüez, es doctor en filosofía, investigador independiente; entre sus trabajos ha dedicado especial atención a Foucault en diversos libros: *Michel Foucault, Verdad, poder y subjetividad*, Madrid, Ediciones Pedagógicas, 1995, 2006; *El último Foucault*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2013; es editor de Michel Foucault, *La ética del pensamiento*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015 y Michel Foucault, *Historia política de la verdad. Breviarios de los cursos del Collège de France*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016.

Este texto es una versión solo un poco modificada de una parte del estudio introductorio a una edición especial de la conferencia de Foucault en mayo de 1982 en la Universidad de Grenoble sobre la parrêsia, que aparecerá próximamente: FOUCAULT, Michel. *La parrêsia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017.

Verdad, Poder y Subjetividad

*Parrésia*¹ es un término griego que aparece en la literatura por vez primera con Eurípides y que significa hablar franco, libre, sin reservas, decir veraz². En griego *pan* significa todo y *résis*, *rêma* discurso, declaración. En latín esta palabra se vertía sencillamente por *libertas*, o también *oratio libera*. Existe el término español “parresia” pero con un significado ya distinto que posiblemente apunte hacia una corrupción de su sentido originario. El DRAE nos dice que es una forma retórica definida por la: “Apariencia de que se habla audaz y libremente al decir cosas, aparentemente ofensivas, y en realidad gratas o halagüeñas para aquel a quien se le dicen”. Entre el sentido griego originario y el español casi podría decirse que hay un cambio de un polo a su contrario, porque si había algo opuesto primitivamente a la *parrésia* era la *adulación*, que comportaba una subordinación al poderoso, todo lo contrario a la libertad y al habla veraz. De la *parrésia* griega en el español *parresia* solo ha quedado la apariencia. La *parrésia* implicaba un compromiso del sujeto con su decir, que a menudo implicaba un cierto peligro, pues su veracidad no dependía de poder alguno, era libre. Ello, lógicamente, comportaba cierto coraje, todo un determinado *êthos* o carácter. Esta especial unión del sujeto y el decir verdadero, de sujeto y verdad, tuvo su primera irrupción con la democracia griega, en el terreno de la *pólis*; pero no sería su ámbito exclusivo, también lo sería el ámbito ético, el de las relaciones individuales, e iría pasando por distintos espacios, de la asamblea democrática al consejo del tirano y, ya en el mundo cristiano, adquiriría una especial modulación en las formas de la dirección de conciencia y en la confesión. Su trayectoria y formas más o menos modificadas es larga, y puede seguirse cierto rastro en la modernidad e incluso en época contemporánea.

Foucault dedicó una gran atención a la *parrésia*; fue una cuestión absolutamente central en sus últimos años. Se ocupó de ella en algunas lecciones de su curso en el *Collège de France*, *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982), y a ella están dedicados los cursos de los dos años siguientes, los últimos que impartió, el de 1982-1983, *El gobierno de sí y de los otros*, y el de 1984 significativamente titulado *El coraje de la verdad*. Además, le dedicó un seminario en Berkeley, en 1983, en relación con la obra de Eurípides, publicado luego con el título de *Discurso y verdad*, y, antes, una conferencia en Grenoble (mayo de 1982) y parte de un seminario en Toronto (junio 1982)³.

Esta intensa atención al fenómeno de la *parrésia* no debiera sorprender dado el

1 En la transcripción de los términos griegos seguimos la pauta de la mayoría de los helenistas con alguna simplificación: no introducimos los acentos circunflejos, el que aparece como tal sólo indica que la vocal que lo porta es larga.

2 Así es traducida en distintas lenguas: en inglés *free-speech*, en alemán *Freimütigkeit*, y en francés *franc-parler*. FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité*. París, Vrin, 2016, 79.

3 Acaba de publicarse por primera vez en texto ese seminario y el ciclo de conferencias impartidos en Toronto: FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*. París, Vrin, 2017. A la parrésia se le dedica la tercera y cuarta sesión del seminario, 225-288. La conferencia de Grenoble fue compendiada en: FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, y, como indicamos, es objeto ahora de una edición aparte: FOUCAULT, Michel. *La parrésia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017.

recorrido de la obra foucaultiana. La *parrésia* suponía un juego entre tres nociones centrales como *sujeto*, *verdad* y *gobierno* de sí o (y) de otros, un juego que ocupó de distintas maneras a Foucault toda su vida. No siempre formulado del mismo modo, ciertamente, ni bajo los mismos enfoques, pero, en definitiva, ese fue siempre el núcleo de su trabajo. Esos tres elementos estructuraban su concepto de *experiencia*. El trabajo foucaultiano fue, en cierto modo, el de un *etnólogo de nuestra cultura*⁴, de la que hizo varias calas sobre aspectos cruciales que terminaban por definirla, calas que tenían por foco una *experiencia* determinada: la que se había hecho de la locura a partir de un periodo que va del s. XVI a los inicios del XIX, la experiencia de la prisión o de la delincuencia, de la enfermedad, de la sexualidad.

El concepto de *experiencia*, muy utilizado por él en el comienzo de lo que denominaba su obra arqueológica, esto es, a partir de la *Historia de la locura*, fue sin embargo solo parcialmente teorizado hacia el final de su vida. Foucault distanció todo lo posible su concepto de experiencia del enfoque fenomenológico que era frecuente en el contexto de los cincuenta y sesenta, por eso en él no remite a la conciencia de un sujeto individual y sus condiciones transcendentales, sino a todo un dispositivo histórico o conjunto de mecanismos discursivos y no discursivos, en buena medida de carácter externo, que son los que *constituyen* un *objeto*, lo realzan, lo *problematizan*, y definen la posición de los *sujetos* frente a él. No parte, entonces, este concepto de experiencia de un *sujeto* ya dado, cuya conciencia se confronta con un *objeto* igualmente dado, pudiendo ambos estar sometidos a una mayor o menos influencia de determinadas condiciones culturales o históricas. Tanto objeto como sujeto son constituidos y relacionados, no elementos dados de partida. Tres serían los ejes principales que configurarían el conjunto:

1. Una serie de saberes, vehiculados por *prácticas discursivas* de rango epistemológico diverso (científicas o no), pero en los que el objetivo de *verdad* es crucial, por eso Foucault hablaba finalmente de *prácticas de veridicción*, esto es, prácticas que se proponen establecer, afirmar la verdad de su objeto, de aquello hacia lo que se dirigen.
2. El eje del *poder*. Foucault en algunos textos lo denomina eje *normativo*. En él se establecerían una serie de pautas de conducta, formas de proceder por parte del objeto-sujeto y frente a él, por ejemplo, por parte de y frente al loco o al desviado.
3. Y, por último, un tercer eje sería el constituido por prácticas del sujeto *respecto a sí* mismo, lo que se domina como *prácticas de subjetivación*, formas de subjetividad inducidas por procedimientos que el sujeto opera sobre sí. Eje, pues, del *saber*, del *poder* y de la *subjetividad*. Ellos son los que definen una determinada experiencia. Respecto a cada uno de ellos la obra de Foucault habría operado *desplazamientos teóricos* importantes. Así, en el eje del saber, no se trataría

4 Entrevista con P. Caruso, 1967, en FOUCAULT, Michel. *Dis et écrits*, t. 1. París, Gallimard, 1994, 612-613.

de situarse en el campo de la historia del conocimiento, de establecer las teorías que progresivamente habrían acertado en la penetración de su objeto, el progreso científico relativo a un objeto determinado, y evaluar tal conocimiento, real o pretendido, someterlo a un juicio de verdad o falsedad a la luz de nuestras teorías actuales. No es esta la manera de hacer foucaultiana. Por el contrario, se trataría de situarse en el espacio de los saberes con toda su diversidad epistemológica, y analizarlos en función de las prácticas discursivas que recorren de diversos modos su objeto, prácticas que someten a su objeto a la regla de la verdad o falsedad, a prácticas de veridicción.

En cuanto al segundo eje, el de la normatividad o el poder. Ahí el desplazamiento operado consistiría en dejar de analizar las normas en términos de valores y su aceptabilidad mayor o menor, y pasar a comprenderlas como técnicas de poder, y encuadrarlas en el ámbito general de las formas de gobierno de los individuos, entendiéndolo por ello formas de conducir su conducta, de lograr que sus decisiones sean las que se pretenden, de que elijan un determinado comportamiento en un campo de cierta libertad, sujetos sometidos a prácticas de gubernamentalidad.

Y, por último, respecto al eje relativo a la subjetividad, no se trataría de hacer análisis en términos de una teoría del sujeto, sino de seguir las prácticas que los sujetos se aplican a sí mismos y configuran de ese modo su subjetividad, establecen una especie de gobierno de sí, prácticas mediadas por otros, ciertamente, prácticas de subjetivación.

Así resume Foucault estos tres desplazamientos teóricos:

Sustituir la historia de los conocimientos por el análisis histórico de las formas de veridicción, sustituir la historia de las dominaciones por el análisis de los procedimientos de la gubernamentalidad, sustituir la teoría del sujeto o la historia de la subjetividad por el análisis histórico de la pragmática de sí y de las formas que ha tomado, he ahí las diferentes vías de acceso por las cuales he intentado delimitar un poco la posibilidad de una historia de lo que se podría llamar las «experiencias». Experiencia de la locura, experiencia de la enfermedad, experiencia de la criminalidad y experiencia de la sexualidad, en tanto que focos de experiencia que son, creo, importantes en nuestra cultura.⁵

El dominio en el que procede este análisis es, pues, el de las prácticas: de veridicción, de gubernamentalidad, de subjetivación. El método seguido opera una especie de rebaja respecto de lo que podría llamarse teoría, o de cierto nivel de abstracción, no pretende, ni parte de, una teoría del conocimiento, del poder o del sujeto, sino que opera analíticamente, y no tanto al nivel macro de grandes entramados o

5 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-83*. París, Gallimard-Seuil, 2008, 7 y 41-42. Ver también: FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*. París, Gallimard, Seuil, 2009, 10; *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*. París, Gallimard-Seuil, 2012, 12 y ss. *L'usage des plaisirs, histoire de la sexualité*, París, Gallimard, 1984, 12.

constructos teóricos y abstractos como al nivel micro y concreto de las prácticas⁶. Es importante tener muy presente que ninguno de esos ejes opera aisladamente respecto de los otros, que entre ellos se da una interrelación constante. No es separable, pues, el eje del saber del eje del poder, ni este de aquél, ni ninguno de ellos de las prácticas de subjetivación, de este dominio que otras veces se ha denominado el propio del *éthos*.⁷ Se evitarán errores de bulto si uno se atiene a esta elemental regla, pues, de lo contrario, se acaba por postular una ética foucaultiana olvidada de las cuestiones del poder, y cosas por el estilo. No ocurre simplemente que un eje interfiera en otro, sino que la operatividad de uno requiere de la del otro. No podrían ejercerse prácticas de gobierno de las conductas sin el uso de determinados saberes, sin el recurso a prácticas discursivas y de veridicción. A su vez, las prácticas discursivas necesitan a menudo del auxilio de prácticas de gobierno para su eficacia, para, por ejemplo, la extracción de un determinado saber acerca de los individuos desviados, locos, enfermos. En fin, la operatividad de un poder, de las prácticas de gobierno de los otros siempre comporta una determinada manera por parte de los sujetos de conducirse respecto de sí mismos. Interrelación y cruce continuo, pero también no reductibilidad de un eje a otro,⁸ no quedan los saberes, en definitiva, explicados por el poder, y su naturaleza entendida ya como una máscara o como mero utensilio; la verdad no es simplemente una artimaña de estos mecanismos de dominación, ni estos simples derivaciones de aquellos, o el sujeto mero resultado de ambos sin capacidad de cierta autonomía y acción.

Por esto, no es menos importante considerar que los efectos generados por cada eje se cruzan y fusionan, esto es, no se siguen meramente efectos de saber del eje de las prácticas discursivas, y efectos de poder del eje de las prácticas normativas, etc., sino que las prácticas de poder generan efectos de saber, y estas de poder, y ambas de subjetividad, etc.

Ahora bien, como reconoce Foucault en varios lugares⁹, si es cierto que una experiencia ha de atender a esos tres ejes, no en todas sus obras estos han tenido el mismo relieve y se les ha prestado la misma atención. Incluso, en algún caso, solo un eje es el tematizado. Es esto lo que ocurre con esa obra tan singular en la producción de su autor como es *Las palabras y las cosas*, obra en la que se estudiaba la estructura epistémica que sostenía tres disciplinas como la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas en los siglos XVII y XVIII, y la que sostenía la filología, la biología y economía del XIX. En ella el único eje atendido era el discursivo, el de los saberes. Si se toma *Vigilar y castigar*, donde se seguía el

6 Recuérdese cuando en *La voluntad de saber* oponía una analítica del poder a una teoría del poder. FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir, histoire de la sexualité*, París, Gallimard, 1976, 109.

7 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, 42.

8 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, 10.

9 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, 5-6. FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs, histoire de la sexualité*, 10. FOUCAULT, Michel. *Dis et écrits*, t. IV, 581.

conjunto diverso de técnicas disciplinarias respecto a las que se acabaría definiendo la prisión como la institución principal de castigo desde el XIX en adelante, el eje principal era el de la normatividad, el de las prácticas de poder, de la inducción de determinadas conductas. Ciertamente, aquí ya no era este el único eje, pues son muchas las observaciones e indicaciones respecto a lo que son las prácticas discursivas, los saberes que se entremezclaban con esas técnicas disciplinarias, sin cuya trama no podría entenderse el nacimiento de las ciencias humanas. En fin, en su *Historia de la sexualidad*, muy en particular sus dos últimos volúmenes, sería sobre todo el tercer eje, el de las prácticas sobre sí, del sujeto sobre sí mismo el centro de atención. Sin que, una vez más, no se consideraran aquí y allá prácticas de poder y de saber.

Acaso sea su imponente primera obra arqueológica, la que fue resultado de su investigación doctoral, la *Historia de la locura*, la más completa en este aspecto, aquella en que esos tres ejes son atendidos: el relativo a los mecanismos de poder, las prácticas del encierro, las técnicas de tratamiento del loco, la normatividad también respecto a los situados al otro lado de la institución de encierro, los caracterizados como “normales”; los procedimientos de subjetivación dirigidos especialmente al loco no sin considerar cómo quedaba respecto a él configurada la subjetividad normal; en fin, la discursividad, los saberes que acompañaban a, y emergían de, todo ese abigarrado conjunto de prácticas.

A tenor de todo esto, quedaría como insostenible por más tiempo esa interpretación tan usual de un primer Foucault discursivista, solo concernido por las estructuras y formas discursivas, un segundo absorbido en la cuestión del poder y un tercero que habría dejado atrás todo esto para dedicarse a la cuestión de la subjetividad, que entonces, quedaría separada de todo lo anterior. Los tres ejes son inseparables, por mucho que en un momento se atienda más a uno que a otro. La subjetividad no sólo no queda relegada a un final pues el interés en las otras cuestiones conduce a este como a su fin. Tenía razón Foucault cuando en su último periodo declaraba “no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación”¹⁰. Lo que interesaba a Foucault de las prácticas discursivas, de las técnicas de poder era, en definitiva, qué tipo de sujetos y subjetividades conformaban, no eran ellas elementos que tuviesen finalidad en sí mismos.

1. Sujeto y verdad

Decíamos que la investigación foucaultiana consiste en un análisis de un conjunto de experiencias significativas de nuestra cultura, ahora bien, no dejemos de llamar la atención sobre un punto esencial, a saber: todas esas experiencias tienen un denominador común, no son tan diversas como parecen, pues en todas ellas el referente es el mismo, el *sujeto*, lo que en cada momento se constituye como tal,

10 FOUCAULT, Michel. «El sujeto y el poder», en FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento*, 319. No habría que añadir que esto no significaba retorno alguno a la filosofía del sujeto si no fuera por tanta lectura que creía poder reprocharle esto a Foucault: ver «Subjetividad y verdad». En FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento*, 143-146.

el hombre loco, el hombre enfermo, delincuente, definido por una sexualidad, o, ya en el plano estrictamente discursivo, el sujeto que habla, vive y trabaja, tal como nos los ofrecen la filología, la biología y la economía. Dado que el objeto de estas experiencias es el sujeto mismo, el área general en que se mueven los trabajos foucaultianos es el de las ciencias humanas, más particularmente el subsuelo de estas, el área de su genealogía.

Reparemos también en un punto capital: la centralidad del elemento *verdad* en todo esto, de las prácticas de veridicción. Diría que si hay un punto en el que Foucault trató de aunar esas otras dimensiones era este, la clave, por tanto, de todo su amplio trabajo. Al fin, de lo que trata cada una de esas experiencias es de la apropiación por parte de las prácticas de veridicción, de las reglas de lo verdadero y de lo falso, de los juegos de verdad —por emplear los distintos términos foucaultianos—, de un objeto determinado que es al tiempo sujeto, del hombre.

En la experiencia de la locura de lo que se trataba finalmente era de la *verdad* del loco. Bien entendido, no de saber acerca de qué teoría era definitivamente la verdadera, la que habría acabado por adquirir el rango de ciencia, sino de cómo un discurso determinado, caracterizado por su misión de verdad como es el de la psiquiatría terminaba por ocupar el lugar central en nuestra relación con la locura; de lo que se trataba era de saber qué dispositivo o conjunto de mecanismos, de prácticas, condujeron a este punto; cómo, finalmente, lo importante era determinar la verdad del loco y que este la reconociese como tal, reconociese en sí su verdad. ¿Qué prácticas de poder, de discurso, qué técnicas de disciplina, de inducción a que el sujeto loco obrase respecto de sí, terminaron por hacer de la relación entre un sujeto y su verdad el núcleo de nuestra experiencia con la locura? ¿Y no era esto de lo que trataba realmente la *Historia de la sexualidad*, de destacar la relevancia absoluta de la relación *sujeto-verdad* en la configuración de esta experiencia, de mostrar cómo el saber la verdad acerca del sexo, que sería finalmente la verdad *tout court* del propio individuo, era lo fundamental en nuestra relación respecto a él, que nuestra conducta estaría determinada por esa verdad, y a ella habríamos de ser fieles, permanecer ligados como a nuestra auténtica identidad? El sujeto y su verdad es lo que ahí estaba en juego. Y así podríamos seguir respecto de la enfermedad en el nacimiento de la clínica, respecto de la delincuencia en el nacimiento de la prisión.¹¹ Lo que a través de todas sus investigaciones Foucault nos ha presentado es el lugar especial que la verdad juega en nuestra cultura. De ahí que si antes hablábamos de una etnología de nuestra cultura, ahora habría que hacerlo de “una etnología del decir verdad”¹².

Según esto, la formulación de los tres ejes configuradores de una experiencia sería: *Verdad-Poder-Subjetividad*. Más atrás señalamos que era hacia este tercer polo

11 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, 5.

12 FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*. University of Chicago, Press U. de Louvain, 2012, 3.

hacia el que en realidad iba dirigido todo el interés de Foucault, y en efecto así es, sin embargo lo que siempre le preocupó en la constitución de los sujetos y las subjetividades era lo que la *verdad* hacía de ellos. Y puesto que era insoslayable el eje del poder, lo que trataba de focalizar en él era su imprescindible unión a prácticas de veridicción. Por eso, bien pudiera compendiarse todo el trabajo foucaultiano como una *historia política de la verdad* o «historia política de las veridicciones»¹³.

2. Genealogía y filosofía

Ese fue su modo de plantearse la más vieja pregunta de la filosofía, la pregunta por la verdad. En ello ha consistido toda su maravillosa originalidad. Eso, por otra parte, es lo que hacía un trabajo, realizado casi en su totalidad en el territorio de la *historia*, una obra hondamente *filosófica*. Foucault no se interesó por la verdad al modo en que lo hacía la teoría del conocimiento, al modo como tradicionalmente lo ha planteado la filosofía. Su problemática no era saber acerca de cuáles son las condiciones internas que definen a una proposición como verdadera, o cuales son los métodos seguros para su hallazgo, los modos de obtener certeza, qué discursos no pueden alcanzar el rango de verdad, etc. Tampoco era su enfoque el de averiguar cuál es la relación ontológica del ser con respecto a la verdad, y de esta con la libertad. Ni siquiera el preguntarse por todo aquello que de inconfesable se oculta en la proposición admitida como verdadera, que no la hace sino una mentira irrefutable, la necesidad de esta para el ser que se sitúa de un modo determinado ante la vida. No era su enfoque de la verdad el cartesiano, el heideggeriano, ni siquiera exactamente el nietzscheano, por usar unas denominaciones meramente indicativas, aun cuando con este último, como luego veremos, en un determinado aspecto, tenga una mayor relación.

Podría decirse que a Foucault no le preocupa el enfoque semántico o sintáctico de la verdad, sino el *pragmático*¹⁴, pero tomando este último término en un sentido mucho más amplio que el habitual en la lingüística, pues aquí no importa la relación contexto-significado, sino aquello que las palabras hacen. No las condiciones internas o formales del discurso, sino el hecho discursivo y sus efectos, su uso, su práctica¹⁵; aquello que define la posición del sujeto que lo emite, los discursos que excluye, los efectos sobre un campo determinado cuando se establece, la subjetividad que genera, otras formas de relación con el objeto que quedan cerradas. ¿Por qué, en su relación con el sexo, Occidente genera una

13 FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*, 9.

14 "Tiene absoluta razón cuando dice que ahora utilizo la palabra pragmática para caracterizar lo que hago. No utilizaba este término antes, pero creo que, si tuviera que morir en treinta segundos y decir exactamente lo que he hecho en mi vida, diría que he intentado hacer una historia pragmática de los discursos verdaderos, una historia pragmática de la verdad". FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*, 277-278.

15 Se entiende aquí, entonces, por pragmática algo más amplio que lo que se formula habitualmente, como por ejemplo en Austin o Searle. Con respecto a la *parrésia* Foucault nos dirá que se trata más que de una pragmática del discurso, de una "dramática del discurso". FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, 66. Ver también FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*, 275-277.

scientia sexualis y no un *ars amatoria*?, ¿qué consecuencias ha tenido en nuestro sistema de derecho la introducción de los discursos de verdad?, ¿cómo sucede la colonización del sistema judicial por expertos en la psique?, ¿por qué termina por prevalecer la verdad de lo que se presenta como naturaleza del sujeto sobre el hecho cometido¹⁶, el “individuo peligroso”, el “delincuente” por encima de su acción concreta?, ¿por qué en nuestra cultura es tan relevante que el individuo se ligue a una verdad respecto de sí mismo, examine la verdad de su naturaleza¹⁷?

Cuando Foucault se ha acercado a la constitución de ciertas disciplinas como la psiquiatría, la psicología, la sexología, la criminología o, en general, las ciencias humanas no era para declarar su no verdad, su acientificidad, su sesgo ideológico, sus deficiencias epistemológicas, por mucho que en su rica investigación histórica alguien pudiera extraer muchos elementos que integrar en un enfoque de ese tipo¹⁸. No era este, sin embargo, el planteamiento de Foucault, esto se ha confundido muchas veces. Sobre todo motivado porque su campo, el de las prácticas discursivas atravesadas por la condición de verdad, se movía en unos umbrales de bajo perfil epistemológico que hacía que sobre los saberes que allí emergían recayesen todas las sospechas. A Foucault, sin embargo, no le interesaba esa dimensión, sino el papel de esas disciplinas, en tanto que discursos de verdad, sus efectos, el cómo irrumpían en un campo y lo colonizaban, qué subjetividades se definían al apropiarse de sus objetos, tanto de parte de aquel que las producía como de aquél al que eran referidas, qué relaciones de constricción, de imposición se establecían.

Esos efectos de poder configuradores de una subjetividad dañada, de una experiencia negativa eran los que a Foucault le importaban en su pregunta por la verdad. Esa es la forma que en él tomaba la cuestión nietzscheana del precio de

16 “A partir del momento en que la práctica penal sustituye la cuestión ¿qué has hecho? por la cuestión ¿quien eres?, a partir de ese momento ustedes ven bien que la cuestión jurisdiccional del penal está a punto de transformarse o es doblada por, o eventualmente es socavada por, la cuestión de la veridicción” FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-79*, París, Gallimard, Seuil, 2004, 36.

17 FOUCAULT, Michel. «Interview de Michel Foucault». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, t. IV*. París, Gallimard, 1994, 656-657.

18 “Esta crítica política del saber (...) consiste en determinar bajo qué condiciones y con qué efectos se ejerce una veridicción, es decir, una vez más, un tipo de formulación relevante de algunas reglas de verificación y de falsación. (...) el problema no consistiría en decir, pues: mirad cómo la psiquiatría es opresiva, puesto que es falsa. No consistiría tampoco en ser un poco más sofisticado y decir: mirad cómo es opresiva puesto que es verdadera. Consistiría en decir que el problema es hacer aparecer las condiciones que han debido cumplirse para que se pueda tener sobre la locura -pero sería lo mismo sobre la delincuencia, sería lo mismo sobre el sexo-, los discursos que pueden ser verdaderos o falsos según las reglas de la medicina o de la confesión o de la psicología, poco importa, o del psicoanálisis”. FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-79*, 37-38.

Podrían multiplicarse las citas, tan solo una más:

“Digamos en una palabra que no se trata en esta filosofía crítica de una economía general de lo verdadero, sino más bien de una política histórica o de una historia política de las veridicciones.

Este es el marco general en que se sitúa – a título de ensayos, de fragmentos, tentativas más o menos abortadas- lo que he intentado hacer en diferentes dominios. No he intentado saber si el discurso de los psiquiatras era verdadero, ni el de los médicos, aunque ese problema sea completamente legítimo; no he intentado determinar a qué ideología obedecía el discurso de los criminólogos -aunque ese sea igualmente un problema interesante. El problema que he querido plantear era diferente: era interrogarme sobre las razones y las formas de la empresa de decir verdad a propósito de cosas como la locura, la enfermedad o el crimen”. FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*, 9-10.

la voluntad de verdad que había caracterizado a la cultura occidental. El intento de dar respuesta a esto ha seguido en él, sin embargo, un camino muy distinto al del genial filósofo alemán. No ha sido el de la penetración en una psicología temerosa de la vida, el de la sospecha sobre los valores ocultos tras los sistemas racionales de tal o cual filosofía, el descubrimiento del hombre que había detrás, no digamos ya de su intelección con sesgos biologists. El camino foucaultiano ha sido el del trabajo minucioso en el archivo, el de la genealogía histórica relativa a experiencias concretas, definidas, la locura, la sexualidad, la criminalidad. ¿Qué precio se ha pagado cuando un discurso de verdad como el de la psiquiatría mide nuestra relación con la locura?, ¿ha de entenderse esto simplemente en términos de liberación, como emblemáticamente se presentó la salida de los locos de su encierro confuso impulsada por Pinel en Francia, para pasar a una institución no menos de encierro pero específica y medicalizada?. ¿Cuál ha sido ese precio en la búsqueda obligada de nuestra verdad como individuos en la naturaleza de nuestro deseo sexual?, ¿qué otras posibilidades se han cerrado, qué límites se nos han impuesto?. ¿Podemos hoy siquiera imaginar ámbitos concretos de experiencia sin esa compulsión central a la verdad? ¿Cabe un trato con nosotros mismos que no sea el de la confesión? Esto es lo que habría dado el tono a nuestra cultura, de ahí la pregunta que dirige toda la obra foucaultiana: “¿qué es lo que ha hecho que toda la cultura occidental se haya puesto a girar en torno a esta obligación de verdad, que ha adquirido un montón de formas diferentes?”¹⁹.

Claro es que los efectos de la Voluntad de verdad no se producen simplemente una vez establecida, sino en su misma producción. Es sobre todo a este lado al que ha atendido Foucault, sobre cómo en el proceso de producción de la verdad acerca del individuo, el proceso de su constitución en objeto para un saber, se generan ya esos efectos relativos a su propia conformación como sujeto. El camino complejo por el que unas prácticas discursivas -siempre unidas a otras de naturaleza no discursiva- hace que un ser ingrese en un campo de conocimiento, de saber, esto es, se torne en objeto, no es un camino meramente *cognitivo* ni, por supuesto, transcurre todo él en el calmo campo de la *conciencia*, pues requiere de instrumentos, archivos, instituciones, distribución de los sujetos, y un gran número de factores materiales y sociales, y tiene como consecuencia una constitución óptica, empírica también de ese mismo objeto. Los procedimientos utilizados para extraer una verdad de aquellos individuos internados en las nuevas instituciones medicalizadas contribuían a perfilar una determinada psique en el paciente. La subjetividad del investigado no era ajena a la investigación, como no lo era el *examen en las técnicas de disciplina de una* fábrica respecto de la conducta de sus sujetos. Obtener la verdad era hacer realidad, hacerlo verdadero.

Podría decirse que aquí se da un paso más respecto a Kant, y que lo que en éste eran condiciones trascendentales de conocimiento que constituían el objeto

¹⁹ FOUCAULT, Michel. «L' éthique de souci de soi comme pratique de la liberté». En FOUCAULT, Michel. *Dis et écrits*, t. IV, 723.

conocido, que en cierto modo lo transformaban, de manera que nada podríamos saber acerca de cómo era realmente el objeto, la cosa misma, la cosa-en-sí, al margen de lo que esas condiciones le imponían, en Foucault esa transformación no sería meramente de índole, digamos, cognitiva sino una transformación real, empírica del objeto mismo. Y, por eso, aquí la cuestión, entonces, no es ya relativa a los límites de nuestro conocimiento sino a las limitaciones impuestas al propio objeto. Y si en Kant esos límites eran irrebasables a riesgo de incurrir en el discurso meramente especulativo, el discurso de la metafísica, aquí las limitaciones se nos presentan como el resultado de todo un dispositivo en el que se sitúan las prácticas de veridicción, como algo, pues, no ya natural, como a menudo aparecen, sino histórico y, en consecuencia, superables. Justamente mostrar esto sería la *función* de este especial tipo de genealogía crítica. Y ello no podría hacerse sin sacar a la luz toda el dispositivo constituyente.

Dar este paso suponía precisamente salirse por completo del modo tradicional de plantear la cuestión de la verdad; como apuntábamos, suponía salirse de todo el planteamiento de la teoría del conocimiento y de los dominios de la antropología, de la confrontación de un sujeto frente a un objeto dirimida en el plano de la conciencia, para disponer, en cambio, todos los elementos en un espacio de exterioridad y en el que no se presentan como dados sino que son constituidos en el mismo proceso en que entran en relación, y lo hacen en función de una prolijidad de factores discursivos y no discursivos. El proceso por el que el loco se ha terminado por constituir en un objeto de conocimiento no se lo debemos a un afinamiento progresivo del discurso psiquiátrico —un avance que tendría a su vez que ser explicado y no en términos antropológicos— de una voluntad cognitiva insaciable en su curiosidad, aquello que caracterizaría al hombre como ser de lógos, ni siquiera lo tendríamos que buscar tan sólo en una determinada distribución de los sistemas discursivos sino que exigiría que analizásemos, por ejemplo, la multiplicidad causal que en un momento determinado hizo que el encierro inespecífico del Hospital anterior al nacimiento del sanatorio psiquiátrico moderno se tornase insostenible, y entonces habría que estudiar desde las políticas sobre la pobreza a las medidas frente a las epidemias, o los miedos generados en la población, la situación de las familias que contaban con miembros susceptibles de encierro, los efectos del mismo encierro sobre la condición de los encerrados y la percepción social de estos, las consecuencias de la misma línea que separaba a los sujetos a un lado y a otro, los anormales y los cuerdos, en fin, tendríamos que examinar los poderes concedidos en estas instituciones a esa figura especial que va a ser el médico, el espacio moralizante en el que se dispone el tratamiento, el nuevo estatuto jurídico del ahora catalogado como enfermo, etc. Al hilo de ello veríamos perfilarse un sujeto de conocimiento, y un objeto que se presenta preparado y dispuesto para aquél²⁰. Toda esa ingente labor

20 “La cuestión es determinar lo que debe ser el sujeto, a qué condiciones está sometido, qué estatuto debe tener, qué posición debe ocupar en lo real o en lo imaginario, para devenir sujeto legítimo de un tipo u otro de conocimiento; en resumen, se trata de determinar su modo de «subjektivación»; pues este no es evidentemente el

nos llevaría, pues, mucho más allá de lo que se entendía por espacio de conocimiento, nos colocaría frente a unas condiciones de trascendentalidad muy distintas, en las que, por ejemplo, las formas a priori del espacio y del tiempo son asumidas materialmente por una distribución concreta de los espacios arquitectónicos, por una determinada división temporal de la jornada, factores que dan a ver, presentan a sus referentes en un espacio de visibilidad y secuencian su movimiento. Funciona aquí un a priori muy distinto al kantiano, pero de no menos relevantes efectos cognitivos que los que se atribuían a las formas puras de la sensibilidad.

No creemos, entonces, que sea necesario ya insistir en que aquí no está en juego nada relativo al juicio acerca del valor de verdad del conocimiento producido, acerca de su acierto en la descripción de lo real, de su mayor o menor adecuación, de su grado de consistencia, del rigor de su establecimiento, todo eso movido por el supuesto de que poder y verdad son antitéticos, nada relativo pues a lo que denominamos condiciones internas de la verdad²¹. Estamos ante un planteamiento muy diferente:

En suma, la historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de los ocultamientos de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad; es la historia de las «veridicciones», entendidas como las formas según las cuales los discursos susceptibles de ser proclamados verdaderos o falsos se articulan sobre un dominio de cosas: las condiciones de esta emergencia, el precio que, de algún modo, ha tenido que pagar, sus efectos sobre lo real y la manera en que, uniendo un cierto tipo de objeto a ciertas modalidades de sujeto, constituyó, por un tiempo, un área e individuos dados, el a priori histórico de una experiencia posible. 22

Este modo de interrogación por la verdad se dispone, entonces, en un marco distinto no sólo del enfoque de la gnoseología transmitida sino también de toda su problemática, toda vez que aquí toda esta investigación se inscribe en ese trabajo, del que hablábamos antes, de desentrañamiento de los ejes definidores de una experiencia o también de lo que Foucault denominaba un “sistema de pensamiento”.²³ Un trabajo que, como indicamos, no responde sino a una

mismo según el conocimiento de que se trate: tenga la forma de exégesis de un texto sagrado, de una observación de historia natural o de un análisis del comportamiento de una enfermedad mental. Pero la cuestión es también, al mismo tiempo, en qué condiciones una cosa puede devenir un objeto para un conocimiento posible, cómo puede ser problematizada como objeto de conocimiento, a qué procedimiento de recorte ha podido ser sometida, qué parte de ella se considera pertinente. Se trata, pues, de determinar su modo de objetivación, que no es el mismo según el tipo de saber de que se trate”. FOUCAULT, Michel. «Michel Foucault». En ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge. *El último Foucault*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2014, 22.

21 En la conferencia de Grenoble, «La parrésia», se marcan distintas maneras de enfocar el discurso de verdad. Se dice casi al comienzo: “¿En qué consiste esa estructura ética interna al decir la verdad que hace que, al margen, si ustedes quieren, de las necesidades que atañen a la estructura del discurso o a la referencia del discurso, alguien esté obligado en un momento dado a decir la verdad?”

22 FOUCAULT, Michel. «Michel Foucault», 23.

23 Antes nos referíamos al planteamiento heideggeriano. Para Heidegger para que se dé la verdad como *adequatio*

interrogación por nuestra cultura, por nosotros mismos. Y esta pregunta dirigida a una cultura en que se recorta el espesor de los sujetos distinguía, según Foucault, un otro modo de hacer filosofía.

En un conocido pasaje situaba en Kant el inicio de dos modos característicos del quehacer filosófico:

Kant me parece haber fundado las dos grandes tradiciones críticas entre las cuales se ha dividido la filosofía moderna. Digamos que en su gran obra crítica, Kant ha planteado, fundado esta tradición de la filosofía que plantea la cuestión de las condiciones bajo las cuales un conocimiento verdadero es posible y, a partir de ahí, se puede decir que toda una sección de la filosofía moderna desde el siglo XIX se ha presentado, se ha desarrollado como la analítica de la verdad.

Pero existe en la filosofía moderna y contemporánea otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica: es la que se ve nacer en la cuestión de la *Aufklärung* o en el texto sobre la revolución; esta otra tradición crítica plantea la cuestión: «¿Qué es esta nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles?» No se trata ahí de una analítica de la verdad, se trataría de lo que podría llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos, y me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos confrontados actualmente es esta: se puede optar por una filosofía crítica que se presentará como una analítica filosófica de la verdad en general, o bien se puede optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; es en esta forma de filosofía que de Hegel a la Escuela de Francfort pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la cual he intentado trabajar.²⁴

tiene que darse previamente un presentarse la cosa en una región de apertura, en un claro. El concepto foucaultiano de verdad nos muestra los mecanismos y prácticas que dan a ver, las condiciones de visibilidad de algo. Pero es más "kantiano" que Heidegger, al considerar que esas condiciones transforman ópticamente el objeto. Lo que ha hecho Foucault es someter la *Lichtung* heideggeriana a la historia, a la genealogía. Mientras que Heidegger se queda en la abstracción ontológica al señalar que el estar en la apertura, el darse en el claro, lo que implica un comportamiento por parte del *Dasein*, es lo que está en la base de que pueda producirse la afirmación de que "a es b", la verdad como adecuación, Foucault muestra para cada ámbito de experiencia concreto (locura, sexualidad) además de los mecanismos que hacen posible el claro, el comportamiento, las prácticas que posibilitan que haya adecuación óptica, que el objeto finalmente sea el que se enuncia, no solo las condiciones del enunciado de verdad.

Y, mientras que Heidegger unció libertad y verdad, Foucault prefirió ver a través de experiencias históricas concretas un lazo inverso, entre verdad y dominación, lo que significaba poner en cuestión uno de los supuestos más hondos del planteamiento de las relaciones entre poder y verdad.

24 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que les Lumières». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, t. IV. París, Gallimard, 1994, 687-688. "Y sugeriría que hay una cesura en la filosofía occidental después de Kant, no como consecuencia de la *Crítica* misma sino como consecuencia de la cuestión histórico-crítica: «¿Qué somos actualmente?». Creo que podemos encontrar, en el campo de las actividades filosóficas, desde comienzos del XIX, dos polos que están ligados uno con el otro y que no pueden ser reducidos uno al otro. En uno de esos polos encontráis cuestiones tales como: «¿Qué es la verdad? Cómo es posible conocer la verdad?». Es el polo de la filosofía como ontología formal de la verdad o como análisis crítico del conocimiento. Y en el otro polo, os encontraréis cuestiones como: «¿Cuál es nuestra actualidad? ¿Qué somos en tanto que formando parte de esa actualidad? ¿Cuál es el objetivo de nuestra actividad filosófica en la medida en que pertenecemos a nuestra actualidad?» estas cuestiones tratan de lo que yo llamaría la ontología histórica de nosotros mismos o la historia crítica del pensamiento". FOUCAULT, Michel. *La culture de soi*, Vrin, París, 2015, 84. Esta idea se plantea también en: FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité*. 297-298; FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, 21-22.

Dos tipos distintos de filosofía, pues, una *analítica de la verdad* o una *ontología de nosotros mismos*. En la *Crítica de la razón pura* Kant se internaba en un análisis de los límites de la razón, del ámbito en que es posible un conocimiento cierto, que se concretaba en toda una compleja pesquisa acerca de cómo podían formarse los juicios característicos de las dos ciencias modelo, la física teórica, emblemáticamente representada por Newton, y la matemática, cuyo mejor ejemplo seguía siendo los *Elementos de Geometría* de Euclides: los denominados juicios sintéticos a priori. Esa fue su *analítica de la verdad*. Algo muy distinto es lo que nos encontramos en otros escritos de menor relieve en el conjunto de su obra como son los mencionados en la cita, el célebre “*Was ist Aufklärung?*” (¿Qué es la Ilustración?), y el texto relativo a la revolución francesa contenido en *El conflicto de las facultades*: “Reiteración del problema: Si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”. En ellos Kant se preocupaba por saber acerca del propio tiempo en que se vivía y que marcaba su tarea al pensamiento, y del que el pensamiento formaba parte esencial, un tiempo que modelaba el pensamiento y nuestra posición moral, nuestro ser. El Kant ya entrado en años iniciaría por este camino un modo distinto de reflexión filosófica atinente a esta fusión de epocalidad o temporalidad y pensamiento en que se juega el devenir de los sujetos²⁵.

Hay que decir que esos dos modos filosóficos en absoluto se daban separados, toda vez que la inquisición acerca de los límites de la razón era una condición esencial para afrontar las exigencias demandadas por el presente de la Ilustración, la *autonomía* de los sujetos dependía de la autonomía de la razón; la analítica de la verdad era, pues, reclamada por lo que se nos venía a revelar en la ontología kantiana del presente²⁶.

Foucault sitúa todo su trabajo en este segundo modo filosófico, y sabemos cómo se fue plasmando, a través de una *genealogía* de determinadas *experiencias* capitales en nuestra cultura siguiendo los mencionados tres ejes (saber, poder, subjetividad). Denominar este trabajo como “ontología”, se explica por cuanto la labor de investigación histórica que constituye la genealogía intenta extraer esa estructura de triple matriz que sitúa un sujeto frente a un objeto, que, como apuntamos, configura a ambos y, en consecuencia, hace que las cosas se presenten de un determinado modo, el ser sea dado de una manera concreta. Ahora bien, decíamos que el elemento central en toda esta pesquisa era la *verdad*, y que la pregunta por

25 “Cuando Fichte analiza la Revolución francesa, no es solo porque se interesaba por este acontecimiento tan importante, no sólo porque pensaba que debía elegir ser o un partisano o un enemigo de la Revolución francesa: él necesitaba saber qué era él mismo y cuál era el papel de su propia filosofía en este acontecimiento. En cierta manera, la filosofía de Hegel es una tentativa de respuesta a esta cuestión bien simple: «¿Cuál es la significación de este día en que Napoleón ha entrado en Jena después de su victoria?». El *Weltgeist* [Espíritu del mundo] a caballo. Es también, creo, la cuestión de Auguste Comte, es la cuestión de Nietzsche y de Max Weber, es también la cuestión de Husserl, al menos en la *Krisis*. De Fichte a Husserl, esta cuestión ha sido una de las principales orientaciones de la filosofía occidental. No quiero decir que estas cuestiones se convirtieran en la filosofía misma, pero son un aspecto permanente de la actividad filosófica desde hace dos siglos”. FOUCAULT, Michel. *La culture de soi*, 83-84.

26 He hecho un tratamiento más detenido de este punto en el estudio introductorio a FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento*, 17 y ss.

la misma adquiriría en su obra una forma singular, distinta de la que inquiriere por sus condiciones internas, distinta de esa que aquí se denomina “analítica”; que la verdad era, en definitiva, el foco de atención al que se dirigía la indagación en cada uno de esos ejes: que cuando se trataba de los *saberes* era en tanto que discursos de verdad, que en lo que atañía al *poder*, era sobre todo en su relación a la verdad, y respecto de los *sujetos* quería saberse principalmente qué prácticas de verdad eran las que mediaban en su constitución. Tenemos, entonces, que en esta ontología de nosotros mismos, de nuestra actualidad la verdad juega un papel capital, que esa ontología viene a ser una *ontología de la verdad*.

Bien entendido que de lo que aquí se habla es de una ontología histórica, relativa a ámbitos concretos de una cultura. No se trata, entonces, de una indagación acerca de la estructura del existir humano y su relación esencial a la verdad, sino de averiguar en dominios concretos cómo determinadas prácticas de veridicción, discursos de verdad se han constituido en determinantes, e insertas en mecanismos de gubernamentalidad perfilan el espesor subjetivo, definen a los sujetos. Eso es lo que Foucault denominaba *régimen de verdad*, otorgándole al primer término el sentido político que habitualmente tiene²⁷. La perspectiva praxiológica o pragmática es la aquí relevante, pues, como ha quedado dicho, de lo que se trata es de los efectos constitutivos de esos discursos de verdad envueltos en mecanismos de poder. De ahí la denominación que Foucault usa en ocasiones, y que ya hemos mencionado aquí, de *política de la verdad*; esa fue la especial manera que tuvo Foucault de proseguir lo que la gran epistemología francesa de Bachelard, Cavaillés y Canguilhem había planteado, una historicidad de la razón, “una historia de la verdad”²⁸.

Si en Kant veíamos que los dos modos del quehacer filosófico crítico estaban articulados, en Foucault diríamos que se da algo semejante, no porque Foucault haga una analítica de la verdad, pero sí porque su modo material, exteriorista de tomar la verdad, de mostrar sus formas de producción, distribución, condiciones de acceso, efectos en determinados espacios renueva los modos de enfocar esa vieja categoría de la filosofía al tiempo que pone todo ello en función de su cala en nuestro tiempo. Foucault arrebató a la analítica de la verdad su objeto para, considerándolo de una forma nueva, ahondar en la configuración de nuestro presente; el cambio en la problemática de la analítica de la verdad es la pieza fundamental en su manera de contribuir a la ontología de nosotros mismos. Una nueva forma, pues, de filosofía crítica.

En suma, se trata de buscar otro tipo de filosofía crítica; no una filosofía crítica que busque determinar las condiciones y los límites de nuestro conocimiento posible del objeto, sino una filosofía crítica

27 “El problema consistiría en estudiar los regímenes de verdad, es decir, los tipos de relaciones que ligan las manifestaciones de verdad con sus procedimientos y con los sujetos que son sus operadores, testigos o eventualmente objetos”. FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, 98.

Véase también: FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, 91 y 97-99.

28 FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*, 237.

que busque las condiciones y las posibilidades no determinadas de una transformación del sujeto, de nuestra propia transformación.²⁹

Mientras que en el primer caso el respeto de la verdad es condición para la autonomía subjetiva, en este segundo la condición es su transformación en el conjunto de su régimen. Allí juega un papel positivo, aquí negativo; teniendo siempre presente que hablamos de dos dimensiones distintas de la verdad. Lo que en Kant era una crítica gnoseológica de la razón de efectos éticos -en su más amplio sentido-, en Foucault es una crítica ontológica del régimen de verdad con un nada distinto objetivo de transformar el *éthos*. Sin comprender bien este punto no podrá entenderse toda la crítica dirigida por Foucault a la Modernidad, y será fácil encarrilarla mistificadamente por los derrotados de alguna forma de irracionalismo. Este planteamiento es el que rige toda la investigación foucaultiana y le conduce a una determinada mirada respecto de nuestra cultura. En su curso *El gobierno de los vivos*, en el marco de sus pesquisas sobre las obligaciones para el sujeto a una manifestación de su verdad, de la obediencia a la verdad, Foucault trazaba un cuadro desde el que bien podríamos contemplar su obra:

En el fondo lo que yo querría hacer y que sé que no sería capaz de hacer, sería escribir una historia de la fuerza de lo verdadero, una historia de la verdad, una historia, pues, para tomar la misma idea bajo un otro aspecto, de la voluntad de saber.

Fuerza de lo verdadero, voluntad de saber, poder de la verdad – en suma, [es esa] historia en Occidente, de la que por supuesto yo no sería capaz todo lo más de dar algunos fragmentos, la que querría centrar en esta cuestión más precisa: ¿cómo los hombres en Occidente están ligados o han sido llevados a ligarse a manifestaciones bien particulares de verdad? ¿Cómo el hombre occidental se ha ligado a la obligación de manifestar en verdad lo que él mismo es? ¿Cómo se ha ligado, de algún modo, en dos niveles y de dos maneras, por una parte a la obligación de verdad, y en segundo lugar al estatuto de objeto en el interior de esta manifestación de verdad? ¿Cómo se han ligado a la obligación de ligarse ellos mismo como objeto de saber? Es esta suerte de *double bind*, modificando claro el sentido del término, lo que en el fondo no he cesado de querer analizar [mostrando] cómo ese régimen de verdad por el cual los hombres se encuentran obligados a manifestarse ellos mismos como objeto de saber, está ligado a regímenes políticos, jurídicos, etc (...) Hay un régimen de la locura que es a la vez régimen de verdad, régimen jurídico y régimen político. Hay un régimen de la enfermedad. Hay un régimen de la delincuencia. Hay un régimen de la sexualidad. Y es en este equívoco o en esta articulación que intento apuntar la palabra régimen que me gustaría tomar la articulación entre lo que, tradicionalmente, se llama política y epistemología. El régimen de saber es el punto en que se articulan un régimen político de obligaciones y de constricciones y ese régimen de obligaciones y de constricciones particular que es el régimen de verdad.³⁰

29 FOUCAULT, Michel. «Verdad y subjetividad». En FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento*, 146.

30 Foucault, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, 99.

Con todo esto no queremos decir que el enfoque foucaultiano de la verdad, su vínculo al sujeto y al concepto de gobierno se planteara de esta manera desde el principio de su obra arqueológica. Antes hablamos de algunos *desplazamientos teóricos* que Foucault fue operando, por ejemplo, desde un análisis en términos de *poder* a otro en claves de *gubernamentalidad*. Lo permanente en la larga travesía de su obra son los tres ejes mencionados, la consideración del elemento verdad varía en ellos, como también lo hacen otros factores en que se plasmaban en cada momento esos ejes. Así por ejemplo en *Vigilar y castigar* la verdad es ante todo referida a un otro tomado como *objeto*, mientras que en *Historia de la sexualidad* es sobre todo de los sujetos mismos de los que se requiere que obren sobre sí para manifestar lo que verdaderamente son, el sujeto se toma a sí mismo como objeto. En *Historia de la locura* aparecían en cierto modo las dos vertientes, pero claramente el foco estaba puesto en la primera, en el hacer entrar al otro, al loco en el juego de verdad. Todo esto difiere de *Las palabras y las cosas* en que el conjunto está dominado por el establecimiento de las reglas internas a determinados discursos de verdad. El que el propio Foucault fuera a menudo quien, en el intento de mostrar la coherencia del conjunto de su trabajo, tendiese a englobarlo desde la última fase alcanzada -algo de esto sucede en la cita anterior- es lo que puede inducir a cierto sesgo de lectura.

3. Veridicción y alethurgia

En otro momento Foucault, hacía una distinción entre dos distintos modos de considerar la verdad, los discursos de verdad. Uno era denominado análisis *epistemológico*, y se centraba en lo específicamente relativo a las características de los discursos y sus relaciones internas, esto es, aislando de todo lo demás lo propio del discurso de verdad. Pero existía un segundo modo, que es denominado análisis *alethúrgico*. Este adjetivo procedería del griego *alêthourgês*, verídico, a partir de donde Foucault construye el sustantivo alethurgia (fr. *alethurgie*); habría que apuntar que el término griego es a la vez un compuesto de los términos *alêtheia* (verdad) y *ergôn* (acción), por lo que su significado dentro de la etimología griega sería el de acción verdadera o también el hacer verdad. Foucault define la alethurgia como “el conjunto de los procedimientos posibles verbales o no por los cuales se saca a la luz lo que es planteado como verdad por oposición a lo falso, a lo oculto, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido”³¹ o sencillamente “La alethurgia sería, etimológicamente, la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta”³². Y el aspecto al que fundamentalmente atendería esta consideración de la verdad es sobre todo al aspecto de su *manifestación*, y en ello al especial vínculo que se establece con el *sujeto*, entre sujeto y verdad. El concepto

Véanse también: “L'éthique de souci de soi comme pratique de la liberté”, 708-709, 717-718, 723; FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*, 30, 132.

31 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, 8.

32 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, 5.

de alethurgia, en este sentido, aun cuando pudiera ser más restrictivo que el de prácticas de veridicción o régimen de verdad, sin embargo tiene el lado positivo de destacar, por una parte, ese aspecto que denominábamos de exterioridad en contraste con el componente semántico, el aspecto *pragmático*, y, por otra, la esencial relación al *sujeto*, que son las dos dimensiones más relevantes en el enfoque foucaultiano de la cuestión de la verdad.

Es absolutamente verdad que es interesante e importa analizar, en lo que puedan tener de específico, las estructuras propias a los diferentes discursos que se dan y son recibidos como discursos de verdad. El análisis de esas estructuras, es, grosso modo, lo que podría denominarse un análisis epistemológico. Pero, de otra parte, me ha parecido que sería igualmente interesante analizar, en sus condiciones y en sus formas, el tipo de acto por el cual el sujeto, al decir la verdad, se *manifiesta*, y por esto quiero decir: se representa a sí mismo y es reconocido por los otros como sujeto mantenedor de un discurso de verdad, bajo cuya forma se presenta, a sus propios ojos y a los ojos de los otros, aquel que dice la verdad [que es] la forma del sujeto diciendo la verdad. El análisis de este dominio podría ser denominado, por oposición, al de las estructuras epistemológicas, el estudio de las formas «alethúrgicas».³³

Planteadas de esta manera la cuestión de la verdad, Foucault subraya el hecho de que si bien ningún poder ha dejado de necesitar de conocimientos, de discursos de verdad, por su evidente utilidad, en lo que no se ha reparado es que “no hay ejercicio de poder sin algo como la alethurgia”³⁴, “no hay hegemonía sin alethurgia”³⁵ esto es, sin manifestaciones de verdad, y, en particular, manifestaciones de verdad por parte de los sometidos o gobernados, sin una especial exigencia en la que una determinada *subjetividad*, estado reflexivo de conciencia, compromiso del individuo consigo mismo, maneras de operar sobre sí se configura en relación a la expresión de una verdad. De ahí la reiterada pregunta de Foucault, que ya anotamos, y que a lo largo de su obra se iba planteando, no siempre bien explicitada, y cobrando formas diversas, pero que solo ahora adquiere un neto perfil que retrospectivamente aclara lo que de manera tentativa iba haciéndose. “La cuestión que quisiera plantear, una vez más, es esta: qué sucede para que, en una sociedad como la nuestra, el poder no pueda ejercerse sin que la verdad haya de manifestarse y lo haga en la forma de la subjetividad”³⁶. Lo que está aquí en juego es “el gobierno de los hombres por la manifestación de la verdad en la forma de la subjetividad”³⁷.

33 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, 4-5.

34 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, 8.

35 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, 9.

36 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, 73.

37 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, 79.

En su curso *El gobierno de los vivos*, se hacía un rápido repaso por algunas de las formas más destacadas de esta relación entre verdad y poder, verdad y arte de gobierno, formuladas en el pensamiento político moderno, con la finalidad de mostrar la necesidad de otro enfoque. Serían estas:

1. La que denomina *principio Botero*, por ser este autor del XVI-XVII el que mejor la habría elaborado. En ella la verdad se hace necesaria para el gobierno, pero no se hace depender ya de la astucia o sabiduría del príncipe, o del gobernante sino de una sabiduría en particular, fundada racionalmente, la referida a esta entidad especial que es el Estado, que tiene su naturaleza, sus específicas exigencias, una estructura y necesidades específicas, una racionalidad propia que hay que conocer bien. Es lo que en su momento se habría formulado como la razón de Estado.
2. *Principio Quesnay*. Es una corrección a la idea de la razón de Estado, en el sentido de limitar un tipo de intervención que se impone desde las alturas, burocráticamente. Se trataría de que el gobierno aprehendiese el real funcionamiento de la economía de manera que fuese tan claro y verdadero para todos que la acción de gobierno fuera de suyo, aceptable y aceptada por todos, y en el límite ya innecesaria pues todos de antemano se comportarían con arreglo a lo evidente, a lo que demandan las cosas mismas, estas serían las realmente gobernantes. Es un planteamiento utópico, el que caracterizó a los fisiócratas del XVIII, pero que, como investigó Foucault en otro lugar (*Seguridad, territorio y población*; y *Nacimiento de la biopolítica*), sería el inicio del liberalismo.
3. *Principio Saint-Simon*, que se desenvolverá en el XIX. Si es verdad que se requiere un conocimiento exacto de la naturaleza de las cosas para gobernar según su verdad entonces sería preciso toda una serie de expertos en ese conocimiento particular, que no es tanto un conocimiento político como de un ámbito distinto de realidades que todo político no puede sino adoptar, como suelo sobre el que operar.
4. *Principio Rosa Luxemburgo*, que puede sintetizarse en su dictum: “Si todo el mundo supiera, el régimen capitalista no duraría veinticuatro horas”. Significa la inversión del principio anterior pues sostiene la incompatibilidad de la verdad con el gobierno, pues si se parapeta en un saber de expertos es que algo tiene que ocultar, su desvelamiento no daría lugar sino a su caída, a la revolución. La conciencia de la gente hace imposible un gobierno por encima de ellos.
5. *Principio Solzhenitsyn*, o principio del terror, que es la inversión de la inversión que hace la verdad revolucionaria, el principio anterior. Aquí el gobierno se sostiene no en el engaño o la ignorancia, sino en que la gente sabe realmente lo que sucede, y es precisamente por ello por lo que no actúa, se siente paralizada y se resigna; un modo distinto de articulación de verdad y poder.

Todas estas formulaciones de la relación verdad-gobierno compartirían la idea de que el conocimiento en juego es un conocimiento referente a un objeto concreto, la instancia económica, sociedad o el Estado, y que se trata de un conocimiento objetivo. Sin embargo, Foucault nos plantea algo muy distinto y que se remontaría a un tiempo muy anterior a la modernidad, pues desde la antigüedad se habría establecido una relación entre gobierno de los hombres y verdad, pero ya no referente ésta a un campo de utilidad explícita, sino en cierto modo excedentaria, pues no responde a los fines y planes habituales de todo gobierno. Y, con todo, es requerida y está continuamente implicada en el gobierno; no se refiere tampoco a cosas (la sociedad, la economía,) sino a sujetos, que se verían inducidos a un determinado tipo de manifestaciones de verdad en que la subjetividad está toda ella comprometida, donde lo importante no es tanto el saber acerca de ideas, doctrinas, creencias, sino en todo caso la implicación del sujeto en ellas, y que fundamentalmente ese conocimiento, esa verdad estará referida al sujeto mismo. El análisis foucaultiano se ve desplazado por toda su indagación acerca de las técnicas de sí que le ocuparía en su último periodo, aproximadamente el que siguió al primer tomo de su *Historia de la sexualidad*. Ello es lo que le permite situar toda su pesquisa sobre las relaciones entre poder y saber, ya trasladadas a los términos de *verdad y gobierno* y ahora desplazadas al terreno de una subjetividad caracterizada por la *relación del sujeto consigo mismo*. En el marco de sus primeras investigaciones sobre la alethurgia, en el curso *El gobierno de los vivos* (1979-1980), dejaba así formulado su trabajo:

Tenemos ahora un poco más precisado el problema: ¿por qué y cómo el ejercicio del poder en nuestra sociedad, el ejercicio del poder como gobierno de los hombres, demanda no sólo actos de obediencia y de sumisión, sino actos de verdad donde los individuos, que son sujetos en la relación de poder, son también sujetos como actores, espectadores testigos o como objetos en el procedimiento de manifestación de verdad? ¿Por qué en esta gran economía de las relaciones de poder, se ha desarrollado un régimen de verdad indexado a la subjetividad? ¿Por qué el poder (y esto desde hace milenios en nuestras sociedades) demanda a los individuos decir no sólo «aquí estoy, aquí estoy yo que obedezco», sino que les demanda, además, decir «he aquí lo que soy, yo que obedezco, he aquí lo que soy, lo que he visto, lo que he hecho»?³⁸

Creo que es en esta senda, en el marco aquí esbozado, donde habría que situar esa especial forma de alethurgia que es la *parrésia*. El estudio foucaultiano de la misma vendría a ser una pieza esencial de una indagación que alguna vez denominó “genealogía de la actitud crítica”³⁹.

38 FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*, 80-81.

39 FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité*, 298, 103.

4. Bibliografía

- ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge. *El último Foucault*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir, histoire de la sexualité I*, París, Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs, histoire de la sexualité II*, París, Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, t. I. París, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*, t. IV. París, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-79*, París, Gallimard, Seuil, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*. París, Gallimard-Seuil, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*. París, Gallimard, Seuil, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*. París, Gallimard-Seuil, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*. University of Chicago, Press U. de Louvain, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *La culture de soi*, Vrin, París, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité*. París, Vrin, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*, París, Vrin, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *La parrésia*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017.

Statues visibles de la vérité: L'*askêsis* corporelle entre éthique et politique

*Visible statues of truth:
Bodily askesis between ethics and politics*

Daniele Lorenzini

Centre Prospéro, Université Saint-Louis - Bruxelles
d.lorenzini@email.com

Résumé : Cet article se propose d'explorer deux types de techniques ascétiques du corps sur lesquelles Michel Foucault a concentré son attention dans les années 1980 : d'une part, les techniques liées à l'« usage des plaisirs » (que l'on peut associer à une esthétique de l'existence de type « traditionnel ») et, d'autre part, les techniques qui ont trait au dépouillement scandaleux de l'existence pratiqué par les cyniques. Il vise notamment à montrer que, tout en ayant plusieurs éléments en commun, ces deux types de techniques sont radicalement différents quant à leurs fonctions et à leurs objectifs, ainsi que du point de vue de leur valeur éthico-politique.

Mots clés : corps, Foucault, militantisme philosophique, plaisirs, techniques ascétiques.

Abstract: This article aims to explore two types of ascetic techniques of the body on which Foucault focused his attention during the 1980s: on the one hand, the techniques linked to the “use of pleasures” (that can be associated to a “traditional” aesthetics of existence) and, on the other, the techniques linked to the scandalous stripping of existence as it was practiced by the Cynics. Its goal is to show that, although they have several elements in common, these two types of techniques are radically different in their functions and objectives, as well as from the standpoint of their ethico-political value.

Keywords: body, Foucault, philosophical militancy, pleasures, ascetic techniques.

Fecha de recepción: 31/01/2017. Fecha de aceptación: 16/05/2017.

Daniele Lorenzini, ancien élève de l'École normale supérieure de Pise, est docteur en philosophie de l'Université Paris-Est et de l'Université La Sapienza de Rome. Il est actuellement chercheur postdoctoral au Centre Prospéro de l'Université Saint-Louis - Bruxelles. Spécialiste de philosophie morale et politique, il est l'auteur de *Jacques Maritain e i diritti umani* (Morcelliana, 2012) et de *Éthique et politique de soi* (Vrin, 2015). Il a en outre établi l'édition critique de plusieurs textes et conférences de Michel Foucault, parmi lesquels *L'origine de l'herméneutique de soi* (Vrin, 2013), *Qu'est-ce que la critique ?* suivi de *La culture de soi* (Vrin, 2015), *Discours et vérité* précédé de *La parrésia* (Vrin, 2016) et *Dire vrai sur soi-même* (Vrin, 2017). Il est l'un des fondateurs et directeurs de la revue *materiali foucaultiani* (www.materialifoucaultiani.org) et le trésorier de l'Association pour le Centre Michel Foucault.

1. Introduction

À partir du début des années 1980, sans doute sous l'influence de sa lecture des travaux de Pierre Hadot¹, Michel Foucault commence à s'intéresser à l'*askésis* dans la philosophie antique, c'est-à-dire à une série d'exercices que l'on pratiquait afin de façonner sa propre manière de se conduire et de vivre en accord avec les principes d'une certaine école philosophique. Foucault insiste d'ailleurs de manière très claire sur la différence qui existe entre l'*askésis* antique et l'ascèse chrétienne : le mot *askésis*, en Grec, a une signification très large et il désigne tout type d'exercice ou d'entraînement *pratiques*, dont le but ultime n'est pas la renonciation à soi, mais l'élaboration d'une relation à soi-même caractérisée par un certain degré de souveraineté, de maîtrise, et qui ne vise donc pas le détachement du monde et l'accès à l'*autre* monde, mais bien plutôt la préparation, l'équipement de l'individu lui permettant d'affronter *ce* monde.

Comme l'explique Foucault, les exercices qui composent l'*askésis* antique, dont l'objectif principal est de mettre le sujet « en situation de vérifier s'il est capable ou non de faire face aux événements et d'utiliser les discours dont il est armé », possèdent deux pôles fondamentaux : le premier, que je n'aborderai pas ici, est celui de la *meletè*, des exercices de « méditation »² ; le deuxième est celui de la *gymnasia*, l'« entraînement », l'exercice en tant qu'il n'est pas seulement exercice de l'imagination, de la pensée ou de la perception, mais aussi et surtout « entraînement à une situation réelle, même si cette situation a été induite artificiellement »³.

Dans cet article, j'aimerais me concentrer sur ce vaste champ d'exercices corporels – exercices d'abstinence, de privation physique, de purification et d'épreuve de soi – dont la fonction est toutefois différente selon que l'on prenne en considération les traditions platonicienne, épicurienne ou stoïcienne (au sein desquelles ces exercices étaient généralement censés tester le degré d'indépendance acquis par l'individu à l'égard du monde extérieur et des événements de l'existence) ou le cynisme ancien, qui fait au contraire de l'*askésis* corporelle une véritable arme de bataille éthico-politique. C'est cette différence, cette tension à l'intérieur d'un cadre général qui demeure tout de même commun, que je me propose d'explorer et d'interroger.

2. Techniques ascétiques du corps

Lors de la leçon du 17 mars 1982 de son cours au Collège de France *L'herméneutique du sujet*, dans le cadre de son étude des philosophies hellénistiques et romaines, Foucault propose une distinction des exercices du corps en deux grands « classes » :

1 Voir notamment HADOT, Pierre. « Exercices spirituels » (1977). Dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, 19-74.

2 Pour plus de détails sur ce point, voir LORENZINI, Daniele. *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Paris, Vrin, 2015, 125-145.

3 FOUCAULT, Michel. « Les techniques de soi » (1982). Dans *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris, Gallimard, 2001, 1619. Voir également FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Paris, Seuil-Gallimard, 2001, 339, 407.

le régime des abstinences et la pratique des épreuves.

Premièrement, en s'appuyant sur le *Peri askêseôs* de Musonius Rufus, Foucault explique que l'*askêsis* antique intègre aussi le corps, et non seulement l'âme, car « la vertu doit bien passer par le corps » pour devenir active et efficace. En particulier, Musonius se concentre sur les exercices du corps et de l'âme *jointes ensemble*, exercices qui ont deux objectifs principaux : d'une part, « former et renforcer le courage », c'est-à-dire la capacité de résister aux événements extérieurs et aux malheurs, de les supporter sans s'effondrer et sans se laisser emporter par eux ; d'autre part, former et renforcer la *sôphrosunê*, c'est-à-dire la capacité de se modérer soi-même, de maîtriser ses propres mouvements intérieurs. Mais tandis que, chez Platon, c'étaient la gymnastique, l'athlétisme, la lutte physique, avec bien entendu leurs régimes de renoncements et d'abstinences, qui garantissaient à l'individu l'acquisition de ces deux vertus – courage et maîtrise –, chez Musonius (et dans la plupart des textes stoïciens, tout comme dans la tradition cynique) la gymnastique disparaît au profit d'un régime d'*endurance* à l'égard de la faim, du froid, de la chaleur, du sommeil, etc. Il faut se rendre capable de supporter ce genre de choses, en pratiquant toute une série d'exercices d'abstinence, afin de constituer non pas un corps athlétique, mais « un corps de patience »⁴. En d'autres termes, il s'agit de s'exercer à l'abstinence pour donner une forme à sa vie qui permette d'assumer une attitude correcte (suffisamment détachée) à l'égard des événements extérieurs.

Cela n'a pourtant rien à voir avec une conduite de pauvreté « réelle » de type cynique ou anachorétique : le philosophe stoïcien (mais aussi platonicien ou épicurien) ne *renonce* pas à manger, à boire, à s'habiller, à posséder des richesses, à avoir des rapports sexuels, etc., mais trouve dans le simple apaisement de ses besoins nécessaires et naturels la « mesure » de toutes ces activités, en forgeant ainsi une manière de vivre qui n'est pas réglée par un régime d'interdictions ou de prohibitions précises, mais par un « style » modéré et par la recherche de la juste mesure qui, seule, peut garantir la maîtrise de soi et la tranquillité de l'âme⁵.

Tenez donc cette règle d'existence, rationnelle et salutaire, de n'accorder à votre corps que juste ce qu'il faut pour se bien porter. Appliquez-lui un traitement un peu rude ; autrement il obéira mal aux suggestions de l'âme. Ne mangez que pour calmer la faim ; ne buvez que pour éteindre la soif ; vos vêtements ne seront qu'une sauvegarde contre le froid ; vos maisons rien qu'une défense contre les intempéries. La bâtisse est-elle faite de gazon ou de marbre étranger aux nuances diverses, il n'importe. Sachez que l'homme est aussi bien à couvert sous le chaume que sous une toiture dorée⁶.

4 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. 408-409.

5 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. 411.

6 SÉNÈQUE. *Lettres à Lucilius*, VIII. Dans *Entretiens. Lettres à Lucilius*. Paris, Robert Laffont, 1993, 616.

Deuxièmement, il y a la pratique des épreuves, qui implique toujours, d'après Foucault, une interrogation de soi – et donc aussi une certaine forme de connaissance de soi – pour savoir « de quoi on est capable » et, surtout, pour repérer et mesurer « le point d'avancement où on est » dans le chemin qui mène à la sagesse et à la maîtrise de soi : est-on capable de ne pas se mettre en colère, ou d'éviter d'être injuste, ou de renoncer au profit même licite, pendant un jour ? Et pour deux jours, ou quatre, ou pour un mois ? L'épreuve, d'ailleurs, s'accompagne constamment d'un certain travail de la pensée sur elle-même, car il ne s'agit pas simplement de « s'imposer une règle d'action ou d'abstention, mais d'élaborer en même temps une attitude intérieure » : pour réussir une épreuve, en effet, il ne suffit pas de maîtriser son corps, mais il est nécessaire aussi de maîtriser sa pensée au moment même où l'on doit faire face au réel. Ainsi, Épictète soutient qu'il ne suffit pas de s'abstenir d'une belle fille ou d'un beau garçon que l'on rencontre dans la rue, mais qu'il faut arriver à ne plus rien éprouver et à ne plus rien penser du tout ; de même, lorsqu'on embrasse son enfant, son épouse ou un ami, il faut se répéter « demain tu mourras » ou « demain tu partiras en exil »⁷. En d'autres termes, il faut considérer tous les événements de notre existence quotidienne comme des occasions pour s'exercer, pour s'éprouver et pour comprendre si l'on est capable d'opérer un travail de soi sur soi afin de se détacher des choses qui ne dépendent pas de nous et qui risquent de troubler notre tranquillité intérieure. C'est pourquoi, à la différence des abstinences, qui constituent des exercices *localisés* dans le temps et l'espace, « l'épreuve doit devenir une attitude générale en face du réel ». Ainsi, dans la « culture de soi » hellénistique et romaine, la vie toute entière, la vie dans toutes ses dimensions (y compris les plus infimes, banales et quotidiennes), devient une épreuve⁸ :

On doit vivre sa vie de telle manière qu'à chaque instant on se soucie de soi et que ce qu'on trouve au terme, énigmatique d'ailleurs, de la vie – vieillesse, instant de la mort, immortalité diffuse dans l'être rationnel, immortalité personnelle, peu importe –, ce qui doit être, de toute façon, obtenu à travers toute la *technè* que l'on met dans sa vie, c'est précisément un certain rapport de soi à soi, rapport qui est le couronnement, l'accomplissement et la récompense d'une vie vécue comme épreuve. La *technè tou biou*, la façon de prendre les événements de la vie, doivent s'inscrire dans un souci de soi qui est maintenant devenu général et absolu⁹.

7 Voir ÉPICTÈTE. *Entretiens*, II, 18 et III, 24. Paris, Gallimard, 1993, 152 et 267-268. Voir également ARRIEN. *Manuel d'Épictète*, III. Paris, Le Livre de Poche, 2000, 165-166 : « Pour chaque chose qui t'attire ou qui t'est utile ou que tu aimes, souviens-toi d'ajouter pour toi-même ce qu'elle est, en commençant par les choses les plus humbles. Si tu aimes une marmite, dis-toi : "J'aime une marmite." Car, si elle se casse, tu n'en seras pas troublé. Si tu embrasses ton enfant ou ta femme, dis-toi : "J'embrasse un être humain." S'il meurt, tu ne seras pas troublé ».

8 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 412-415.

9 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 429-430.

Par rapport aux disciplines « modernes » que Foucault étudie dans les années 1970 – et qui façonnent le corps des individus afin d'en extraire, de la manière la plus efficace que possible, la force de travail¹⁰ –, on se trouve donc ici en face d'un autre domaine, d'une autre série de techniques, « ascétiques » plutôt que « disciplinaires »¹¹. Certes, ces techniques agissent toujours sur le corps de l'individu afin de le façonner, mais dans ce cas, c'est l'individu lui-même qui choisit de les mettre en pratique afin de donner à sa vie une forme plus accomplie et d'atteindre ainsi l'autarcie, la sagesse, le bonheur, la béatitude, etc. Parmi ces techniques ascétiques du corps, qui arrivent parfois à constituer la trame d'une vie entière, j'aimerais me concentrer tout particulièrement, d'une part, sur les techniques liées à l'« usage des plaisirs » (que l'on peut associer à une esthétique de l'existence de type « traditionnel ») et, d'autre part, sur celles qui ont trait au dépouillement scandaleux (et belliqueux) de l'existence pratiqué par les cyniques.

3. Une stylistique des plaisirs

Le terme « *aphrodisia* » désigne les « œuvres » ou les « actes » d'Aphrodite¹². Foucault propose de l'employer pour définir la catégorie sous laquelle les Grecs de l'époque classique et hellénistique subsument les différents gestes ou pratiques que nous appelons « sexuels ». Plus précisément, les *aphrodisia* sont des actes, des gestes, des contacts « qui procurent une certaine forme de plaisir »¹³ et qui, à cause de cela, engendrent une problématisation morale – problématisation qui, naturellement, est très différente de notre problématisation de la « sexualité »¹⁴. Au début de la leçon du 28 janvier 1981 de son cours au Collège de France *Subjectivité et vérité*, en introduisant le terme d'*aphrodisia*, Foucault précise en effet que celui-ci indique une expérience « bien spécifiquement grecque, gréco-romaine », radicalement différente et de l'expérience chrétienne de la chair, et de l'expérience moderne de la sexualité. *Aphrodisia*, chair et sexualité ne constituent d'ailleurs pas, selon lui, trois domaines d'objets séparés, mais plutôt « trois modalités de la relation de soi à soi dans le rapport que nous pouvons avoir à un certain domaine d'objets qui a rapport au sexe »¹⁵.

Dans la dernière leçon du cours, Foucault conclut :

Les Grecs ne connaissent ni la sexualité ni la chair. Ils connaissent une série d'actes appelés *aphrodisia*, qui entrent dans la même catégorie, mettent en œuvre le même type de comportement, les mêmes pratiques du corps, etc. Mais de toute façon, ce sont des *aphrodisia*,

10 Voir par exemple FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard, 1975, 137-171.

11 Voir FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*. Paris, Vrin, 2017, 122.

12 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs* (1984). Paris, Gallimard, 1997, 53.

13 FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*, 55.

14 Voir FOUCAULT, Michel. « Interview de Michel Foucault » (1981). Dans *Dits et écrits II*, 1480-1481.

15 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. Paris, Seuil-Gallimard, 2014, 77-78.

ce sont des actes sexuels, et ce n'est pas quelque chose comme la chair, comme la sexualité. Il est impossible de trouver, dans la pensée grecque, [l'équivalent] de ces catégories. *Aphrodisia* chez les Grecs, *vereria* chez les Latins, c'est une activité. Ce n'est pas une propriété de nature, ce n'est pas un trait de nature, ce n'est pas une dimension de la subjectivité, c'est un type, une série d'actes caractérisés par leur forme, caractérisés par la violence du désir qui les traverse, par l'intensité du plaisir qu'on éprouve, et par le fait que c'est une activité qui risque, à cause même de cette violence du désir, de cette intensité du plaisir, d'échapper à elle-même et de perdre son propre contrôle¹⁶.

D'après Foucault, les *aphrodisia* ont été problématisés selon deux grandes variables : d'une part, la variable quantitative, c'est-à-dire « le degré d'activité que traduisent le nombre et la fréquence des actes » (la ligne de partage, ici, est donc entre modération et incontinence) ; d'autre part, la variable de « polarité », c'est-à-dire le rôle – de sujet ou d'objet – que l'individu joue dans ces actes (la ligne de partage passe en ce cas entre activité et passivité). Par conséquent, dans l'Antiquité, les « deux formes majeures de l'immoralité dans la pratique des *aphrodisia* » sont, pour un homme, l'excès et la passivité¹⁷. L'activité sexuelle n'est pas considérée comme un mal en soi, au contraire, elle est perçue comme naturelle et indispensable ; pourtant, elle possède une force qui risque de troubler l'individu et de lui faire perdre de vue ses objectifs – la maîtrise de soi, l'autarcie, la tranquillité de l'âme, la connaissance de la vérité. C'est pourquoi les arts de vivre anciens soulèvent nécessairement le problème de l'activité sexuelle et de l'« économie des plaisirs »¹⁸, car en face du « plaisir à vocation dangereusement illimitée qui est caractéristique de la femme », l'homme doit manifester « une règle de mesure »¹⁹.

La réflexion morale sur les *aphrodisia* ne s'est donc jamais organisée autour d'« un code systématique qui fixerait la forme canonique des actes sexuels », mais a plutôt contribué à l'élaboration des conditions et des modalités d'un « usage », d'un « style » pour « se servir » des plaisirs de façon correcte²⁰ et « avoir un juste souci de son corps »²¹. Le terme qui définit cette forme très particulière de rapport à soi, cette attitude qui s'avère nécessaire pour faire un bon usage des plaisirs, est « *enkrateia* » : il désigne « une forme active de maîtrise de soi, qui permet de résister ou de lutter, et d'assurer sa domination dans le domaine des désirs et des plaisirs ». Le rapport de l'individu aux plaisirs « sexuels » doit en effet se structurer, ici, comme une lutte et un combat visant la domination, l'objectif n'étant pas de supprimer tous ses désirs et ses plaisirs, mais de ne pas se laisser entraîner ni emporter par eux²².

16 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 287.

17 FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*, 60-65.

18 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 38.

19 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 91.

20 FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*, 71-72.

21 FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*, 180.

22 FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*, 86-88.

Dans une telle perspective, l'*askêsis* devient alors nécessaire : il faut s'exercer, il faut entraîner à la fois son corps et son âme, dans les champs de la diététique – véritable « technique d'existence » qui définit un « régime des plaisirs »²³ –, de l'économique et de l'érotique, afin de forger une « technique de vie » qui « ne postule pas qu'on ôte aux actes [d'Aphrodite] leur naturalité de principe », ni ne se propose « de majorer leurs effets de plaisir »²⁴, mais qui cherche « à les distribuer au plus près de ce que demande la nature ». En d'autres termes, ce qui est en jeu dans cette *technê*, c'est « la possibilité de se constituer comme sujet maître de sa conduite »²⁵ :

Parce qu'il est le plus violent de tous les plaisirs, parce qu'il est plus coûteux que la plupart des activités physiques, parce qu'il relève du jeu de la vie et de la mort, [le plaisir des *aphrodisia*] constitue un domaine privilégié pour la formation éthique du sujet : d'un sujet qui doit se caractériser par sa capacité à maîtriser les forces qui se déchaînent en lui, à garder la libre disposition de son énergie et à faire de sa vie une œuvre qui se survivra au-delà de son existence passagère. Le régime physique des plaisirs et l'économie qu'il impose font partie de tout un art de soi²⁶.

Cet art de soi se prolongera, à l'époque hellénistique et romaine – au prix de plusieurs modifications, et avant tout d'une « problématisation plus intense des *aphrodisia* »²⁷ –, dans une « culture de soi » plus austère mais toujours caractérisée par une *technê tou biou* où le rapport à son propre corps et à ses plaisirs demeure un élément crucial de la constitution de soi en tant que sujet moral, ainsi que de la stylisation de sa vie quotidienne. Foucault met notamment en lumière l'émergence, entre le premier siècle avant J.-C. et le II^e siècle après J.-C., d'une « nouvelle éthique sexuelle » fondée sur une « survalorisation du mariage », défini comme lieu unique du rapport sexuel légitime, et sur une « dévalorisation du plaisir », sur « l'élimination du plaisir hors de l'acte sexuel »²⁸. L'éthique sexuelle se présente alors dans la forme d'une « conjugalisation du régime des *aphrodisia* », qui allait se transférer ensuite au christianisme, en donnant naissance – grâce au développement du monachisme aux IV^e-V^e siècles – à l'expérience de la chair. La morale sexuelle conjugale n'appartient donc pas, d'après Foucault, « à l'essence même du christianisme »²⁹.

23 FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*, 141, 151.

24 On n'est donc pas exactement à l'intérieur du cadre de ce que Foucault, en 1976, avait appelé l'« art érotique », et qu'en 1984 il associe aux anciens traités chinois de la chambre à coucher plutôt qu'aux pratiques « sexuelles » de la Grèce classique. Voir FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976, 77 et *L'usage des plaisirs*, 181-182.

25 FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*, 182-183.

26 FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*, 183.

27 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi* (1984). Paris, Gallimard, 1997, 56.

28 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 106.

29 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 179. Sur ce point, voir LORENZINI, Daniele. « Le désir comme "transcendantal historique" de l'histoire de la sexualité ». Dans BOEHRINGER, S. ; LORENZINI, D. (dir.). *Foucault, la sexualité, l'Antiquité*. Paris, Kimé, 2016, 137-149.

4. Dépouillement de soi et militantisme philosophique

Foucault, notamment dans *L'herméneutique du sujet*, parle aussi de l'exercice stoïcien consistant, par un regard « physique » (ou « réaliste »), à dépouiller les objets et les situations de la vie des fausses valeurs dont nos jugements les chargent, et à les faire ainsi apparaître « nus », tels qu'ils sont *réellement*. Mais si cet exercice est un exercice de dépouillement du *logos*, de la pensée, il est intéressant de noter que les philosophes cyniques proposent et pratiquent un exercice de dépouillement de type *corporel*, sur lequel Foucault insiste tout particulièrement dans son cours au Collège de France *Le courage de la vérité* : dépouillement actif de son propre corps et de sa propre existence en direction d'une animalité revendiquée en tant que valeur positive et d'une pauvreté « militante » vécue comme mise à l'épreuve permanente de soi-même et des autres³⁰.

Même si son analyse la plus détaillée du cynisme ancien se trouve dans *Le courage de la vérité*, Foucault propose déjà quelques remarques significatives, quoique très synthétiques, à ce sujet en 1982 et en 1983. Ainsi, dans la leçon du 2 février 1982 de *L'herméneutique du sujet*, en parlant de Demetrius le Cynique, il met l'accent sur un des lieux communs de la philosophie cynique, à savoir « la comparaison de l'existence, et de celui qui veut dans l'existence parvenir à la sagesse, avec l'athlète » qui s'exerce en permanence – et qui s'exerce précisément à vivre une vie « naturelle », visant à écarter toutes les (fausses) dépendances introduites par la culture, la société, l'opinion, etc., afin d'atteindre l'autarcie³¹. On n'est pas très loin, ici, du stoïcisme, et pourtant, tandis que les stoïciens, pour obtenir cet objectif, agissent d'abord et surtout sur la pensée et sur le discours intérieur, en mettant constamment en pratique la distinction fondamentale entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous, les cyniques agissent au contraire sur leur corps et sur leur manière de vivre pour se rendre concrètement, *physiquement* indépendants des choses qui ne dépendent pas d'eux. C'est un véritable exercice de dépouillement, de « mise à nu » de soi-même et de sa propre existence.

Dans la leçon du 9 mars 1983 de son cours au Collège de France *Le gouvernement de soi et des autres*, en offrant une analyse du célèbre portrait du cynique qu'Épictète trace dans le troisième livre des *Entretiens*, Foucault soutient que la philosophie cynique y est présentée comme un « mode de vie manifeste » (et comme une « manifestation perpétuelle de la vérité ») car le cynique « est quelqu'un qui se déprend de tout ce qui peut être artificiel et ornement », et qui ne cache rien : il « se montre à nu, dans son dénuement », il vit au grand jour parce qu'« il est un homme libre, sans rien avoir à craindre de l'extérieur ». Le cynique est donc « la vérité à l'état manifeste » – l'incarnation, ou mieux l'*incorporation* parfaite du *logos*

30 Foucault présente le cynique comme un « militant philosophe » en 1981 déjà, lors de son premier commentaire du portrait du cynique dressé par Épictète dans le troisième livre des *Entretiens*. Voir FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 117.

31 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 306.

philosophique dans une manière d'être et de vivre³².

Foucault reprend et développe ces idées dans son cours au Collège de France de l'année suivante, notamment à partir de la leçon du 29 février 1984, où il explique que le mode de vie cynique se caractérise par des formes extrêmement précises et codées de comportement, ainsi que par un certain nombre d'éléments extrêmement reconnaissables :

Le cynique, c'est l'homme au bâton, c'est l'homme à la besace, c'est l'homme au manteau, c'est l'homme aux sandales ou aux pieds nus, c'est l'homme à la barbe hirsute, c'est l'homme sale. C'est l'homme aussi qui erre, c'est l'homme à qui manque toute insertion, il n'a ni maison ni famille ni foyer ni patrie [...], c'est l'homme de la mendicité aussi. Et que ce genre-là de vie fasse absolument corps avec la philosophie cynique, que ça ne soit pas simplement un ornement, on en a bien des témoignages³³.

Ce mode de vie spécifique n'a pas simplement pour objectif, selon Foucault, de « correspondre en quelque sorte harmoniquement au discours et à la vérification des cyniques », il ne témoigne pas de cette « fonction homophonique » dont Foucault parle à propos de la *parrésia* socratique, mais aussi de la *parrésia* au sein de la direction de conscience antique. La manière de vivre des cyniques, leur existence de tous les jours, possède au contraire, par rapport à leur pratique parrésiasique, une triple fonction : fonction instrumentale, fonction de réduction, fonction d'épreuve. Premièrement, la vie du cynique est la condition de possibilité de son dire-vrai, car si la mission du cynique est celle d'un espion qui est censé dire la vérité à l'humanité, il faut, pour cela, qu'il ne soit attaché à rien – ni famille, ni maison, ni patrie. Deuxièmement, le mode de vie cynique vise à « réduire » toutes les obligations et les conventions inutiles, toutes les opinions « qui sont reçues d'ordinaire et acceptées par tout le monde et se trouvent n'être fondées ni en nature, ni en raison » : c'est « une sorte de décapage général de l'existence et des opinions, pour faire apparaître la vérité ». Enfin, troisièmement, le mode de vie cynique « permet de faire apparaître, dans leur nudité irréductible, les seules choses indispensables à la vie humaine, ou ce qui constitue son essence la plus élémentaire, la plus rudimentaire »³⁴. Le cynique du portrait d'Épictète peut ainsi conclure – d'une façon évidemment paradoxale – que, en n'ayant ni femme, ni enfants, ni serviteurs, ni vaste demeure, ni richesses, ni patrie, mais seulement la terre, le ciel et un vieux manteau, en réalité *rien ne lui manque*, car il est sans tristesse et sans peur, complètement libre³⁵.

32 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Paris, Seuil-Gallimard, 2008, 319.

33 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*. Paris, Seuil-Gallimard, 2009, 157.

34 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 157-158.

35 Voir ÉPICTÈTE. *Entretiens*, III, 22, 245.

Par conséquent, le cynique radicalise et bouleverse la pratique philosophique de l'abstinence : si les platoniciens, les épicuriens et les stoïciens trouvent dans le simple apaisement des besoins nécessaires et naturels la règle de modération qui leur permet d'obtenir la tranquillité de l'âme, tout principe de « modération » est au contraire rejeté par les cyniques, qui font de leur corps et de la forme même de leur existence le lieu d'un dépouillement indéfini – jusqu'à la mendicité et l'animalité les plus scandaleuses et les plus sauvages. À travers leur corps et leur vie « réduits » à l'essentiel, ils témoignent de la vérité que les autres philosophes expriment dans leurs discours mais n'ont pas le courage – ni peut-être l'intention – de mettre concrètement en pratique. Ainsi, la pauvreté du cynique est « effective, matérielle, physique ». Elle est « réelle » car elle ne consiste pas dans le simple détachement de l'âme par rapport aux richesses, mais dans le « dépouillement de l'existence qui se prive des éléments matériels auxquels elle est traditionnellement liée et dont on croit habituellement qu'elle dépend » : vêtements, nourriture, habitat, possessions, etc. Elle est « active » car elle ne se contente pas de l'indifférence à l'égard de la fortune, mais s'engage dans « une opération que l'on fait sur soi-même, pour obtenir des résultats positifs, de courage, de résistance et d'endurance » : elle est une élaboration de soi-même « dans la forme de la pauvreté visible ». Enfin, elle est « indéfinie » car elle ne s'arrête pas à un point quelconque que l'on pourrait considérer comme satisfaisant, mais « cherche encore et toujours des dépouillements possibles » pour « atteindre de nouvelles limites, jusqu'à rejoindre le sol de l'absolument indispensable »³⁶. Cela n'est possible que grâce à l'indexation de la vie cynique sur la nature, et sur la nature seulement, et à la valorisation de l'animalité en tant que principe de critique perpétuelle de toute convention socialement acceptée³⁷.

Cette « réduction » du *bios* à la nature et à l'élémentaire, cette transfiguration de la vie en un combat athlétique « manifestant de façon immédiate et éclatante la vérité de l'homme dans le dépouillement de son animalité », ne peuvent bien entendu être obtenues que par l'*askêsis* – un « raccourci vers la vertu », une « voie brève » mais très ardue qui court-circuite la *paideia* traditionnelle pour monter directement au sommet (au prix, évidemment, de beaucoup de difficultés)³⁸. Cette voie brève est la voie de l'exercice, la voie « des pratiques de dépouillement et d'endurance »³⁹ qui forgent une vie sans pudeur, sans honte, qui fait en public et sous les yeux de tous ce que seuls les animaux osent faire (alors que les êtres humains d'ordinaire le cachent), une vie indifférente, car elle n'est attachée à

36 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 237-238. Voir D. L. VI 37. Dans *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1988, 58.

37 Voir FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 242-245.

38 Voir GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. « Michel Foucault et sa vision du cynisme dans *Le courage de la vérité* ». Dans LORENZINI, D. ; REVEL, A. ; SFORZINI, A. (dir.). *Michel Foucault : éthique et vérité (1980-1984)*. Paris, Vrin, 2013, 105-124. Sur le thème du « raccourci vers la vertu » et sur l'« ascèse diogénienne », voir GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*. Paris, Vrin, 1986, 22-28, 53-71.

39 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 191-192.

rien et n'a d'autres besoins « que ceux qu'elle peut satisfaire immédiatement »⁴⁰. Comme le remarque Frédéric Gros, c'est « à force de gratter l'existence jusqu'à l'os, à force de décaper sa vie de toutes les conventions artificielles ou richesses encombrantes », que le cynique parvient à « un élémentaire qui absolument résiste », un élémentaire qui est « comme la couche première, solide et dure de l'immanence », et qu'« il y puise une énergie sans limites », une « force immense qui lui permet de poursuivre indéfiniment son combat et ses luttes »⁴¹. Épictète l'affirme à plusieurs reprises : le cynique doit être, dans le dépouillement mais aussi dans la propriété de son corps, « comme la figure visible d'une vérité qui attire ». C'est par ses qualités corporelles et par sa santé éclatante qu'il donne preuve de la « vérité » de sa vie, qu'il peut se présenter comme « la plasticité même de la vérité » : « l'être même du vrai, rendu visible à travers le corps »⁴².

Il convient cependant de préciser que cette « naturalité élémentaire » du corps et de la vie du cynique n'a rien à voir avec la « vie nue » dont parle Agamben⁴³, à savoir une vie obtenue par la progressive soustraction d'attributs au *bios* – à la vie culturellement, socialement et politiquement qualifiée –, une vie qui serait donc pure et simple existence biologique (*zoé*). Si la vie « animale » du cynique fait scandale, en effet, c'est précisément parce qu'elle demeure une vie d'être humain, c'est parce qu'elle s'inscrit au sein de la communauté politique comme une vie *autre* et pourtant toujours *reconnaissable*. En effet, le principe cynique de dépouillement et de mise à nu de la vie est une technique ascétique visant la *positive constitution* d'une série d'attributs (l'endurance, la résistance, le courage, l'autarcie, l'autosuffisance, la maîtrise de soi, la liberté, etc.) à travers le façonnement actif d'un *bios* qui prend la forme du scandale perpétuel. Plutôt qu'une « réduction » de la vie à sa supposée naturalité « originaire », ce qui est en jeu dans l'ascèse cynique est donc la « réduction » des vies *des autres* à leur absurdité – une fois qu'elles se trouvent confrontées à la « vraie vie » du cynique. Bref, le scandale est un effet *stratégique* que le philosophe cynique recherche et essaie d'obtenir par un long et difficile travail sur lui-même :

Pour n'être pas inférieur à l'animal, il faut être capable d'assumer cette animalité, comme forme réduite mais prescriptive de la vie. L'animalité, ce n'est pas une donnée, c'est un devoir. Ou plutôt, c'est une donnée, c'est ce qui nous est offert directement par la nature, mais c'est en même temps un défi qu'il faut perpétuellement relever. Cette animalité, qui est le modèle matériel de l'existence, qui est aussi son modèle moral, constitue, dans la vie cynique, une sorte de défi permanent. L'animalité est une manière d'être à l'égard de soi-même, manière d'être qui doit prendre la forme d'une perpétuelle épreuve. L'animalité, c'est un exercice. C'est une tâche pour soi-même, et c'est

40 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 224.

41 GROS, Frédéric. « Foucault e la verità cinica ». *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, vol. 25, n° 66, 2012, 295.

42 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 284.

43 Voir AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue* (1995). Paris, Seuil, 1997.

en même temps un scandale pour les autres⁴⁴.

Ainsi, en « sculptant » sa statue à travers la positive constitution de son corps et de son existence *per via di levare*⁴⁵, le cynique affirme, ou mieux *montre* sans cesse la non-nécessité de toute convention ou règle sociales. Selon Diogène, c'est précisément par le biais de l'« ascèse corporelle », en s'exerçant à faire face et à supporter le froid, le chaud, la soif, la faim, la maladie, etc., que l'être humain peut s'entraîner globalement à la vertu et espérer obtenir l'autarcie et le bonheur : « Seul un corps dompté par une vie de frugalité et de souffrances peut permettre à l'âme de devenir apathique, donc à l'homme d'être libre parce qu'indifférent à tous les coups que peuvent lui envoyer la Fortune ou le Destin »⁴⁶. Et c'est précisément parce qu'il a construit son propre corps comme une surface qui n'offre aucun appui à la prise du pouvoir, des besoins, des souffrances ou de la crainte, que Diogène peut se dresser en face d'Alexandre et se proclamer seul vrai roi⁴⁷ : sa maîtrise de lui-même, son autarcie, son indépendance, sa liberté, se fondent sur son travail ascétique de constitution d'un *bios* qui mérite d'être considéré comme un instrument crucial de résistance et comme une arme de lutte « contre soi et pour soi, contre les autres et pour les autres »⁴⁸.

5. Conclusion

J'ai exploré dans cet article deux formes particulières d'« esthétique de l'existence », ou mieux, deux types de techniques ascétiques du corps qui, tout en ayant plusieurs éléments en commun, Foucault considère à juste titre comme radicalement différents quant à leurs fonctions et à leurs objectifs. Et si l'étude historico-philosophique des *aphrodisia* gréco-romains vise sans doute aussi à mettre en lumière la *non-nécessité* du dispositif de sexualité moderne (qui est encore le nôtre), et nous invite donc à concevoir le sexe non pas comme une fatalité mais comme « une possibilité d'accéder à une vie créatrice »⁴⁹, il est évident que le militantisme philosophique des cyniques acquiert, dans les analyses de Foucault, une valeur éthico-politique bien plus explicite. En effet, par son *askêsis* corporelle, le philosophe cynique fait de sa manière ordinaire de vivre une pratique militante de résistance, le véritable noyau de sa critique radicale de toute hypocrisie sociale : en repoussant toujours plus loin les limites de ce qu'il peut

44 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 245.

45 Voir FREUD, Sigmund. « Über Psychotherapie ». Dans *Gesammelte Werke*, vol. V, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1942, 17 : « Léonard dit que la peinture opère *per via di porre*, car elle applique une substance, des particules de couleur, où auparavant il n'y avait rien, sur la toile incolore ; la sculpture, au contraire, procède *per via di levare*, puisqu'elle enlève du bloc de pierre tout ce qui cache la surface de la statue qui se trouve à l'intérieur. » Voir également HADOT, Pierre. « Exercices spirituels », 62.

46 GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *L'ascèse cynique*, 70, 212-213.

47 Voir DION CHRYSOSTOME. *Quatrième discours sur la Royauté*. Dans *Les Cyniques grecs*, 167-179. Voir également FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 252-257.

48 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 261.

49 FOUCAULT, Michel. « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité » (1982). Dans *Dits et écrits II*, 1554.

supporter, il met en œuvre un « dévouement » tout à fait singulier, car son souci des autres prend une forme polémique, belliqueuse, la forme d'un combat mené agressivement contre les vices qui s'enracinent dans les coutumes, les habitudes, les conventions, les institutions sociales et politiques. Agression explicite et constante contre l'humanité dans sa vie réelle, le combat cynique a pourtant comme horizon ou objectif de transformer cette dernière et de contribuer ainsi à la naissance d'une société (et d'un monde) *autres*. Le cynique, à la différence des autres philosophes anciens, fait donc de la construction éthique de son corps et de sa vie un enjeu qui est en même temps et déjà *politique*, car en inscrivant son existence scandaleuse au cœur de l'espace public, il l'utilise comme une véritable arme de lutte pour montrer à ses concitoyens « la part de ce qui est singulier, contingent et dû à des contraintes arbitraires » dans ce « qui nous est donné comme universel, nécessaire [et] obligatoire »⁵⁰.

50 FOUCAULT, Michel. « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1984). Dans *Dits et écrits II*, 1393.

6. Bibliographie

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue* (1995), trad. fr. M. Raiola, Paris, Seuil, 1997.
- ARRIEN. *Manuel d'Épictète*, trad. fr. P. Hadot, Paris, Le Livre de Poche, 2000.
- DION CHRYSOSTOME. *Quatrième discours sur la Royauté*. Dans PAQUET, Léonce (éd), *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1988, 167-179.
- ÉPICTÈTE. *Entretiens*, trad. fr. J. Souilhé, Paris, Gallimard, 1993.
- FREUD, Sigmund. « Über Psychotherapie ». Dans *Gesammelte Werke*, vol. V, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1942.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs* (1984), Paris, Gallimard, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi* (1984), Paris, Gallimard, 1997.
- FOUCAULT, Michel. « Interview de Michel Foucault » (1981). Dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. « Les techniques de soi » (1982). Dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité » (1982). Dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1984). Dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, Paris, Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, éd. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, éd. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, éd. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2009.

- FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, éd. F. Gros, Paris, Seuil-Gallimard, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2017.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI, 70-71*. Paris, Vrin, 1986.
- GOULET-CAZÉ, Marie-Odile. « Michel Foucault et sa vision du cynisme dans *Le courage de la vérité* ». Dans D. Lorenzini, A. Revel et A. Sforzini (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, Vrin, 2013, 105-124.
- GROS, Frédéric. « Foucault e la verità cinica », *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, vol. 25, n° 66, 2012.
- HADOT, Pierre. « Exercices spirituels » (1977). Dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, 19-74.
- LORENZINI, Daniele. *Éthique et politique de soi. Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris, Vrin, 2015, 125-145.
- LORENZINI, Daniele. « Le désir comme “transcendantal historique” de l'histoire de la sexualité ». Dans S. Boehringer et D. Lorenzini (dir.), *Foucault, la sexualité, l'Antiquité*, Paris, Kimé, 2016, 137-149.
- PAQUET, Léonce (éd). *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1988.
- SÉNÈQUE. *Lettres à Lucilius*, trad. fr. H. Noblot revue par P. Veyne, dans *Entretiens. Lettres à Lucilius*, éd. P. Veyne, Paris, Robert Laffont, 1993.

La interpretación foucaultiana de la figura de Sócrates en la producción de la parresía

The Foucauldian interpretation of the figure of Socrates in the production of the parrhesia

Marcelo Raffin

CONICET/IIGG-UBA
raffinmarcelo@yahoo.com

Resumen: Este artículo analiza la interpretación foucaultiana de la figura de Sócrates en la producción de la verdad como parresía con el fin de examinar el papel que el filósofo ateniense desempeñó, por un lado, en el desarrollo de la noción de cultura y gobierno de sí y de los otros y, por el otro, en la relación entre ética y política, que Foucault propone respecto del decir verdadero como pieza clave de la creación política. La hipótesis de este artículo consiste en el cuestionamiento de la interpretación foucaultiana de un no compromiso político de Sócrates puesto que el gesto parresiástico socrático que Foucault analiza a nivel de la ética en términos de la preocupación por el gobierno y la estética de la existencia, implica una dimensión política en la medida en que, aun en este análisis en principio puramente “ético”, el autogobierno conlleva el gobierno de los otros y la técnica de existencia está atravesada por la alteridad en un ejercicio conjunto de creación, producción y transformación de sí y del mundo.

Palabras clave: Foucault, Sócrates, parresía, ética, política

Abstract: This article analyzes the Foucauldian interpretation of the figure of Socrates in the production of truth as parrhesia with the aim of examining the role played by the Athenian philosopher, on the one hand, in the development of the notion of culture and government of self and others and, on the other, in the relationship between ethics and politics, proposed by Foucault with regard to truth-telling as a fundamental piece of political creation. The hypothesis of this article consists of a questioning of the Foucauldian interpretation of a non-political commitment by Socrates as the Socratic parrhesiastic gesture which Foucault analyzes at the level of ethics in terms of a preoccupation for the government and the aesthetics of existence implies a political dimension because, even in this analysis in principle purely “ethical”, self government entails the government of others and the technique of existence is crossed by alterity in an exercise of creation, production and transformation of oneself and the world together with others.

Keywords: Foucault, Socrates, parrhesia, ethics, politics

Fecha de recepción: 31/01/2017. Fecha de aceptación: 22/05/2017.

Marcelo Raffin es Doctor en Filosofía por la Universidad de París VIII, Investigador en Filosofía del CONICET en el Instituto de Investigaciones Gino Germani y Profesor Titular Regular de Filosofía en la Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Ha publicado, entre otros libros, *Droits de l'homme, sujet et devenir. L'expérience contemporaine du Cône sud d'Amérique latine* (2017), *La noción de política en Agamben, Esposito y Negri* (editor, 2015), *Estética y política en la filosofía de Giorgio Agamben* (editor, 2015) y *Obsesiones y fantasmas de la Argentina. El antisemitismo, Evita, los desaparecidos y Malvinas en la ficción literaria* (junto a A. Melo, 2005).

Este artículo retoma la comunicación “Ética y política en la filosofía de Michel Foucault: la interpretación de la figura de Sócrates en la producción de la parresía”, presentada en el *IV Congreso Internacional La Actualidad de Michel Foucault: “Foucault y la Historia de la Filosofía”* organizado por la Universidad Complutense de Madrid y la Red Iberoamericana Foucault, Madrid, 4-6 de mayo de 2016 y se presenta como una difusión de resultados parciales de la Investigación UBACyT 20020150100181BA Mod. I *La relación verdad-subjetividad en la filosofía de Michel Foucault en los años 1970 y 1980*, Programación Científica 2016-2018, Instituto e Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires (Resolución CS 4756/16), de la que el autor es director.

1. Introducción

De las múltiples referencias a la figura de Sócrates que aparecen en la “obra”¹ de Foucault, en este artículo pretendo analizar las implicancias que esa figura tiene específicamente en la producción de la verdad como parresía con el fin de sopesar el papel de Sócrates, por un lado, en el desarrollo de la noción de cultura y gobierno de sí y de los otros y, por el otro, en la relación entre ética y política, que el filósofo francés propone respecto del decir verdadero (*dire vrai*) como pieza clave de la creación y la producción política. De esta manera, y retomando la relectura en perspectiva que Foucault hace de sus investigaciones hacia el final de su vida a partir de los ejes de los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las formas de prácticas de sí,² en este trabajo examinaré, en particular:

1. la relación que la subjetividad establece con la producción de la verdad como parresía en el caso socrático;
2. los alcances que el cuidado y el gobierno de sí y de los otros tiene respecto de la parresía socrática;
3. de qué manera la parresía socrática redonda en una cierta concepción de la vida (*bíos*) en tanto “estilo” o “forma”; y finalmente,
4. en qué medida ese decir verdadero propuesto por Sócrates gravita en la relación entre ética y política como posibilidad de creación en el ámbito de la polis.

A tal fin, mi análisis se centrará en los desarrollos que Foucault realiza, en particular, en sus dos últimos cursos en el Collège de France (*El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*), y en los dos últimos tomos publicados de *Historia de la sexualidad* (*El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*), y, en especial, en las lecciones del 15, el 22 y el 29 de febrero de 1984 y en el capítulo V *El verdadero amor* (« *Le véritable amour* ») de *El uso de los placeres*, pero sin dejar de establecer las relaciones necesarias con el entramado conceptual y argumentativo general de las obras mencionadas.

Mi hipótesis en este trabajo consiste en cuestionar la interpretación foucaultiana de un no compromiso político de Sócrates puesto que el gesto parresiástico socrático que Foucault analiza a nivel de la ética en términos de la preocupación por el gobierno y la estética de la existencia, implica, en mi opinión, una dimensión política en la medida en que, aun en este análisis en principio puramente “ético”, el autogobierno conlleva el gobierno de los otros y la técnica de existencia está

1 Empleo el término “obra” siendo consciente de la crítica que Foucault esgrime respecto de esta noción. De todas formas, y tal como señala Didier ÉRIBON en la biografía que le dedica (*Michel Foucault (1926-1984)*, París, Flammarion, 1989), como académico, Foucault entró en una trama de relaciones que lo llevó a constituirse en el “autor” de una “obra” sobre la que se desarrolló un aparato de “comentarios” que pretendieron y pretenden restituir su producción a esas figuras de las que siempre buscó despegarse. Es pues, en este sentido, que empleo el término.

2 Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité, cours au Collège de France, 1984*. París, Gallimard/Seuil, 2009, 10, un señalamiento que Foucault ya había hecho en el curso del año anterior, *Le gouvernement de soi et des autres, cours au Collège de France, 1982-1983*. París, Gallimard/Seuil, 2008, 3-8 y 41-42.

atravesada por la alteridad en un ejercicio conjunto de creación, producción y transformación de sí y del mundo. Soy consciente de que una interpretación de este tipo conlleva el riesgo de no seguir la hermenéutica más o menos establecida que hasta el momento se ha desarrollado sobre esta cuestión, pero considero que proponer esta vía de análisis permite comprender mejor no solo la implicación que presenta el análisis foucaultiano de la figura de Sócrates en la producción de la parresía, sino además auscultar, en cierta medida, mediante ella, los lineamientos ético-políticos que se desprenden de los últimos desarrollos propuestos por Foucault en los años 1980.

Creo necesario aclarar que en mi interpretación de la parresía socrática, la dimensión política es entendida en sentido amplio a partir del carácter poético que esta noción trae aparejada, es decir, entiendo la dimensión política como la capacidad de creación, producción y transformación de un espacio común, de debate, disputa y enfrentamiento con otros pero también de posibilidad de acuerdo y consenso sobre líneas de trabajo y proyectos junto con otros, aun reconociendo las dificultades que este trabajo implica.

2. La relación de la subjetividad con la parresía en el caso socrático

Foucault se ha ocupado de la figura de Sócrates a lo largo de toda su producción aunque le ha otorgado connotaciones diferentes. En efecto, el Sócrates de los textos de Foucault de los años 1960, como el que aparece en el primer prefacio de *Historia de la locura en la época clásica*³ o el del “Prefacio a la transgresión”⁴, se encuentra en las antípodas de aquel que el filósofo francés presenta en los últimos cursos del Collège de France como el parresiasta por excelencia, es decir, como el filósofo que consigue una correspondencia total entre sus actos y sus palabras, es decir, como aquel que encarna la vida filosófica. En este sentido, lo que podríamos denominar la última figura de Sócrates en Foucault o el “último Sócrates de Foucault”, termina revirtiendo la primera figura de Sócrates en su producción al acercarse mucho más a la verdad ligada al uso de la palabra que el que aparece en los textos del filósofo francés de los años 1960 o el que queda aludido en los textos de principios de la década siguiente, que rechaza, con su férrea crítica, a los sofistas y adhiere a una idea de verdad única y excluyente. La figura del “Sócrates parresiasta” aparece más bien ligada a la idea de qué se hace cuando se dice algo, idea que tiene, en Foucault, tal como sostiene Mónica Cabrera,⁵ la impronta de la sofística, de la materialidad del discurso y de los desarrollos que el filósofo presenta en *El orden del discurso*, más allá de las críticas que él mismo formulará a algunas de las nociones allí vertidas, años más tarde.

3 Cf. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I, 1954-1969*. (Éd. établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange). París, Gallimard, 1994, 160.

4 Cf. FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*, 243.

5 Cf. CABRERA, Mónica. «El último Sócrates de Foucault». En ABRAHAM, Tomás. *El último Foucault*. Buenos Aires, Sudamericana, 2003, 22.

La última figura de Sócrates en la producción foucaultiana aparece en el contexto de las investigaciones centradas en la relación de la subjetividad con la verdad atravesada por el problema del gobierno. De ahí que Foucault ligue esta figura a la parresía. Foucault entiende este concepto como la práctica que consiste en el decir verdadero, franco o auténtico que desemboca, en su punto extremo, en el “coraje de la verdad”. En este sentido, debemos ubicar la figura de este “Sócrates parresiasta” en el marco de los desarrollos que Foucault propone en los cursos del Collège de France de 1983 y 1984 así como de los dos últimos tomos publicados de *Historia de la sexualidad*, pero, también, en relación con el curso del Collège de France de 1982 *La hermenéutica del sujeto*, que es aquel en el que Foucault plantea por primera vez el problema de la parresía dentro del marco general de la producción o manifestación de la verdad (o “aleurgía”)⁶ y que, a su vez, viene desarrollando desde fines de la década anterior, en particular, desde el curso de 1979-1980 *Del gobierno de los vivientes*.

En efecto, en sus últimas investigaciones, Foucault recurre al mundo clásico para abordar algunos problemas contemporáneos⁷ con el objetivo de analizar bajo qué forma, en su acto de decir la verdad (*dire vrai*), el individuo se constituye a sí mismo, y es constituido por los otros, como sujeto que sostiene un discurso de verdad, es decir, bajo qué forma se presenta, ante sí mismo y ante los demás, aquel que dice la verdad (*celui qui dit vrai*).⁸ Foucault propone que este análisis podría ser denominado el estudio de las formas “aleutúrgicas”. Es en este marco que estudia la parresía a partir de la cuestión, tradicional en el corazón mismo de la filosofía occidental, de las relaciones entre sujeto y verdad. Foucault encuentra todo un juego de prácticas en la cultura antigua que implican la predicación de la verdad (*le dire-vrai*) sobre sí mismo que constituyen una “cultura de sí” (y en la que está implicado el principio socrático del *gnothi seauton*, “conócete a ti mismo”, pero redefinido por el propio Foucault, en el contexto más amplio del principio de la *epimeleia heautou*, esto es, de la inquietud o preocupación de sí –*le souci de soi*–, de la aplicación a uno mismo) y que requirieron de un personaje necesario e indispensable sin el cual no podían tener lugar: se trata de un otro que escucha, que incita a hablar y que también habla y, sobre todo, que posee la cualidad del decir verdadero, auténtico o franco (*le franc-parler*) que es justamente la parresía. Foucault señala una serie de elementos que caracterizan esta práctica de la producción de la verdad:

1. en primer lugar, es necesario que, en el acto de decir la verdad, haya

6 La “aleurgía” sería, etimológicamente, explica Foucault, la producción de la verdad, el acto por el cual se manifiesta la verdad. En la lección del 9 de enero de 1980, Foucault sostiene que forjando a partir de ἀληθουργία la palabra ficticia *alethourgia*, puede “denominarse “aleurgía” el conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no verbales, por los que se saca a la luz lo que se plantea como verdadero por oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido, y decir que no hay ejercicio del poder sin algo así como una aleurgía”. FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants*. París, Gallimard/Seuil, 2012, 8. Toda vez que no se indique lo contrario, la traducción de obras en lengua extranjera es propia.

7 Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 3.

8 Cf. FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 4.

- manifestación de un vínculo fundamental entre la verdad dicha y el pensamiento de aquel que la dice, como traducción del pensamiento en la palabra verdadera de manera que el parresiastés (aquel que dice la verdad) se liga a esta verdad y, en consecuencia, se obliga a ella y a través de ella;
2. además, la parresía implica un cuestionamiento del vínculo entre los dos interlocutores, aquel que dice la verdad y aquel al que se dirige esta verdad, por el cual el parresiastés, mediante su decir verdadero, se pone en riesgo y pone en riesgo la relación con aquel al que dice la verdad, puesto que ese decir la verdad implica siempre afrontar el riesgo de herir al otro, de irritarlo, de hacerlo enojar y de suscitar conductas que pueden llegar hasta la violencia más extrema (hasta el riesgo de perder la propia vida). De esta manera, la parresía implica una cierta forma de coraje cuya forma mínima consiste en deshacer la relación con el otro que hizo posible precisamente el discurso verdadero.
 3. finalmente, la parresía solo se puede organizar, desarrollar y estabilizar en lo que se puede denominar el juego parresiástico entre el parresiastés que, al decir la verdad, toma el riesgo de poner en cuestión su relación con el otro e inclusive su propia existencia y aquel a quien se dice esta verdad, que debe aceptar esta verdad que se le dice por más hiriente que sea.

En consecuencia, concluye Foucault, la parresía es, en síntesis, “el coraje de la verdad en aquel que habla y asume el riesgo de decir, a pesar de todo, toda la verdad que piensa pero es también el coraje del interlocutor que acepta recibir como verdadera la verdad hiriente que escucha”.⁹

Teniendo en cuenta estas salvedades, como ya indiqué, en este trabajo analizaré la figura de Sócrates tomando en consideración, en particular, los desarrollos que Foucault presenta en las lecciones del 15 y el 22 de febrero de 1984, dedicados a Sócrates, pero a los que agregaré los presentados en la del 29 de febrero y el capítulo V de *El uso de los placeres*. ¿Por qué la elección de este recorte de textos? ¿Qué es lo que encontramos en ellos? Un “Sócrates parresiasta” o la relación específica de Sócrates con la parresía que, a un tiempo, permite a Foucault el análisis de la parresía en la figura misma de Sócrates en términos de parresía “filosófica”, así como de la relación entre una dimensión ética y una dimensión política a partir de la parresía filosófica, entendida como relación del gobierno de sí y de los otros por referencia al problema de la verdad o, para ser más específico y tal como Foucault lo plantea en este momento, de los modos de veridicción.

Recordemos que en el análisis de estos textos, Foucault distingue sobre todo cuatro tipos de parresía, analizados en el marco de cuatro momentos históricos: la parresía política, por relación a la democracia griega (curso de 1983 y lección

9 FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 14. Para un mayor desarrollo de estas cuestiones, cf. mi artículo “Fragmentos para una morfología de la voluntad de saber”. La relación verdad-subjetividad en la filosofía de Michel Foucault entre el primero y los últimos cursos del Collège de France», *Revista Paralaje. Revista de Filosofía*, n° 11, Valparaíso, Chile, 2014, 27-34, del que he extraído algunas de las ideas que aquí presento.

del 8 de febrero de 1984); la parresía ético-filosófica, que Foucault liga a la figura de Sócrates para oponerla a la anterior (lecciones del 15 y el 22 de febrero de 1984); la parresía cínica (lección del 29 de febrero y del mes de marzo de 1984); y finalmente, la parresía del mundo helenístico y romano –análisis de la parresía en Filodemo, Galeno y Séneca en el marco de la dirección de existencia– (lección del 10 de marzo de 1982).

En este trabajo, mi hipótesis consiste en mostrar cómo la parresía socrática une la parresía ética a la filosófica y permite ligar ambas a una dimensión política y al giro que la parresía da en el modelo de los cínicos.

3. La parresía socrática y el cuidado y el gobierno de sí y de los otros

La lectura con la que Foucault nos propone comprender la figura de Sócrates ligada a la parresía en el curso de 1984, aparece en el punto de confluencia de la decadencia política de Atenas y del surgimiento correlativo de la filosofía, es decir, en el momento de crisis de la democracia ateniense con la propuesta socrática de una búsqueda de la verdad por medio de la palabra, la discusión y el discurso, es decir, de la “filosofía”. Por esta vía, Foucault nos propone entonces, con el mismo gesto, releer la filosofía como tal: su nacimiento y, al mismo tiempo, su “naturaleza” o su definición. En su visión, la crisis de la parresía “política” (pero también “ética” en los aspectos concernientes a la base ética de la política como dirección de las almas y del discurso de verdad) lleva a la aparición de la filosofía como el lugar de un discurso verdadero que pretende ligar la educación ética de las almas, la verdad del discurso y la política de los individuos.¹⁰ Por lo tanto, en la interpretación foucaultiana, Sócrates es presentado como aquel que pone en acto, y en un doble o hasta diría, triple sentido, el “coraje de la verdad”: ético, político, pero también, filosófico, por oposición a ciertas posiciones de la sofística. De todas formas, debemos señalar que, en principio, el objetivo de este ejercicio de la parresía es la puesta a prueba de las almas y no la salvación de la polis en la medida en que, en el análisis específico que Foucault presenta en las lecciones del 15 y el 22 de febrero de 1984, Sócrates aparece como aquel que articula la exigencia de la parresía con la preocupación por sí mismo y la técnica de existencia.

Es en este punto donde retomo mi hipótesis de trabajo de cuestionar la afirmación de un no compromiso político de Sócrates, con el que Foucault abre la lección del 15 de febrero. Como señalé, el gesto parresiástico analizado a nivel de la ética que Sócrates exhibe en términos de la preocupación por el autogobierno y la estética de la existencia, implica, a mi entender, una dimensión y, a un tiempo, una preocupación política en la medida en que, aun en este análisis en principio puramente “ético”, el autogobierno conlleva el gobierno de los otros y la técnica de existencia está atravesada por la alteridad. Ciertamente, Foucault desarrolla

¹⁰ En el mismo sentido, cf. GROS, Frédéric. «La parrhésia chez Foucault (1982-1984)». En GROS, Frédéric, (coord.), *Foucault. Le courage de la vérité*. París, PUF/Débats philosophiques, 2002, 160.

sobre todo esta última cuestión, a partir de la parresía y el gesto extremos de los cínicos pero, en mi opinión, el análisis del gesto socrático respecto de la verdad en la decadencia de la polis ateniense y de su cuestionamiento de la producción de la verdad de los sofistas, implica un significado también político en el sentido de la vida en común, de la asunción de la alteridad y de la validez del discurso de verdad.

En efecto, los desarrollos foucaultianos sobre la “preocupación” o “inquietud de sí” (*le souci de soi*), que, en mi opinión, debería traducirse mejor por el “cuidado de sí”, como trabajo sobre sí, implican también y al mismo tiempo, a los otros o, para decirlo de otra manera, están atravesados por la dimensión de la alteridad. Cuidar de sí mismo es, en la interpretación foucaultiana, cuidar también de los otros, preocuparse por los otros, no solo en la medida en que el cuidado va a estar dirigido también a los otros, sino porque, aun pensado desde la instancia meramente individual, implica a los otros.

Pero es necesario destacar, además, que la noción de “cuidado de sí” en Foucault remite al gobierno y a la política. El “cuidado de sí” expresa, en Foucault, un proyecto político que pasa también y al mismo tiempo, por un proyecto ético. Al elaborar esta noción, Foucault está interesado en desarrollar las formas o los “modos de subjetivación”, es decir, las formas en que la subjetividad se produce a sí misma por referencia al gobierno y a la verdad. El espacio que queda entre ellos es el de la libertad.

En este sentido, Gilles Deleuze sostiene que los “modos de subjetivación” en Foucault, constituyen la producción de modos de existencia o estilos de vida y se distinguen de toda moral o código moral de suerte que se presentan como “una operación artística (*une opération artiste*)”.¹¹ Subrayando la ascendencia nietzscheana de estos desarrollos foucaultianos, Deleuze explicita el recurso de Foucault a los griegos en la medida en que, afirma, estos inventaron en política, pero también en otros ámbitos, la relación de poder o de mando entre hombres libres.¹² De ahí que sea digno de mandar a otros, subraya Deleuze, aquel que haya adquirido un dominio de sí. De esta manera, concluye, al aplicar la fuerza sobre sí mismos, los griegos inventaron la subjetivación que se despliega a través de reglas facultativas (en la relación consigo mismo).¹³

Por su parte, Reiner Schürmann tematiza esta misma cuestión en su artículo “On Constituting Oneself an Anarchistic Subject”, al analizar la constitución de sí

11 DELEUZE, Gilles. *Pourparlers. 1972-1990*. París, Minuit, 1997, 154. En el sesudo análisis de esta cuestión que Deleuze ofrece, entre otros, en «Un portrait de Foucault», sostiene que la subjetivación constituye la única manera de afrontar la “línea” y de superarla. La “línea” es entendida por Deleuze como una de las notas centrales que definen la producción filosófica foucaultiana. Cf. DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, particularmente las páginas 153-161. En la misma obra, en la entrevista «Fendre les choses, fendre les mots», Deleuze afirma que la subjetivación en Foucault constituye un “campo eléctrico o magnético, una individuación que opera con intensidades (bajas tanto como altas), campos individuados y no personas o identidades”, DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, 127-128.

12 Cf. DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, 153.

13 DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, 154. Una observación que Deleuze también hace en la misma obra en las entrevistas «Fendre les choses, fendre les mots» y «La vie comme œuvre d'art», en las páginas 127 y 135.

como sujeto ético a partir de actividades o prácticas. En dicho análisis, Schürmann se plantea particularmente la pregunta acerca de los modos de subjetivación en el mundo contemporáneo como nuevas formas de subjetividad en términos de luchas contra los efectos de poder.¹⁴ Su respuesta recupera la propuesta foucaultiana del “derecho a la diferencia” y de “imaginar y construir aquello que podríamos ser”¹⁵ y desemboca en la idea de un “sujeto anárquico” como aquel que se enfrenta mediante modos siempre cambiantes y variados (Schürmann habla de una “lucha polimorfa”) contra las totalidades sociales.¹⁶ Schürmann señala al propio Foucault como ejemplo de “sujeto anárquico” a través de sus escritos, sus intervenciones discursivas y su participación en las luchas llevadas adelante por organizaciones y movimientos, y entre las figuras de aquellos que se atrevieron a “pensar diferente” (aun con las diferencias del caso, de contexto espacio-temporal y de relaciones de poder-saber), la figura de Sócrates.¹⁷

Por lo tanto, creo que en el gesto ético-filosófico –como lo califica el propio Foucault– de la parresía socrática aparece co-implicada una dimensión política además de una dimensión ética, que se podría resumir mediante la noción de parresía filosófica, que reúne ambas dimensiones.

Estimo conveniente destacar que es necesario comprender la dimensión política de la parresía socrática en la interpretación foucaultiana a la que me refiero, no en el sentido literal de un rechazo o aceptación por parte de Sócrates de participar en los asuntos de la polis, es decir, de desarrollar “actividades políticas”. Ciertamente, si nos atenemos a la información suministrada por los diálogos platónicos, Sócrates solo toma posiciones “públicamente” en dos oportunidades y, en ambos casos, contra el régimen político predominante (la democracia, en un caso, y los treinta tiranos, en el otro).¹⁸ Más aún, su *daimón* le admoniza que se inhíba de intervenir en política puesto que, según sostiene su personaje en *Apología de Sócrates* (31d), de haberlo hecho, habría muerto prematuramente y no habría sido útil a sus conciudadanos, como cree haberlo sido.¹⁹ En este pasaje, Sócrates afirma específicamente que “para quien ha de combatir realmente por lo justo, es necesario, si quiere sobrevivir un breve tiempo, actuar privadamente, pero no en público”.²⁰ Claramente no es este el sentido en el que considero la dimensión política en el uso que pretendo señalar de la parresía filosófica socrática. Mi indicación no refiere al sentido de la política que se desprende de los pasajes de

14 Cf. SCHÜRMAN, Reiner. «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject». En *Praxis International. A Philosophical Journal*, Vol. 6 N° 3, Oxford, October 1986.

15 FOUCAULT, Michel. «The Subject and Power» («Le sujet et le pouvoir»). En *Dits et écrits*, vol. IV 1980-1988 (éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). París, Gallimard, 1994, 226 y 232.

16 Cf. SCHÜRMAN, Reiner. «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject», 306-308.

17 SCHÜRMAN, Reiner. «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject», 307.

18 Cf. CABRERA, Mónica. 26-27.

19 PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Traducción directa, ensayo preliminar y notas de Conrado EGGERS LAN. Buenos Aires, EUDEBA, 1998, 160.

20 PLATÓN. *Apología de Sócrates*. 32a.

los diálogos citados, sino de una comprensión más amplia de la política en lo que Foucault interpreta como *parresía* filosófica socrática. Ciertamente, el ejercicio de la filosofía por parte de Sócrates constituye un modo de la *parresía* que no corresponde al uso político habitual en la Grecia de ese momento, sino, en mi opinión, uno nuevo y novedoso, “una empresa radicalmente nueva para el mundo ateniense de ese momento”, tal como lo subraya Mónica Cabrera.²¹ En este sentido, Cabrera afirma, de manera adicional, que hay en la actitud socrática “una caracterización de la noción ética y política de individuo, figura del pensamiento que para muchos tiene su nacimiento histórico con Sócrates”.²²

Al mismo tiempo, creo necesario subrayar que la confluencia de las dimensiones ética y política que aparecen implicadas en la *parresía* filosófica socrática en el análisis foucaultiano, traduce las pretensiones de Foucault sobre su propio trabajo como intelectual comprometido y situado con su vida y con la vida de los demás pero, sobre todo, con su libertad y con la de los demás, con la construcción de un espacio pleno de libertad. En este sentido, Frédéric Gros señala que en este análisis foucaultiano de la *parresía* socrática, podemos leer un Foucault como intelectual comprometido, que encuentra en Sócrates un “hermano lejano”²³ y que, como él, está convencido de que hay algo más esencial que cualquier verdad, es decir, la exigencia de la verdad como coraje de la verdad.

Ciertamente, Foucault nunca dejó de afirmar el entrecruzamiento de ética y política en su trabajo intelectual al que refiere mi lectura de la *parresía* filosófica socrática. Esta posición alude muy particularmente a la relación entre crítica y verdad en el trabajo intelectual y, en especial, al fundamento de verdad que puede tener toda crítica por parte de un intelectual. En su artículo « La tâche de l'intellectuel : le modèle socratique », Francesco Adorno señala dos razones que permiten comprender estas cuestiones fundamentales en lo que hace al papel y al perfil de un intelectual: en primer lugar, la respuesta que se puede dar a ellas constituye la clave de la actitud política personal de un filósofo; y, en segundo lugar, el vínculo, que es antes que nada ético, entre el decir y el hacer representa el criterio para juzgar la validez y la veracidad de una posición política. Estas respuestas se vuelven tanto más importantes en sociedades como las actuales que se encuentran completamente fagocitadas por la espectacularización de toda comunicación.²⁴

Asimismo, estas cuestiones remiten a la relación que un intelectual establece entre su teoría y su práctica, entre su vida y la producción de conocimiento, es decir, apuntan a la confrontación, como Foucault lo sostiene en « Politique et éthique

21 CABRERA, Mónica. «El último Sócrates de Foucault», 27.

22 CABRERA, Mónica. «El último Sócrates de Foucault», 21.

23 CABRERA, Mónica. «El último Sócrates de Foucault», 8.

24 Cf. ADORNO, Francesco Paolo. «La tâche de l'intellectuel : le modèle socratique». En GROS, Frédéric (coord.). *Foucault. Le courage de la vérité*. 51.

: un entretien », entre lo que piensa y lo que dice y lo que hace y lo que es.²⁵ En este sentido, en dicha entrevista, Foucault afirma abiertamente que “la clave de la actitud política personal de un filósofo, no hay que pedirla a sus ideas, como si esta pudiera deducirse de ellas, sino a su filosofía, como vida, a su vida filosófica, a su *ethos*”.²⁶

Francesco Adorno, en el artículo citado, subraya las relaciones entre la posición “política” de un intelectual, su trabajo intelectual y su vida como filósofo lo que lo lleva a insistir en la afirmación del valor político de la actitud ética de los individuos y, en primer lugar, de los intelectuales. De esta manera, concluye que la oposición entre moral y política se vuelve, con ello, caduca.²⁷

Una pregunta suplementaria, que se desprende de estos análisis y que viene a completar el planteo, refiere a la verdad misma y a su estatuto: ¿qué entendemos por verdad?, o para decirlo más abiertamente, ¿qué es la verdad?. Arriesgo una respuesta: una propuesta en el mundo que nos incluye, nos instituye y constituye y que pretende o disputa un valor de inexorabilidad.

Pero, ¿cómo se debe entender la parresía filosófica socrática en la tensión entre ética y política?, ¿de qué materiales está hecha? y sobre todo, ¿qué efectos trae aparejados y que consecuencias permite hacer derivar de ella? La respuesta a estas preguntas aparece esbozada al final de la lección del 22 de febrero de 1984 donde Foucault detiene la consideración de la parresía socrática en la idea de vida (*bíos*) en tanto “estilo” o “forma”, y queda explicitada al comienzo de la lección siguiente, del 29 de febrero, donde, a través de una lectura contrastiva del *Alcibiades I* y el *Laques*, el filósofo francés desarrolla la idea de una vida verdadera como vida bella y como obra por relación a la verdad, que lleva a cabo el proyecto de una estética de la existencia. Es en esta lección donde Foucault trae a colación la figura de los cínicos. Analizaré estas respuestas en el punto siguiente.

4. La parresía socrática como vida (*bíos*) en tanto “estilo” o “forma”

En efecto, la lección del 29 de febrero de 1984 nos permite comprender la interpretación foucaultiana del Sócrates parresiasta, centrado en el *bíos* como “estilo” o “forma” de vida, con dos modelos de la vida que se desprenden de la lectura contrastiva que Foucault nos propone del *Alcibiades I* y el *Laques*, como metafísica del alma y como estética de la existencia, respectivamente. Así, en el caso del *Laques*, Foucault destaca el decir verdadero que tiene el papel y la finalidad de dar una cierta forma al *bíos* (es decir, a la vida, a la existencia). Este discurso de rendición de cuentas de sí, debe definir la figura visible que los hombres deben dar a su vida. Este decir verdadero afronta aquí el riesgo y el peligro de decir a los hombres cuánto coraje les será necesario para dar a su vida un cierto estilo y

25 Cf. FOUCAULT, Michel. «Politics and Ethics : An Interview» (« Politique et éthique : une interview»). En *Dits et Écrits*, vol. IV, 585.

26 FOUCAULT, Michel. «Politics and Ethics : An Interview», 586.

27 Cf. ADORNO, Francesco Paolo. «La tâche de l'intellectuel : le modèle socratique», 52-53.

cuánto les costará. El análisis contrastivo de ambos diálogos permite a Foucault sostener que nos encontramos ante el punto de partida de dos grandes líneas de desarrollo de la veridicción socrática a través de la filosofía Occidental: una que va hacia la metafísica del alma (el *Alcibiades*) y la otra que va hacia una estilística de la existencia (el *Laques*). Con ello, Foucault pretende desarrollar una historia de lo que se podría denominar la “estética de la existencia”, es decir, mostrar “cómo, con la emergencia y la fundación de la parresía socrática, la existencia (el *bíos*) fue constituida en el pensamiento griego como un objeto estético, como objeto de elaboración y de percepción estética: el *bíos* como obra bella”.²⁸

Foucault subraya, finalmente, que todo este aspecto de la historia de la subjetividad como obra bella, ha estado eclipsado y dominado, naturalmente, por la historia de la metafísica como ontología del alma.

Es en este punto en el que Foucault desplaza su investigación sobre la parresía al caso del cinismo (en su forma antigua) en la medida en que en él, modo de vida y parresía se encuentran directa e inmediatamente ligados uno a otro como articulación entre forma de vida y decir verdadero, entre vivir de un cierto modo y abocarse a decir la verdad. Foucault da cuenta de esta articulación, y, a través de ella, de la caracterización de la figura del cínico, con una expresión que, aunque de aparición tardía, permite construir su retrato a lo largo de toda la antigüedad y más allá de ella, a lo largo de la historia de Occidente, aun con perfiles diferentes: “*mártyron tes aletheias*”, es decir, ser el testigo de la verdad. En los cínicos, la vida verdadera es concebida como vida de verdad, es decir, como la posibilidad de ejercer en su vida y a través de ella, el escándalo de la verdad.²⁹

Ahora bien, creo que a estos análisis sobre la parresía socrática de los últimos cursos del Collège de France, debemos agregar las consideraciones que Foucault desarrolla acerca del amor a la verdad y al maestro de verdad en su sabiduría, en el capítulo V de *El uso de los placeres*. Foucault presenta aquí la figura de un “maestro de verdad” que invierte el juego amoroso del amor de los muchachos: con la renuncia a los *aphrodisia*, el enamorado se domina completamente a sí mismo y entonces se vuelve objeto de amor de los amados. Es este el sentido que Foucault asigna, en su interpretación de las últimas páginas del *Banquete*, a la relación de Sócrates con Alcibiades, Cármides y Eutidemo, donde la verdad (aun cuando no denominada parresía, en este caso) pronunciada por un Sócrates devenido maestro de la verdad, se presenta como una verdadera escuela de vida, en principio diríamos “ética” pero también “política”, en la medida en que el gobierno de sí como autodomínio pero también al mismo tiempo, como camino al gobierno de los otros, permite entablar una relación directa con la verdad como gobierno de sí y de los otros. Foucault concluye que, en estos pasajes del *Banquete*, la sabiduría del maestro (y no ya el honor del muchacho) marca, a un tiempo, el objeto del

28 ADORNO, Francesco Paolo. «La tâche de l'intellectuel : le modèle socratique», 149.

29 A mayor abundamiento sobre estas cuestiones, remito a mi artículo «Fragmentos para una morfología de la voluntad de saber...», ya citado.

verdadero amor y el principio que impide “ceder”.³⁰

En la hermenéutica cruzada de los textos que acabo de analizar, podemos observar la aparición de una figura de Sócrates ligada a la del filósofo que mejor llevó a la práctica la correspondencia o coincidencia entre sus palabras (*lógoi*) y sus actos (*erga*), es decir, como aquel que encarnó efectivamente la vida filosófica. Es en virtud de esta “armonía”, y no ya en función de un saber o a una posición social particulares, que Sócrates es llamado a jugar el papel de *básanos* (piedra de toque) y de consejero. Asimismo, esta relación armoniosa entre palabras y actos tiene lugar para Foucault, en el marco de una genealogía de las relaciones entre sujeto y verdad. En efecto, Sócrates es aquel que sabe ocuparse de sí mismo, que practica la *epimeleia heautou*, como relación estrecha y personal que el sujeto puede establecer con la verdad. De esta manera, la “inquietud” o “preocupación por sí mismo” (*le souci de soi*), como sostiene Adorno, “se funda en el conocimiento de una cierta verdad que el individuo mismo vuelve activa y que emplea para transformar su subjetividad”.³¹

La parresía socrática, en tanto caso extremo de los desarrollos sobre la parresía propuestos por Foucault, se presenta, en consecuencia, como el punto de fuga de la relación verdad-subjetividad en el que Foucault hace abreviar sus ideas en torno de la producción de la subjetividad, pero, en este caso, como subjetividad resistente y existencia como obra.

5. El sentido poiético de la parresía socrática en la confluencia entre ética y política

En consecuencia, creo que la parresía socrática como parresía ético-filosófica implica también una dimensión política como posibilidad de creación, producción y transformación en el ámbito de la polis.

En este punto es donde, en mi opinión, se puede pensar el “cuidado de sí” a través de la parresía como “práctica de sí”, como un instrumento de construcción ético-política y a la política como juego y como experiencia (una indicación que Foucault ya había hecho en el curso de 1983 en la lección del 2 de febrero).³²

Es por ello que, en la visión foucaultiana de la parresía filosófica socrática, como sostiene Mariapaola Fimiani,

la vida filosófica no ocupa las fronteras externas de la política, sino que la penetra y la vuelve a su dimensión más propia. Pues, en el análisis genealógico del sujeto, es necesario entender por “dimensión política” todo aquello que guarda un vínculo con lo que queremos aceptar, rechazar o cambiar de nosotros mismos, de las cosas en cuyo seno nos encontramos, del proceso que nos atraviesa y de nuestro presente. En este sentido, la política sigue siendo la tarea permanente de la

30 Cf. FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité*, tome 3. París, Gallimard, 1994, 265.

31 ADORNO, Francesco Paolo. «La tâche de l'intellectuel : le modèle socratique», 56.

32 Cf. FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*, 147.

reflexividad del viviente, y es capaz de mantener la conexión entre filosofía e historia a través de la “vista desde lo alto” (« *vue plongeante* ») del trabajo ético sobre sí.³³

Asimismo, es necesario recordar que la parresía permite hacer coincidir el pensamiento con la acción pero solo en la medida en que es acción sobre sí junto con otros. El dar forma y estilo a una vida permite romper los moldes que hacen que la vida y su mundo sean solo concebidos en un único sentido, es decir, permite pensar otra vida y otro mundo (*autre vie/autre monde*) como una vida y un mundo diferentes (*vie autrel monde autre*) al que vivimos y como espacio de libertad.³⁴ En este sentido, al decir de Fimiani, la práctica parresiástica alimenta una *philia* en tanto acto de coraje y actitud de confrontación que es, al mismo tiempo, amor y preocupación por el mundo.³⁵

Por lo tanto, el trabajo de imaginación y de construcción de vidas y mundos diferentes solo es posible junto con otros. De esta manera, el “cuidado de sí” que presupone la parresía filosófica socrática como práctica de sí, es también y al mismo tiempo, “cuidado de los otros”, porque la parresía solo pueda tener lugar junto con otros. Este aspecto agrega a la responsabilidad individual del decir verdadero una implicación plural. En otras palabras, como lo subraya Fimiani, “la implicación de un *autós* en el acto de la verdad hace aparecer el estado múltiple de las fuerzas implicadas en el decir y propone modalidades de relaciones “sin forma””.³⁶ Recuérdate que Foucault concibe este tipo de relaciones como el encuentro de dos vivientes “sin arma, sin palabras convenidas, sin nada que los tranquilice en lo que hace al movimiento que los lleva uno hacia otro”.³⁷

De manera suplementaria, en el ejercicio de la parresía socrática, la filosofía aparece ligada tanto a la idea de modo de vida y obra (es decir, como correspondencia entre pensamiento y acción) como al ejercicio mismo de la parresía como coraje de la verdad.

6. Epílogo

Luego de los análisis precedentes, podemos recapitular nuestro punto de partida de analizar el papel de Sócrates en el desarrollo de la noción de cultura y gobierno de sí y de los otros y en la relación entre ética y política, que Foucault propone respecto del decir verdadero como pieza clave de la creación y la producción política. En mi opinión, el significado del gesto de la parresía “filosófica” socrática en la confluencia entre ética y política permite comprender y profundizar el proyecto ético-político que Foucault esboza en sus últimos años y en el que parece

33 FIMIANI, Mariapaola. «Le véritable amour et le souci commun du monde». En GROS, Frédéric (coord.). *Foucault et le courage de la vérité*, 127.

34 Cf. las palabras que cierran el manuscrito del curso del Collège de France de 1984, en FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*, 311.

35 FIMIANI, Mariapaola. «Le véritable amour et le souci commun du monde», 125.

36 FIMIANI, Mariapaola. «Le véritable amour et le souci commun du monde», 120.

37 FOUCAULT, Michel. «Politics and Ethics : An Interview», 164.

verse reflejado como intelectual comprometido, que abre el camino a pensar la política y la vida como autoconstrucción al tiempo que como construcción colectiva junto con otros. Este ejercicio sobre sí, como cuidado de sí o inquietud o preocupación de sí, es, a un tiempo, cuidado, inquietud y preocupación por los otros y junto con otros, en un trabajo de creación e imaginación, individual y colectivo, en la relación que Foucault señala entre la subjetividad, la verdad y el poder. En este sentido, en este artículo, mi intención ha sido explicitar una idea que, a mi entender, Foucault deja esbozada entre líneas pero que no explica de esta manera.

Como efecto complementario, quiero destacar que esta interpretación del Sócrates parresiasta habilita un análisis de la lectura foucaultiana de ciertos diálogos de Platón (además de los que presenta en los cursos, entre los que se cuentan *Alcibiades I*, *Laques*, *Apología de Sócrates*, *Critón*, *Teeteto*, *Fedón* y *Político*, también *Banquete* y *Fedro*, en el tomo II de *Historia de la sexualidad*, entre los más importantes) así como, de manera indirecta y en cierto sentido –aunque solo en cierto sentido– del propio Platón y del platonismo, donde esta última figura de Sócrates aparece recortada de su doctrina filosófica, al tiempo que nos permite un examen de la relación y la valoración de Foucault respecto de la sofística, en general, en su filosofía. En este sentido, podríamos sostener que el “último” Sócrates de Foucault hace las veces de “personaje conceptual” deleuziano de la filosofía de Platón aunque, en este caso, de las ideas que el propio Foucault propone.³⁸ De esta suerte, el Sócrates parresiasta de los textos de Foucault de los años 1980, en la interpretación que postulo de confluencia entre una dimensión ética y una dimensión política en el ejercicio de la parresía filosófica, viene a contribuir como una puerta de acceso a nociones como las de “ontología del presente” o “prácticas de libertad” que integran las bases del proyecto ético-político foucaultiano.

38 Cf. DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?*. París, Minuit, 1991, 62.

7. Bibliografía

- ADORNO, Francesco Paolo. «La tâche de l'intellectuel : le modèle socratique». En GROS, Frédéric (coord.). *Foucault et le courage de la vérité*. París, PUF/Débats philosophiques, 2002;
- ADORNO, Francesco Paolo. *Le style du philosophe*. París, Kimé, 1996.
- ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge. *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2013.
- CABRERA, Mónica. «El último Sócrates de Foucault». En ABRAHAM, Tomás. *El último Foucault*. Buenos Aires, Sudamericana, 2003.
- CABRERA, Mónica. «Sócrates, La fundación». En ABRAHAM, Tomás (dir.). *Vidas filosóficas*. Buenos Aires, EUDEBA, 1999.
- CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte/Curitiba, Autêntica Editora/Campagnat, Coleção Estudos Foucaultianos, 2013 (2ª edición).
- CASTEL-BOUCHOUCHI, Anissa. «Foucault y la paradoja del platonismo». En GROS, Frédéric y LÉVY, Carlos (dirs.). *Foucault y la filosofía antigua*. Trad. de Elena Marengo. Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Santiago de Chile, Lom Ediciones, 2008.
- DAVIDSON, Arnold I. «Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought». En GUTTING, Gary (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. New York, Cambridge University Press, 2007 (2ª edición).
- DELEUZE, Gilles. *Pourparlers. 1972-1990*. París, Minuit, 1997.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* París, Minuit, 1991.
- ÉRIBON, Didier. *Michel Foucault (1926-1984)*. París, Flammarion, 1989.
- FIMIANI, Mariapaola. «Le véritable amour et le souci commun du monde». En GROS, Frédéric (coord.). *Foucault et le courage de la vérité*. París, PUF/Débats philosophiques, 2002.
- FIMIANI, Mariapaola. *Foucault y Kant : crítica-clínica-ética*. Trad. de Carlos Cuéllar. Buenos Aires, Herramienta, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*. París, Seuil/Gallimard, 2009.

- FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. París, Seuil/Gallimard, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. París, Seuil/Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*, t. 2 de *Histoire de la sexualité*. París, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Le souci de soi*, t. 3 de *Histoire de la sexualité*. París, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Discours et vérité* précédé de *La parrésia*. París, Vrin, 2016.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, vol. I, 1954-1969*. (Éd. établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange). París, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits, vol. IV, 1980-1988*. (Éd. établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, avec la collaboration de Jacques Lagrange). París, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. «The Subject and Power» («Le sujet et le pouvoir»). En *Dits et Écrits, vol. IV 1980-1988*. París, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. «Politics and Ethics : An Interview» («Politique et éthique : une interview»), entretien avec M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty et C. Taylor. En *Dits et Écrits, vol. IV 1980-1988*. París, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller. En *Dits et Écrits, vol. IV 1980-1988*. París, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. «Une esthétique de l'existence», entretien avec A. Fontana. En *Dits et Écrits, vol. IV 1980-1988*, París, Gallimard, 1994.
- GROS, Frédéric. «La parrhêsia chez Foucault». En GROS, Frédéric (coord.). *Foucault et le courage de la vérité*. París, PUF/Débats philosophiques, 2002.
- GROS, Frédéric y LÉVY, Carlos (dir.). *Foucault y la filosofía antigua*. Trad. de Elena Marengo. Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- KOHAN, Walter Omar. *Sócrates: el enigma de enseñar*. Buenos Aires, Biblos, 2009.
- PINHO, Luiz Celso. «O Sócrates do último curso de Foucault no Collège de France». En CASTELO BRANCO, Guilherme y VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). *Foucault, filosofia y política*. Belo Horizonte, Autêntica

Editora, Coleção Estudos Foucaultianos, 2013.

PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Traducción directa, ensayo preliminar y notas de Conrado Eggers Lan. Buenos Aires, EUDEBA, 1998.

PLATÓN. *Critón*. Traducción directa, ensayo preliminar y notas de Conrado Eggers Lan. Buenos Aires, EUDEBA, 1996.

PLATÓN. *Banquete*. Traducción y notas de M. Martínez Hernández. Madrid, Gredos, 1993.

PLATÓN. *Fedón*. Traducción, estudio y notas de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires, EUDEBA, 1993.

PLATÓN. *Laques*. Traducción, introducción y notas de Marisa Divenosa. Buenos Aires, Losada, 2007.

PLATÓN. *Alcibiade*. Traducción, introducción y notas de Jacques Cazeaux. París, Librairie Générale Française, 1998.

RAFFIN, Marcelo «“Fragmentos para una morfología de la voluntad de saber”. La relación verdad-subjetividad en la filosofía de Michel Foucault entre el primero y los últimos cursos del Collège de France». En *Revista Paralaje. Revista de Filosofía*, n° 11. Valparaíso, Chile, 2014, 27-39.

SCHÜRMAN, Reiner. «On Constituting Oneself an Anarchistic Subject». En *Praxis International. A Philosophical Journal*, Vol. 6 N° 3, Oxford, October 1986.

Cinismo y analítica del poder: el inicio de una inquietud foucaultiana

Cynicism and analytics of power: the origins of a Foucauldian concern

Juan Horacio de Freitas

Universidad Católica Andrés Bello — Universidad Complutense de Madrid
defreitas.jh@gmail.com

Resumen: En el presente artículo se realizará una breve indagación en torno al lugar del cinismo filosófico en el primer texto en el cual Foucault aborda dicho fenómeno, nos referimos a su conferencia impartida en Tokio en 1978 y que tituló *La filosofía analítica de la política*. Además de intentar comprender la relevancia y particularidad de la actitud filosófica del cínico según lo expuesto en este texto, también procuraremos dilucidar cuál es su vínculo con el despotismo y con la filosofía analítica, que Foucault considera modélica respecto al papel que debiera tener la filosofía en relación a las dinámicas de poder.

Palabras clave: cinismo, poder, filosofía analítica, Foucault

Abstract: This article will briefly analyze the place of philosophical cynicism in Foucault's first text addressing this matter, that is, his lecture *The Analytic Philosophy of Politics* given in Tokyo, 1978. Whilst attempting to understand the peculiarity and relevance of the cynic's philosophical attitude as it is displayed in the aforementioned text, we will also attempt to examine its relation to despotism and analytic philosophy, which Foucault considers a good instance of the role that philosophy should play regarding the dynamics of power.

Keywords: Cynicism, power, analytic philosophy, Foucault

Fecha de recepción: 21/01/2017. Fecha de aceptación: 27/05/2017.

Juan Horacio de Freitas es doctorando en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Magíster en Estudios Avanzados en Filosofía en la misma institución. Licenciado en Filosofía en la Universidad Católica Andrés Bello. Se ha desempeñado como profesor de Seminario de Análisis de Textos Filosóficos en la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello, y profesor de de Ética en la Escuela de Comunicación Social de dicha universidad. También ha sido profesor del Filosofía y Psicología en el Instituto Santa Rosa de Lima en la ciudad de Caracas.

Actualmente se encuentra haciendo su trabajo doctoral en torno al lugar del cinismo en las obras de Michel Foucault, y es investigador asociado del Centro de Investigaciones de la Facultad de Humanidades de la Universidad Católica Andrés Bello.

La primera vez que Foucault hizo pública una alusión al cinismo como “postura” filosófica¹ fue en una conferencia proferida en Tokio en 1978 titulada «La filosofía analítica de la política»², seis años antes del seminario *El coraje de la verdad*³, curso en el que realiza su análisis más profundo y minucioso en torno a la filosofía cínica. Si bien es cierto que ya en el 76⁴, en *La voluntad de saber*, Foucault usa el término “cinismo” varias veces y el vocablo “cínico” una vez⁵, no lo hace en este caso, sin embargo, para referir al movimiento filosófico del período helenístico, y tampoco a sus herederos religiosos, políticos o artísticos, sino que lo usa en su sentido más habitual y peyorativo para dar cuenta de una cierta actitud descarada del poder⁶. En «La filosofía analítica de la política», Foucault, después de decir que su primera intención era hacer un análisis en torno a la institución penitenciaria, explica que prefirió concentrar su conferencia en una temática más general, el asunto del poder, o, más exactamente, del lugar de la filosofía respecto al poder. Además de la interesante alusión al cinismo que se hace en este texto, podemos notar aquí cómo ya en 1978 Foucault usa ejemplos del pensamiento clásico que luego serán frecuentes en sus cursos de los años 80. En efecto, cuando el filósofo francés explica que una de las funciones más antiguas de la filosofía occidental fue poner un límite al exceso de poder, sobre todo cuando éste constituye una amenaza, los ejemplos que nos brinda pertenecen a la Antigüedad.

En el texto se mencionan tres formas básicas en las que el filósofo ha desempeñado el papel de antidespota durante este período. En primer lugar, estaría el filósofo que se opone al despotismo a través del establecimiento de un sistema legal que permite poner límites al ejercicio del poder dentro de una determinada ciudad; Foucault lo denominará “el filósofo legislador”, y lo identificará con la figura de Solón, uno de los siete sabios de Grecia, y el que formuló “las leyes que se convertirán

1 CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. PHI, São Paulo, 2013, 36.

2 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política». En *Obras esenciales*. Paidós, Buenos Aires, 2010, 783-797.

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

4 También en *Nacimiento de la biopolítica*, en 1979, Foucault usa el calificativo *cínico* para hacer referencia a un cierto uso de los análisis neoliberales, en este caso sería el de la “crítica mercantil, el cinismo de una crítica mercantil opuesta a la acción del poder público”. Se trataría de un poder analítico que desenmascararía crítica y continuamente los abusos y excesos de las acciones políticas y gubernamentales, pero siempre desde una lógica de mercado (FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004, 284).

5 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, México, 1998, 52, 56, 57, 82.

6 Ahora bien, algo muy característico de los filósofos cínicos era, en efecto, la desvergüenza (*anaideia*) -asunto en el cual Foucault se detendrá en su seminario del 84-, por lo que el uso que hace Foucault de la palabra “cinismo” y “cínico” en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* no se encuentra totalmente alejado de su significación “doctrinal” o, digámoslo así, “filosófica” Quien se haya acercado alguna vez a la *Crítica de la razón cínica* de Sloterdijk pensará de inmediato en su diferenciación -diferencia que se encuentra en el vocabulario alemán- entre quimismo y cinismo (*kynismus* - *zynismus*), y se sentirá tentado a relacionar este último con la forma en la que el filósofo francés usa el término en 1976 (SLOTERDIJK, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Siruela, Madrid, 2003). Sin embargo, la manera en cómo Sloterdijk se aproxima al cinismo -en tanto movimiento filosófico y, también, en tanto instrumento de las prepotencias-, a pesar de tener algunos puntos en común con Foucault bastante interesantes, es, en lo más fundamental, muy disímil.

en la prosa de la historia griega⁷. A pesar de que en el seminario del Collège de 1980-1981 titulado *Subjetividad y verdad* -en donde Foucault ya aborda en plenitud los problemas del mundo clásico- se vuelve a hacer una pequeña mención a Solón⁸, es en *El coraje de la verdad* donde se detiene un poco más en la figura del legislador salaminense⁹. Nuevamente, Solón aparecerá aquí como la resistencia de un ejercicio desmedido del poder, pero no en tanto legislador y hacedor de leyes, sino como parrhesiasta que conjuga en sí la dramaturgia del sabio y la franqueza política. Foucault trae a colación la célebre actitud de Solón, muy comentada en la Antigüedad por autores como Aristóteles¹⁰, Plutarco¹¹ o Diógenes Laercio, en la que éste se rebela contra las decisiones tiránicas de Pisístrato. Citemos el acontecimiento tal cual lo narra el anecdotista de Laercio:

(...) el pueblo confiaba en él (Solón) y de buen grado hubiera querido tenerlo por tirano; pero él no aceptó, y aun se opuso, en lo que podía, a Pisístrato, su pariente, según dice Sosícrates, presintiendo sus intenciones. Así es que irrumpió en la asamblea armado de lanza y escudo y les predijo el golpe de mano de Pisístrato; y no sólo eso, sino que también aseguró que estaba resuelto a prestar ayuda, diciendo lo siguiente: “¡Hombres de Atenas! Soy más sabio que alguno y más valiente que otros: más sabio que aquellos que no advierten el engaño de Pisístrato, y más valiente que quienes, aun estando enterados, se callan por miedo”¹².

Foucault explica cómo este gesto de Solón de ir con indumentaria militar a la Asamblea para advertir la tiranía de Pisístrato supone una doble parrhesía: en primer lugar, una franqueza pantomímica contra el tirano al enfrentarse a éste con protección bélica y así dar a entender que lo reconoce como enemigo por su pretensión despótica. Y, en segundo lugar, se trata de una parrhesía respecto a los ciudadanos que se encuentran en la Asamblea, criticando tanto a los que no

7 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 785.

8 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. Seuil/Gallimard, Paris, 2014, 167.

9 Es cierto que el texto donde Foucault trabaja con mayor detenimiento al personaje de Solón no es tampoco *El coraje de la verdad*, sino *Lecciones sobre la voluntad de saber*, su primer seminario en el Collège de France, investigación que se enmarca totalmente en la Antigüedad -lo que muestra que la, así llamada por Deleuze, “vuelta a los griegos” de Foucault, no es una “vuelta” tan sólo en tanto que gira la atención hacia un sitio en específico, sino también en tanto que “vuelve” al lugar donde ya estubo y exploró- (FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso del Collège de France. 1970-1971*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012, 114). Si bien en estas *Lecciones* Solón aparece como el sabio legislador, el político de la *isonomía* que establece “un poder político judicial que tiene la forma de la ciudad y que, en principio al menos, se ejerce de la misma manera en relación a todos los ciudadanos”, su vínculo con el exceso de poder, sin embargo, tiene aquí un rostro ambiguo: Si bien la *isonomía* soloniana permite, en apariencia, que no se haga efectivo el exceso de poder a través de la repartición regular y constante de éste, lo cierto es que esta distribución política ocultaría el mantenimiento de una estructura de apropiación económica donde unos pocos conservarían las riquezas, evitando el riesgo de alzamientos armados por parte de la mayoría desposeída contra la minoría opulenta (FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber*, 176-186).

10 ARISTÓTELES. *Constitución de los atenienses*. Gredos, Madrid, 1984, 81-82.

11 PLUTARCO. *Vidas Paralelas II. Solón - Pubícola. Temístocles - Camilo. Pericles - Fabio Máximo*. Gredos, Madrid, 2008, 163-171.

12 DIÓGENES LAERCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres I*, 48-49. Editorial Lucina, Zamora, 2010, 44.

comprenden lo que está pasando, como a aquellos que comprendiendo prefieren callar por cobardía¹³. Tenemos, por lo tanto, una parrhesía política que hace al mismo tiempo la función crítica de lo tiránico y de lo democrático; enjuicia al déspota que desea pasar por encima de las leyes; y al pueblo que, teniendo la posibilidad de rebelarse o, por lo menos, oponerse dentro de la asamblea, prefiere ser cómplice de la tiranía, sea por ignorancia o por temor. De cualquier forma, Solón aparece en el corpus foucaultiano como aquel que pone límites al poder, tanto en la forma político-parresíastica -tal cual es el caso que se señala en el *Coraje de la verdad*-, como a modo de protector e instaurador del sistema nómico, así como se sugiere en «La filosofía analítica de la política».

La segunda forma en la que el filósofo se ha presentado como el antidéspota, es la del consejero personal del príncipe que busca intervenir en el alma de éste a través de la enseñanza de la sabiduría y la virtud, con el fin de que cuando gobierne no abuse del poder que posee. Foucault ejemplifica aquí con el Platón de las epístolas que viaja hasta donde se encuentra el tirano Dionisio con el propósito de educarlo, no tanto en el arte de la estrategia política, sino en lo ético, en el arte de gobernarse a sí mismo¹⁴. La figura del filósofo como consejero del tirano o de quien pretende la tiranía será, a partir de 1981, una constante en el itinerario investigativo de Foucault, y aquí, en 1978, ya vemos como aparece desde la perspectiva de la filosofía como resistencia al poder. En *La hermenéutica del sujeto* encontramos a un Sócrates que insta al joven Alcibiades a ocuparse de sí mismo si pretende gobernar luego a los demás hombres, y este ocuparse de lo que él realmente es no tendrá otra forma que la del conocimiento de la propia alma. Así pues, la alusión a un Sócrates que es tutor del que pretende la soberanía tiene aquí la forma de lo que Foucault denominará *metafísica del alma*, una ontología que lleve al futuro soberano a conocer su ser antes de ejercer el poder¹⁵. En *El gobierno de sí y de los otros*¹⁶ vuelve a presentarse el filósofo consejero, encarnado, precisamente, en el Platón de las cartas, que es al que hace referencia Foucault en su conferencia en Tokio. No obstante, en el curso del Collège el análisis de las cartas platónicas pone el centro de la inquietud en el tema de la parrhesía; se trata del filósofo que, para hacer que su discurso (*logos*) se haga efectivo en la acción (*ergón*) decide acercarse al tirano y hablarle con franqueza para instruirlo y así *actuar* en la *polis* a través de él. Como se ve, aunque la acción platónica sobre el tirano pueda tener como consecuencia una limitación del poder de éste, lo que realmente buscaría el filósofo -tal cual se ve en el análisis que se realiza de las epístolas en *El gobierno de sí y de los otros*- sería ejercer él mismo un poder sobre la ciudad a través del destinatario de su consejo.

13 Cfr. FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France. 1983-1984*, 91.

14 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 785.

15 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*. Akal, Madrid, 2005, 37-111, 167-183, 385-400, 421-443.

16 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Akal, Madrid, 2011, 185-249.

La tercera y última modalidad en la que la filosofía se ha opuesto desde la Antigüedad al exceso de poder, el cual será el principal objeto de reflexión de la presente investigación, sería la forma antidespótica del cinismo. Escribe Foucault en *La filosofía analítica de la política*:

Por último, tercera posibilidad: el filósofo puede ser el antidéspota afirmando que, después de todo, cualesquiera que sean los abusos que el poder pueda cometer sobre él o sobre los demás, el filósofo, en tanto que filósofo, en su práctica y pensamiento filosófico, se mantendrá independiente con relación al poder, se reír del poder. Se trata de los cínicos.¹⁷

El cinismo es entendido aquí en la forma general de *antipotencia*, pero las particularidades de su oposición al poder resultan especialmente interesantes si se le compara con las dos primeras modalidades a las que hicimos referencia. Tanto en la primera como en la segunda, la filosofía no se limita a poner trabas, sino que legisla y modera, cumple un papel activo dentro del mismo escenario político-institucional; su espacio es el marco legal, la sala de consejeros o la recámara del tirano donde ejerce la psicagogía correspondiente. Estas dos primeras figuras filosóficas, si bien no dejan de hacer una tarea filosófica, la hacen, sin embargo, dentro del territorio de lo político, se da un pacto con los juegos de poder para hacer intervenir el saber filosófico dentro de estos juegos. El cinismo, por el contrario, hará muy otra cosa: se mantendrá ajeno a las dinámicas donde el poder es reconocido como tal, se mostrará independiente respecto al juego, lo banalizará y lo tomará como objeto de chanza humorística. A esto se refiere Foucault con que el cínico “se mantendrá independiente con relación al poder”. No quiere decir esto que el cínico no ejerza un poder -difícilmente podría entenderse una esfera de la realidad humana ajena al poder si es observada desde la nomenclatura foucaultiana-, sino que desplaza el juego a un espacio distinto al que se supone que es el *topos* de lo político y el poder; trae el juego hacia ese lugar indeterminado que es el de la filosofía y la vida filosófica, es decir, lo trae hacia sí mismo. Se trata de un poder que tiene como objetivo eso que Foucault llama en *El coraje de la verdad*: “la vida dueña de sí misma”, es decir “una vida en la que ningún fragmento, ningún elemento escapa al ejercicio de su poder y su soberanía sobre sí misma”¹⁸.

Ahora bien, sobre el lugar del cinismo en esta conferencia en Tokio debe señalarse un par de puntos fundamentales. Cuando Foucault se pregunta si la oposición entre reflexión filosófica y el ejercicio del poder caracteriza mejor a la filosofía que su relación con la ciencia, y vuelve a enumerar los tres tipos de enfrentamiento filosófico ante el despotismo: “Solón legislador, Platón pedagogo y los cínicos”, luego reduce estas tres formas a dos: “El filósofo moderador del poder, el filósofo-

17 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 785.

18 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France. 1983-1984*, 282.

máscara gesticulante ante el poder”¹⁹. Se trata de dos posiciones aún más básicas del filósofo: el “moderador” y la “máscara gesticulante”. Si bien Foucault dice que a lo largo de la historia estas tres figuras del filósofo se turnan y sustituyen unas a otras²⁰, no podemos obviar, sin embargo, que hace ahora una división más fundamental en la que el cinismo se hace particularmente distintivo respecto a las otras dos formas: Solón moderaría el poder a través de la intervención sobre el marco legal, Platón también pretendería hacerlo a través de la educación del príncipe, mas en el cinismo no se procura en lo más mínimo una moderación del poder. Como bien dice Foucault, no importa cuán abusivo sea el poder, el cínico se mantendrá al margen de éste y, además, se reirá de él. Al respecto, dice Foucault en *El gobierno de sí y de los otros*:

En el cinismo tenemos (...) una relación que es muy marcada, muy sostenida, entre el decir veraz filosófico y la práctica política (...) esa modalidad es a la vez la de la exterioridad, el afrontamiento, la irrisión, la burla y la afirmación de una necesaria exterioridad (...) La *parrhesía* filosófica de Diógenes consiste esencialmente en mostrarse en su desnudez natural, al margen de todas las convenciones y todas las leyes impuestas de manera artificial por la ciudad. Su *parrhesía* está, por lo tanto, en su modo mismo de vida, y se manifiesta también en ese discurso insultante, de denuncia al poder²¹.

Así pues, el cínico no busca manejar, controlar, encausar u obstaculizar un poder ajeno a él mismo, sea el de una determinada institución, sea el de un soberano; el cínico “gesticula” *frente* al poder, tomando una postura de enfrentamiento reacio, burlesco y, sobre todo, pantomímico. Es muy sugerente que ya en 1978 Foucault destaque, al hacer referencia a la “máscara”, el carácter dramático del modo de filosofar cínico, cuestión que será luego muy recurrente en *El coraje de la verdad*. No se trata de que el filósofo le *diga* cosas al agente del poder político, sino que *actúa* ante él “mediante una dramatización del principio de no disimulación, su dramatización en y por la vida misma”²². De esta manera, por ser una expresión que se manifiesta a través de la propia existencia, este *actuar* no es apenas una posición precisa y exclusiva al momento de vérselas con el poderoso, más bien es una incesante cotidianidad que al toparse en algunas ocasiones con las prepotencias, deja en evidencia el contraste de este enfrentamiento entre la vida cínica y el poder político, que, a su vez, permite la escenificación de la verdad del poder, su funcionamiento, su pretensión, su banalidad. Tenemos, entonces, el primer punto: no palabra, no discurso, sino mueca que desenmascara y trivializa; gesto que devela el ser del poder, lo ridículo de su coagulación en una figura o

19 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 786.

20 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 786.

21 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 250-251.

22 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France. 1983-1984*, 265.

institución; teatralización de la verdad como cotidianidad que tropieza con las prepotencias.

Lo siguiente que podemos señalar sobre esta mención del cinismo en «La filosofía analítica de la política» está relacionado con el papel del quehacer filosófico respecto a las relaciones de poder en tiempos modernos. Antes de abordar esto, es importante destacar que esta tercera figura filosófica que es la del cínico, que se distingue de las dos primeras en tanto que no es moderadora del poder, de pronto deja de ser referida directa o indirectamente en el texto. Vemos que en un momento Foucault vuelve a hacer alusión a las dos primeras figuras, a la del legislador y la del consejero, al abrirse a la posibilidad de que, aún hoy, valga la pena que la filosofía siga funcionando como *moderadora del poder*; pero obvia por completo la otra posibilidad filosófica contra el despotismo que no es moderadora en absoluto:

Y me pregunto si esta oposición entre reflexión filosófica y el ejercicio del poder no caracteriza mejor a la filosofía que su relación con la ciencia, porque, después de todo, la filosofía hace ya tiempo que no puede desempeñar el papel de fundamento. Por el contrario, quizá todavía merece la pena que juegue el papel de *moderador* con relación al poder.²³

Justo después, Foucault nos habla de la “conclusión un tanto amarga” al observar desde un punto de vista histórico la función del filósofo en tanto moderador del poder²⁴, volviendo a dejar de lado al cínico, y, para dejar más clara la exclusión ejemplifica a estos filósofos moderadores del poder con las dos primeras figuras filosóficas antidespóticas, sin hacer ningún tipo de referencia a la tercera: “La antigüedad conoció filósofos legisladores; conoció filósofos consejeros del príncipe; sin embargo, nunca existió, por ejemplo, una ciudad platónica”²⁵. Por lo tanto, notamos una exclusión temporal -pensamos que metódica- del cínico en este momento de la investigación. Foucault hace mención, por ejemplo, de la importancia de Aristóteles en la educación de ese helenizador del mundo que fue Alejandro Magno, o la relevancia del estoicismo en la figura imperial de Marco Aurelio para decir que, sin embargo, el imperio alejandrino nunca fue aristotélico, ni el imperio romano estoico²⁶. La “conclusión amarga” refiere aquí a la impotencia de la filosofía, en tanto moderadora del poder, para construir “estados filosóficos”²⁷, los cuales no hubo en la Antigüedad clásica, ni en la época helenística, ni durante el Imperio romano, ni en la Edad Media. Resulta interesante que Foucault, en cambio, no hace referencia aquí al célebre encuentro

23 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 786. (Las cursivas son nuestras).

24 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 786.

25 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 786.

26 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 786.

27 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 786.

de Diógenes²⁸ -el representante más importante de la tercera figura filosófica a la que hace referencia Foucault- justamente con Alejandro el macedonio, ni tampoco al lugar de los cínicos respecto al poder imperial romano, fuera por su intervención en la urbe (Heraclio)²⁹, en el senado (Favonio)³⁰, o frente al mismísimo emperador (Demetrio)³¹. Esta exclusión no debería sorprendernos en lo absoluto, ya que, como el propio Foucault sugiere, no hay en el cínico ninguna pretensión de vincularse con el poder ni, por lo tanto, de realizar un “Estado filosófico”³², por lo que su éxito o fracaso no debe ser evaluado a la luz de este fin. Según Foucault, podríamos dar cuenta de la construcción efectiva de algo así como un “Estado filosófico” a partir de la Revolución francesa, entre el siglo XVIII y XIX, donde se constituirían “régmenes políticos que tienen lazos, no solamente ideológicos, sino orgánicos (incluso organizativos) con las filosofías”³³. En el texto, esto se ejemplifica con la relación entre Rousseau y el Imperio napoleónico, Hegel

28 “Diógenes de Sinope. Siglo iv a.C. Su padre fue el banquero Hicesias (llamado «Hicetas» en la pseudoeπίgráφica *Epístola* 30 de Diógenes). De acuerdo con la tradición, abandonó Sinope después de invalidar la moneda, y se trasladó a Atenas, donde se adhirió a Antístenes. Esto plantea problemas cronológicos. Durante un viaje por mar fue apresado por unos piratas y vendido a Jenades de Corinto, con quien se supone vivió hasta su muerte, en 323 a.C. el mismo día en que murió Alejandro Magno. Esto es lo que manifiesta Demetrio en su obra *Sobre los hombres del mismo nombre* (D. L. 6, 79), aunque en la vida de Diógenes a menudo resulta difícil separar leyenda e hecho histórico. Sus discípulos fueron Onesicrito de Egina, los dos hijos de éste, Andróstenes y Filisco, y también Mónimo de Siracusa, Menandro *Drymos*, Hegesías de Sinope *Klaios*, Crates de Tebas, Foción «el Bueno» y Estilpón el Megárico. Las informaciones acerca de su actividad literaria difieren. Según D. L. 6, 80, el Libro 1 de las *Sucesiones de los filósofos*, de Sosicrates, y el Libro 4 de las *Vidas* de Sátiro coinciden en que no dejó nada escrito. Sátiro afirma que las tragedias son obra de su discípulo Filisco de Egina. Diógenes Laercio, sin embargo, da dos listas de escritos: la primera contiene trece títulos de diálogos, algunas cartas y siete tragedias; la segunda, de Soción, consiste en doce títulos de diálogos (de los que ocho no están incluidos en la primera serie), así como algunas *chreiai* y cartas (D. L. 6, 80) (GOULET-CAZÉ, M.-O. «Catálogo integral de los filósofos cínicos». En *Los Cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Seix Barral, Barcelona, 2000, 506-507).

29 “Heraclio. Cínico que vivió en la época del emperador Juliano, quien escribió contra él su séptimo discurso: *Contra el cínico Heraclio acerca de la manera de vivir como un cínico*. Eunapio recoge las palabras de Heraclio dirigidas a Procopio, pariente de Juliano, que deseaba usurpar a éste el título imperial” (GOULET-CAZÉ, M.-O. «Catálogo integral de los filósofos cínicos», 510).

30 “Favonio. Siglo I a.C. Edil en el año 52 y pretor en el 49, este político era seguidor de Catón de Útica, cuya *parhésia* imitó (Plutarco, César 41, 3; Pompeyo, 60, 7-8). Bruto le calificó de *haplokyyna* y *pseudo-kyyna* (id. Bruto 34, 7)” (GOULET-CAZÉ, M.-O. «Catálogo integral de los filósofos cínicos», 509).

31 “Demetrio de Corinto. Siglo I d.C. Amigo de Séneca y de Traseas Peto, enseñó en Roma en tiempo de Calígula, Nerón y Vespasiano, pero al parecer no escribió nada. Resulta bastante curioso que en el año 70 tomara la defensa de P. Egnacio Céler contra Musonio Rufo (Tácito, Historias 4, 40). Vespasiano le exilió en el 71 junto con todos los demás filósofos (Dión Casio, epitome del Libro 65 [13, 2]). ¿Debería identificarse con Demetrio de Sunio, conocido por Luciano, Toxaris 27-34? Dudley (*A History of Cynicism*, 175, n. 3) y M. Billerbeck (DPhA D 56) rechazan esta sugerencia con algunos argumentos. Pero, por otra parte, el Demetrio descrito en una anécdota desarrollada en Corinto, *Adversus Indoctum* 19, lo más probable es que sea el amigo de Séneca. Lo mismo cabría decir de Demetrio el Cínico, quien (en Luciano, *De Saltatione* 63) se opone a la danza, puesto que el episodio se sitúa en tiempos del emperador Nerón. También se acepta generalmente que el Demetrio representado por Filostrato como discípulo de Apolonio de Tiana y como el maestro de Menipo de Licia debe identificarse con el filósofo amigo de Séneca, aunque la información recogida en *La vida de Apolonio de Tiana* es de dudoso valor histórico. También convendría señalar que una de las cartas de Apolonio (Ep. 111 Hercher = 77e Penella) iba dirigida a Demetrio el Cínico, excepto en un manuscrito del siglo xv en que el destinatario es “Demetrio de Sunio” (GOULET-CAZÉ, M.-O. «Catálogo integral de los filósofos cínicos», 505).

32 Si bien es cierto que se le adjudica a Diógenes de Sinope una *República*, la verdad es que ésta, en dado caso que dicho texto haya existido realmente, no podría ser más que “una antitesis satírica y paródica de la *Politeia* de Platón” (NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich. «La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración». En *Los Cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, 440).

33 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 786.

y el Estado prusiano, también la paradójica relación entre Wagner y Nietzsche con el Estado hitleriano, y, obviamente, los lazos entre el Estado soviético y Marx³⁴. Así pues, estos vínculos no dejan de ser abiertamente tragicómicos y Foucault no deja de señalarlo:

Todas estas filosofías que se han convertido en Estados, eran, sin excepción filosofías de la libertad; filosofías de la libertad fueron, por supuesto, las del siglo XVIII, pero también lo fueron la de Hegel, la de Nietzsche, la de Marx. Ahora bien, estas filosofías de la libertad han producido, a su vez, formas de poder que, ya bajo la forma del terror, ya bajo la forma de la burocracia, o incluso bajo la forma del terror burocrático, fueron, incluso, lo contrario del régimen de la libertad, incluso lo contrario de la libertad convertida en historia.³⁵

Estas filosofías, según lo planteado en esta conferencia, no sólo fueron expuestas como teorías de la libertad, sino que se presentaron también como oposiciones fundamentales ante el ejercicio ilimitado del poder³⁶. De todos modos, el poder y las instituciones políticas que se impregnaban de estas reflexiones filosóficas, además de ser completamente sordos al mensaje de libertad que había en ellas, las usaron para legitimar sus propias formas excesivas de poder. No obstante, antes de criticar los mecanismos del poder político argumentando que han usado de forma engañosa y *cínica* a la inmaculada filosofía, Foucault más bien se pregunta si ésta no ha sido desde siempre y en secreto una filosofía del poder, o si, después de todo, la actitud de ponerle límites al poder ya es tomar virtualmente su lugar para “convertirse en la ley de la ley y, por tanto, realizarse como ley”³⁷. En cualquier caso, Foucault plantea en esta conferencia que la filosofía aún puede cumplir un papel respecto al poder que no sería el de fundarlo, reconducirlo o *moderarlo*, sino que se trataría de su primitivo papel de “contrapoder”, pero a condición de que ésta deje de pensarse como profecía, como pedagogía o como legisladora; que deje de preguntarse sobre lo bueno o malo, lo legítimo o ilegítimo del poder; y, en cambio, se preocupe por “analizar, elucidar, hacer visible” las luchas que se desarrollan en torno al poder, las diferentes estrategias, “las tácticas utilizadas, los núcleos de resistencia”³⁸.

Es en este punto donde vemos que la alusión al cinismo al principio de la conferencia es de especial interés para Foucault. La tarea de “contrapoder”, de *antipotencia* -como lo llamaría Sloterdijk- de la filosofía es sólo posible si ésta no insiste ni con la aleturgia profética ni con las formas regulativas del poder: la del legislador (el caso Solón) o la del consejero político (alusión al Platón de las

34 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 786-787.

35 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 787.

36 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», Habría que preguntarse si esto es realmente así, sobre todo en los casos de Nietzsche y de Marx.

37 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 788.

38 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política».

epístolas). Se trata, por el contrario, de la filosofía como mecanismo visibilizador, como dinámica ostensiva de las formas en que el poder funciona constantemente ante nosotros e, incluso, en nosotros mismos. Si no se trata de la filosofía como profecía, legisladora o consejera, entonces quedaría la filosofía como escenificadora del funcionamiento del poder que se encuentra allí siempre a la vista, la filosofía en tanto señalamiento de lo que está tan ligado a nosotros mismos que no lo logramos dilucidar. Esta función filosófica de hacer ver, de generar un teatro para hacer notable aquello que es tan evidente que se nos escapa a la vista, Foucault la vincula en su conferencia con la filosofía analítica anglosajona³⁹, pero no deja de ser cierto que encontramos aquí estrechas afinidades -aunque también diferencias evidentes- con el trabajo del cínico. Antes de dar cuenta de estas disonancias y convergencias entre estas dos labores filosóficas, la analítica angloamericana y la cínica, veamos en qué sentido aquella es un modelo ejemplar en lo que respecta al ejercicio de la filosofía en tanto contrapoder:

(...) la filosofía analítica anglosajona no se plantea la tarea de reflexionar sobre el ser de la lengua o sobre sus estructuras profundas; reflexiona sobre el uso cotidiano que hacemos de ella en los diferentes tipos de discurso. Para la filosofía analítica anglosajona se trata de realizar un análisis crítico del pensamiento a partir de la forma en la que decimos las cosas. Creo que, en igual medida, podríamos imaginar una filosofía que tuviera como tarea analizar lo que ocurre cotidianamente en las relaciones de poder, una filosofía que intentara mostrar en qué consisten, cuáles son esas relaciones de poder, sus formas, sus desafíos, sus objetivos, Una filosofía que tratara, por consiguiente, no sobre los juegos de lenguaje, sino más bien sobre las relaciones de poder; una filosofía que abordara todas las relaciones que atraviesan el cuerpo social en vez de tratar los efectos de lenguaje que atraviesan y sustentan el pensamiento. Podríamos imaginar una especie de filosofía analítico-política (...) la filosofía anglosajona intenta decir que el lenguaje nunca engaña ni desvela. El lenguaje se juega, de ahí la importancia de la noción de juego.⁴⁰

En esta cita podemos ver que Foucault distingue tres características fundamentales de la filosofía analítica angloamericana: en primer lugar, su preocupación por lo cotidiano; de segundo, su función crítica-ostensiva; y, en tercer lugar, su carácter lúdico. Estas tres características que la filosofía analítica anglosajona aplica a su objeto de estudio que es el lenguaje, son justamente las que Foucault rescata para hablar análogamente de la función de la filosofía respecto al poder, y la razón por la que llamará a este quehacer “filosofía analítica de la política”. Así pues, ésta será, en primer lugar, una indagación sobre las formas más cotidianas y corrientes en las que el poder se presenta, sin prestar atención en lo absoluto a la posibilidad

39 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 788-789.

40 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 789-790.

de una esencia del poder, a su supuesta estructura invisible u oculta, y tampoco necesariamente a sus coagulaciones más representativas e icónicas dentro de la institucionalidad política. En segundo lugar, la filosofía analítica del poder buscará hacer visible estas relaciones de poder, “sus formas, sus desafíos, sus objetivos”, que al sernos tan cercanas y familiares no nos son fáciles de distinguir. Por último, este trabajo analítico de la filosofía en relación al poder se tratará de una labor lúdica, dice Foucault: “Las relaciones de poder también se juegan; son juegos de poder que habrá que estudiar en términos de táctica y de estrategia, en términos de regla y de azar, de apuesta y de objetivos”⁴¹.

Ahora bien, estas tres características, la preocupación por lo cotidiano, la crítica demostrativa y lo lúdico, se repiten también, aunque de una manera bastante particular, en la actitud cínica. Esa máxima foucaultiana que consiste en “hacer ver lo que vemos”⁴² armoniza perfectamente con la estrategia pantomímica del cínico que no pretende desentrañar lo que está oculto en el interior de un ente⁴³, ni de dar con la idea que lo fundamenta, sino que escenifica con los avatares de su propia vida lo que en efecto sucede siempre, y logra hacerlo notable y problemático porque su actitud cotidianamente histriónica, caricaturesca, lúdica y gesticulante permite el surgimiento de una curiosidad, de una inquietud frente a lo que en la cotidianidad y en el plano de las ideas siempre ha sido tolerado y aceptado, pero que en realidad es motivo de escándalo. Dice Foucault en *El coraje de la verdad* respecto al quehacer cínico:

El coraje cínico de la verdad consiste en lograr que los individuos condenen, rechacen, menosprecien, insulten la manifestación misma de lo que admiten o pretenden admitir en el plano de los principios. Se trata de hacer frente a su ira presentándoles la imagen de aquello que, a la vez, ellos admiten y valoran como idea y rechazan y desprecian en su vida misma.⁴⁴

Vemos con claridad ese juego cínico de visibilizar en la vida cotidiana y a través del propio cuerpo lo que aparentemente todos ven y reafirman discursivamente. A pesar de estas coincidencias generales, lo cierto es que el tipo de práctica filosófica antidespótica en la que está pensando Foucault tiene un carácter más teórico e investigativo, y no parece referir un comportamiento histriónico y escandaloso por parte del filósofo a través del cual éste deja en evidencia las diferentes dinámicas de poder que se dan en torno a él. En efecto, cuando Foucault describe en un

41 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 790.

42 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 788.

43 Basta recordar que el utensilio predilecto del cínico, el báculo, es un instrumento de tacto y reconocimiento de la superficie. Dice Deleuze al respecto: “La filosofía a bastonazos de cínicos y estoicos sustituye a la filosofía a golpe de martillo. El filósofo ya no es el ser de las cavernas, ni el alma o el pájaro de Platón, sino el animal plano de las superficies, la garrapata, el piojo. El símbolo filosófico ya no es el ala de Platón, ni la sandalia de plomo de Empédocles, sino el manto doble de Antístenes y de Diógenes” (DELEUZE, Gilles. *La lógica del sentido*. Paidós, Madrid, 2011, 167).

44 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France. 1983-1984*, 246.

momento el papel de este filósofo analítico del poder, nos habla de una tarea mucho más discreta que la del cínico, se trataría de “calibrar la importancia”⁴⁵ de las diferentes relaciones y luchas de poder en esferas a las que no se le ha dado suficiente atención. Es una evaluación y medición de esas luchas aparentemente oscuras, pequeñas, mediocres, y, además, también un ejercicio de distinción respecto a aquel otro tipo de lucha, mucho más notable, organizada y unitaria que suele comprenderse bajo el nombre de “revolución”.

En cualquier caso, esta última posibilidad de la filosofía como contrapoder, en tanto analítica del poder, nos permite comprender el porqué de la exclusión de la modalidad cínica mientras se hablaba del sabor amargo que deja la revisión del papel histórico de la filosofía respecto al despotismo cuando ha funcionado como legisladora, como profecía o como pedagogía. Aún cuando existen claras diferencias entre la filosofía analítica de la política -tal como la entiende Foucault- y el cinismo, ambos coinciden en lo más fundamental al momento de ejecutar la tarea de, resumámoslo así, *visibilizar lúdicamente las relaciones de poder más cotidianas*. Es una sorpresa digna de reflexión y estudio el que aquello que Foucault denomina “filosofía analítica”, la cual considera que debe ser la encargada de confrontar al poder, pueda verse como una forma gris, fría, teórica, investigativa, sobria y aparentemente grave de hacer un trabajo muy característico del cinismo.

45 FOUCAULT, Michel. «La filosofía analítica de la política», 792.

Bibliografía:

- ARISTÓTELES. *Constitución de los atenienses*. Trad. Manuela García Valdés. Gredos, Madrid, 1984.
- BRACHT BRANHAM; GOULET-CAZÉ, M.-O. *Los Cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*. Trad. Vicente Villacampa. Seix Barral, Barcelona, 2000.
- CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. PHI, São Paulo, 2013.
- DELEUZE, G. *La lógica del sentido*. Trad. Miguel Morey. Paidós, Madrid, 2011.
- DIÓGENES LAERCIO. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Trad. Luis-Andrés Bredlow. Editorial Lucina, Zamora, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Trad. Miguel Morey; Fernando Álvarez Uría; Julia Varela; Ángel Gabilondo. Paidós, Buenos Aires: 2010.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Trad. Horacio Pons. Madrid, Akal, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guíñazú. Siglo XXI, México, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*. Akal, Madrid, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso del Collège de France. 1970-1971*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. Seuil/Gallimard, Paris, 2014.
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas II. Solón - Pubícola. Temístocles – Camilo. Pericles – Fabio Máximo*. Trad. Aurelio Pérez Jiménez. Gredos, Madrid, 2008.
- SLOTERDIJK, Peter. *Crítica de la razón cínica*. Trad. Miguel Ángel Vega. Siruela, Madrid, 2003.

Michel Foucault, el placer del otro y la estética de la existencia

Michel Foucault, the pleasure of the other and the aesthetics of existence

Fernando Sánchez-Ávila Estébanez

Universidad de Castilla-La Mancha
fernandosanchezavila@gmail.com

Resumen: David Halperin defendió que para Michel Foucault el modo de vida gay, paradigmáticamente representado por la subcultura S&M de San Francisco, era ‘estructuralmente isomorfo’ a las *techné tou biou* grecorromanas. Partiendo de esta hipótesis, en base a las entrevistas que concedió para la prensa gay no académica de su tiempo y a la dimensión ‘ontologizante’ de sus análisis sobre la noción de ‘estilo de vida’ (*style de vie*) en los cursos del *Collège de France* de 1980-1981, exploramos los modos en que una percepción ‘desujetante’ (*désassujétissant*) del placer y una concepción minuciosamente antiessentialista de la subjetividad griega resultan claves para entender la “ascesis homosexual” como una nueva forma de estética de la existencia (*esthétique de l'existence*).

Palabras clave: placer, estética, existencia, bios, askésis

Abstract: David Halperin argued that for Michel Foucault the gay way of life, paradigmatically represented by the S&M subculture of San Francisco, was ‘structurally isomorphic’ to the *techné tou biou* of Ancient Greece. Following up on this idea, on the basis of Foucault’s interviews with the nonacademic gay press and the ‘ontologizing’ dimension of his interpretation about ‘style of life’ (*style de vie*) in the 1980-1981 lectures at the *Collège de France*, we explore the ways in which a thoroughly anti-essentialist conception of Greek subjectivity and a *désassujétissant* understanding of pleasure are key to acknowledge a ‘homosexual ascetics’ as a new form of an aesthetics of existence (*esthétique de l'existence*).

Keywords: pleasure, aesthetics, existence, bios, askésis

Fecha de recepción: 21/01/2017. Fecha de aceptación: 27/05/2017.

Fernando Sánchez-Ávila Estébanez es Licenciado en Filosofía y Máster en *Philosophie et critiques contemporaines de la culture* por la universidad de Vincennes-Saint-Denis (Paris 8). Actualmente vinculado a la Universidad de Castilla la Mancha, desarrolla su tesis doctoral en torno al rol que jugó la producción filosófica y literaria relativa a las luchas homosexuales de la Francia de los años setenta en la conformación de la cultura *mainstream* contemporánea y de los desafíos específicos del activismo y la crítica *queer* del siglo XXI.

En una conferencia de 2010 dedicada a la defensa de los valores de la democracia, la ciudadanía occidental y la tolerancia religiosa, la filósofa feminista Amelia Valcárcel afirmó, frente a un público manifiestamente interesado en el activismo LGTB, que “el feminismo no se res[olvía], ni e[ra] únicamente, una teoría del deseo y de su expresión”¹. Más allá de su evidencia fáctica —pues ninguna teoría crítica puede ser “resuelta” como tal— este tipo de afirmaciones, a menudo defendidas por figuras de indudable reconocimiento intelectual, no solamente manifiestan carencias esenciales en el conocimiento de los intensos debates desarrollados desde principios de los años ochenta a propósito de las políticas de liberación sexual de los sesenta y setenta, sino que tergiversan las inquietudes críticas que fraguaron el campo de reflexión y acción política que dio lugar en los Estados Unidos al surgimiento de las ‘*queer politics*’ y los *Queer Studies* a principios de los años noventa. Frente a la convulsión social que supuso la crisis del sida y contra el quietismo intelectual de una izquierda académica que había desatendido su mirada crítica bajo los efectos de más de diez años de políticas reaganianas, la estela del pensamiento humanista de Marcuse, Fromm y Reich empezó a revelarse claramente insuficiente para la resistencia política. En este contexto, la nueva generación de activistas y académicos que se dispuso a acometer las movilizaciones teóricas que dio lugar ulteriormente a la izquierda posmarxista y poshumanista contemporánea, exigió precisamente la reevaluación exhaustiva del uso freudomarxista de las nociones de deseo, poder y sujeto. Por esta razón histórica, consideramos que especialmente en lo que respecta a los estudios foucaultianos en general, la aportaciones de la crítica feminista —de los ochenta— y queer —de los noventa— no sólo permiten esclarecer puntos esenciales de la apuesta metodológica de Foucault por una ontología histórica del presente, sino que aportan reflexiones históricamente situadas que permiten esclarecer algunos de los célebres porqués del desplazamiento efectuado por Foucault desde una analítica del poder a una genealogía del hombre de deseo. Asimismo, ya desde el punto de vista de los *Queer Studies*, el problema deseo-placer —tal y como es expuesto por Foucault— constituye un eje de problematización esencial para desentrañar el interés que la crítica queer de los años noventa encontró en la ‘estética de la existencia’ y las ‘identidades sin esencia’ para la creación de nuevas formas de vivir. En esta línea crítica, el estudio del helenista estadounidense David M. Halperin titulado *Saint Foucault. Towards a gay hagiography (1995)*² constituye, entre otras propuestas de interpretación y síntesis foucaultiana, un documento paradigmático para el estudio de la conformación de estos debates. No en vano, su tesis principal es tan sencilla como osada. Halperin defiende que aunque “las versiones modernas de ascesis pueden ser temática y materialmente opuestas a las

1 Mujeres en Red [mujeresenred]. *Amelia Valcárcel: Jóvenes construyendo una nueva ciudadanía* [Archivo de video] (2010, Octubre 4). Disponible en <<https://vimeo.com/15521890>> Ver minutos 43’-46’

2 HALPERIN, David M. *Saint Foucault. Towards a gay hagiography*. Oxford University Press, New York, 1995. [Las traducciones que ofrezco son mías]

antiguas”, la *askêsis* griega y las políticas queer (*queer politics*) “pueden ser pensadas como estructuralmente isomorfas.”³ A través de una defensa —por momentos *naive*— del carácter antidentitario de la identidad *gay*, y de un interesante ejercicio de revaluación de los efectos del pensamiento de Foucault en la historia de crítica queer, el capítulo central titulado «*The queer politics of Michel Foucault*», no sólo nos permite dar cuenta de la íntima conexión entre la configuración de la primerísima teoría queer y las tensiones que ayudaron a conformar los debates actuales en torno al llamado ‘Foucault de los ochenta’, sino que constituye una de las defensas mejor documentadas de un tipo de sujeto ético en el que la moral deja de ser percibida como obediencia libre a la ley —según la tradición universalista kantiana— para ser repensada en los términos de una creación artística (*oeuvre, work of art*) o de un devenir (*devenir, becoming*) de las identidades periféricas. Pero aún es más, en nuestros días la línea interpretativa de Halperin no sólo sigue suponiendo uno de las apuestas más relevantes de reivindicación de las prácticas sadomasoquistas como técnicas de producción de nuevas formas de placer, sino una de las propuestas de exégesis teórico-práctica de la noción de “*askêsis*” con mayor profundidad y coherencia expositiva de la historia de la teoría queer y de la crítica foucaultiana. Con el objetivo de pasar este marco teórico por la criba del tiempo y del considerable aumento del Archivo Foucault en las últimas dos décadas, mostraremos la importancia radical que tiene la noción de *askêsis gay* —tal y como la moviliza Foucault en ciertas entrevistas que concedió a la prensa *gay* no académica de su tiempo— para comprender el *quid* de su apuesta ética por una estética de la existencia (*esthétique de l'existence, aesthetics of existence*), el cariz ‘ontologizante’ que toma su análisis del concepto de ‘estilo de vida’ (*style de vie, style of life*) en el curso del *Collège de France* de 1980-1981, y los efectos ‘desujetantes’ (*désassujétissants*) del placer que Foucault proclamaba como mecanismo esencial para la creación de nuevas formas de relación.

1. La *askêsis gay*

La apuesta de David Halperin por pensar el modo de vida *gay* californiano a través de la noción de ‘estética’ o de ‘estilización de la existencia’ (*aesthetics or stylistics of existence*) conllevaba sin duda una elección exegética rotunda que aún constituye para muchos una postura arriesgada dentro de los estudios foucaultianos. En efecto, Halperin no sólo admite la existencia de vínculos claros entre la propia experiencia de Foucault como homosexual y los campos de investigación que fue eligiendo a lo largo de su recorrido como crítico de la historia, sino que sostiene que la apuesta crítica de Foucault por las ‘prácticas de sí’ no tenía otro fin que “dar soporte a su pensamiento político en torno al futuro de los movimientos de gays y lesbianas”⁴. Ahora bien, en una nota a pie de página, Halperin reconoce que

3 “Modern versions of ascesis may be thematically or materially opposed to the ancient ones, then, but the two versions can nonetheless be thought of as structurally isomorphic”. HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 104.

4 “[H]e brought that notion to bear on his political thinking about the future of the lesbian and gay movements”.

“toda [su] evaluación en torno a la relación entre la ética antigua y la política *gay* en el pensamiento de Foucault es profundamente deudora” de dos artículos, hoy en día ya clásicos, de Ed Cohen y Arnold Davidson⁵. Veamos en qué aspectos. En *Foucauldian necrologies*⁶. Cohen señala que entre las posturas críticas que Foucault adoptó frente a los temas sobre los que fue interpelado en las diversas entrevistas que concedió, podemos distinguir claramente entre dos tipos de cuestiones. Aquellas cuestiones sobre las cuales habitualmente rehusaba dar su opinión —porque según él no concernían ninguno de sus campos de investigación y no quería participar del “tráfico de opiniones” usando su prestigio como académico— y aquellas otras que, aunque no parezcan atañer explícitamente su empresa crítica, le concernían personalmente: “A diferencia de sus entrevistas en otros contextos [...] la actitud sincera [que mostraba] Foucault en publicaciones *gays* ejemplifica claramente su voluntad de usar estratégicamente su actividad intelectual en las luchas de las cuales formaba parte”⁷. Es más, de acuerdo con Cohen, la “intimidad” con la que Foucault se expone intelectual y políticamente en las entrevistas que concedió para la prensa *gay* no académica constituye un elemento ineludible para esclarecer el nexo entre sus investigaciones y las condiciones históricas de las cuales surgieron. Es decir, no sólo un elemento clave para entender la actitud de Foucault frente a la opinión pública, sino *el quid* de todo su proyecto crítico como historia u ontología del presente⁸. En esta misma línea, Arnold Davidson reconoce en *Ascetics as ethics* que tras unos intercambios con Pierre Hadot llegó a la conclusión de que todas sus argumentaciones en defensa de la ética como ‘estética de la existencia’ reposaban sobre la convicción de que la homosexualidad, tal y como él creía que Foucault la entendía, podía implicar un estilo de vida (*style of life*) en el sentido grecorromano de una ética filosófica⁹, es decir de una ética como ascesis (*askēsis*):

Por extraño que pueda parecer a primera vista, Foucault señaló la homosexualidad como una de las fuentes para responder a la pregunta sobre cómo practicar ejercicios espirituales en el siglo XX. En última instancia, para Foucault, uno de los vínculos entre las antiguas prácticas de auto-dominio y la homosexualidad contemporánea es que ambas requieren una ética o una ascética de sí ligada a una forma de vida

HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 68.

5 Se trata de COHEN, Ed. «Foucauldian necrologies: ‘gay ‘politics’? politically gay?». En *Textual Practice*, vol 2, 1 (Primavera, 1988), Taylor & Francis (Routledge), London, 1988 y de DAVIDSON, Arnold. «Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought». En *The Cambridge Companion to Foucault. Second Edition. Edited by Gary Gutting*. Cambridge University Press, New York, 2005, 123-148. Citados en Halperin, David M. *Saint Foucault*, 210, nota 119.

6 COHEN, Ed. «Foucauldian necrologies», 88.

7 “Unlike his interviews in other contexts [...] Foucault’s forthright attitude in gay publications clearly exemplifies his willingness to use his intellectual activity strategically in the struggles of which he was a part”. COHEN, Ed. «Foucauldian necrologies», 91.

8 COHEN, Ed. «Foucauldian necrologies», 91.

9 “Discussions with Pierre Hadot have made it clear to me that my claims here depend on the view, which I believe was Foucault’s view, that homosexuality, as he wanted to understand it, could involve a style of life in the sense of a philosophical ethics”. DAVIDSON, Arnold. «Ethics as ascetics», 145, nota 42.

particularmente amenazante. Sé que a Foucault le hubiera producido un placer genuino pensar que la amenaza para la vida cotidiana que planteaba la filosofía antigua tenía un análogo contemporáneo en los miedos y las perturbaciones que se derivan de la autoformación y del estilo de vida [que conlleva] ser *gay*.¹⁰

De acuerdo con esto sostenemos que mediante el análisis de la crítica y el activismo propios de la crisis del sida, el entramado exegético del *Saint Foucault* puede ser en última instancia considerado como un ejercicio de legitimación histórico-teórica de esta suerte de convicción última que Davidson atribuye a Foucault —y decimos ‘convicción última’, porque si Davidson no se equivoca, esta debe ser considerada como el núcleo del dispositivo estratégico de resistencia política del propio Foucault, ya sea como intelectual mediático o como ‘geneólogo’ de la moral. Foucault concedió siete entrevistas a la prensa *gay* no académica de su tiempo que fueron publicadas, por diferentes razones, de forma aleatoria. La primera data del verano de 1978 y las otras seis de los años ochenta: dos de 1981 y cuatro de 1982. En la primera entrevista de 1981 titulada *De l’amitié comme mode de vie*, Foucault introduce la que podemos considerar su definición paradigmática de *askésis* homosexual. “El ascetismo como renuncia al placer tiene mala reputación —dice Foucault—. Pero la ascesis es otra cosa : es el trabajo que uno mismo (*soi-même*) hace sobre sí mismo (*soi-même*) para transformarse o para hacer aparecer este ‘sí’ (*soi*) que afortunadamente jamás se alcanza.”¹¹ Y es más que evidente que esta postura no puede deslindarse de las declaraciones que hizo en la entrevista que concedió a Fontana dos meses antes de su fallecimiento en 1984:

Si me he interesado en la Antigüedad, es porque, por toda una serie de razones, la idea de una moral como obediencia a un código de reglas está en camino, ahora mismo, de desaparecer, [si no] ha desaparecido ya. Y a esta ausencia de moral responde, debe responder una investigación que es la de una estética de la existencia.¹²

Ahora bien, que el interés por esta noción de ascesis repose sobre el diagnóstico que hace Foucault acerca del declive de la moral occidental como obediencia a la norma no es tan evidente a primera vista. Menos aún que algo del orden de la

10 “As strange as it may sound at first, Foucault pointed to homosexuality as one resource for answering the question of how to practice spiritual exercises in the twentieth century. Ultimately, for Foucault, one link between the ancient practices of self-mastery and contemporary homosexuality is that both require an ethics or ascetics of the self tied to a particular, and particularly threatening, way of life. I know it would have given Foucault genuine pleasure to think that the threat to everyday life posed by ancient philosophy had a contemporary analogue in the fears and disturbances that derive from the self-formation and style of life of being *gay*”. DAVIDSON, Arnold. «Ethics as ascetics», 134.

11 “L’ascétisme comme renonciation au plaisir a mauvaise réputation. Mais l’ascèse est autre chose : c’est le travail que l’on fait soi-même sur soi-même pour se transformer ou pour faire apparaître ce soi qu’heureusement on n’atteint jamais”. FOUCAULT, Michel. «*De l’amitié comme mode de vie*». En Foucault, Michel; DEFERT, Daniel; EWALD, François; LAGRANGE, Jacques. *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Quarto Gallimard, Paris, 2001, 984.

12 “Si je me suis intéressé à l’Antiquité, c’est que, pour toute une série de raisons, l’idée d’une morale comme obéissance à un code de règles est en train, maintenant, de disparaître, à déjà disparu. Et à cette absence de morale répond, doit répondre une recherche qui est celle d’une esthétique de l’existence” FOUCAULT, Michel. «*Une esthétique de l’existence*». En *Dits et Écrits II. 1976-1988*, 1551.

ascesis responda a una forma de ética expresada en los términos de una estética de la existencia. Sin embargo, el emparejamiento terminológico entre *askêsis* y estética responde a un problema del cual Foucault ya es consciente en el año 1978 cuando, investigando en torno a las líneas que había abierto en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*¹³ descubre que algunas de sus hipótesis centrales estaban profundamente equivocadas. Recordemos que en *La volonté de savoir*, Foucault argumenta que la tradición pastoral occidental habría innovado, —mediante un tipo de relación de poder que opera positivamente, de abajo a arriba— todo un conjunto de técnicas de producción de la verdad que, lejos de reprimir, instaban a la confesión (*aveu*) exhaustiva de los deseos individuales; dichas innovaciones estarían destinadas a constituir la tecnología de saber-poder básica que las ciencias médicas del siglo XIX utilizaron para psiquiatrizarse los placeres perversos, histerizar el cuerpo de la mujer y pedagogizar el sexo de los niños¹⁴. Con el fin de aislar conceptualmente el funcionamiento de estos tres dominios de producción y sujeción de la sexualidad, Foucault estipuló la hipótesis¹⁵ de que las sociedades humanas habían dado lugar a dos procedimientos ‘diametralmente opuestos’ de producción histórica de la verdad sobre el sexo: la *Scientia sexualis* en Occidente versus el *ars erotica* en Oriente incluyendo la cultura pagana grecorromana. Siguiendo una oposicionalidad epistémica prácticamente sin fisura, frente al despliegue del “dispositivo de sexualidad” en Occidente, Oriente habría generado todo un arte erótico a través de prácticas y técnicas que extraían la verdad sobre las cualidades e intensidades específicas del placer sin que ello suscitara ni la inquietud ni la necesidad de ordenarlas de acuerdo a ninguna ley absoluta ni a ningún criterio de utilidad. De esta forma, mientras que la ciencia del sexo, por vía de la confesión exhaustiva de los deseos, (re)produciría una forma de poder fundamentalmente sujetante (*assujettissante*), el arte erótico promovería el dominio y la intensificación de los placeres en pro de la transfiguración (*transfiguration*) del individuo. Ahora bien, el problema con el que se topó Foucault cuando comenzó a abordar el estudio de las técnicas cristianas de la confesión fue que un gran conjunto de temáticas —y entre ellas principalmente la de la austeridad sexual— estaban ya ampliamente presentes en la cultura helénica pagana y que, por consiguiente, aunque la oposición diametral *scientia sexualis*/*Ars erótica* no era totalmente incorrecta, esta no podía entenderse en ningún caso como análoga a la célebre dicotomía nietzscheana entre judeocristianismo y paganismo. En su entrevista con Dreyfus y Rabinow de abril de 1983 (Berkeley), el propio Foucault reconoce que no existieron ninguna de estas formas de oposicionalidad histórica, ni tan siquiera un arte erótico como tal en Grecia y Roma, sino más bien un ‘arte de la vida’ o una *technè tou biou*, que con el auge de la hermenéutica pastoral de la existencia experimentó cambios temáticos decisivos:

13 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Gallimard, París, 1976.

14 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 136-139.

15 FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*, 76-78.

Uno de los numerosos puntos en los que estaba equivocado en ese libro [*La volonté de savoir*] fue sobre lo que dije acerca de las *ars erotica*. Debería haber opuesto nuestra ciencia del sexo a una práctica que se le enfrentara (*contrasting practice*) en nuestra propia cultura. Los griegos y los romanos no tenían ningún *ars erotica* que pudiera compararse con el *ars erotica* chino (o al menos no era algo muy importante en su cultura). Tenían una *techné tou biou* en el que la economía del placer jugó un papel muy grande. En este “arte de la vida” (*art of life*) la noción de ejercer un dominio perfecto sobre uno mismo pronto se convirtió en el tema principal. Y la hermenéutica cristiana de sí constituyó una nueva elaboración de esta *techné*.¹⁶

Pero, llegados a este punto ¿cuáles fueron los efectos de estas nuevas elaboraciones en nuestra ética, y las características generales que portaron estas artes de la vida para animar en Foucault la ‘convicción última’ de que algo así como una *askêsis* homosexual se había activado en la cultura occidental?

La descripción de la *askêsis* grecorromana que Halperin proporciona en *Saint Foucault* está basada en la exposición de la cultura de sí estoica y epicúrea que hace Foucault en *Le souci de soi*¹⁷ y en la postura que este tomó frente a la historiografía helenística de su tiempo. En el tercer volumen de su *Histoire de la sexualité*, frente a toda una tradición de helenistas que consideraba las formulaciones romanas de la *epimeleia heautou* —es decir de la inquietud o la ocupación de sí— como una “filosofía de la evasión”¹⁸ política, Foucault apostó por entenderlas como un conjunto de ejercicios laboriosos que conllevaban “una verdadera práctica social” y una “intensificación de las relaciones sociales”¹⁹. Para comprender esta postura, la defensa desarrollada al respecto en la lección del 6 de enero de 1982²⁰ —y que ya defendía Halperin, casi en los mismos términos, sin conocer el texto— resulta una referencia ineludible. Foucault afirma aquí que la razón por la que, en nuestros días, las exaltaciones y los llamamientos al culto de uno mismo son recibidos o como una suerte de “dandismo moral” (*dandyisme moral*) o como una suerte de enfrascamiento melancólico en uno mismo fruto de nuestra incapacidad actual para desarrollar una moral colectiva, hendía sus raíces en toda una serie de transformaciones que tuvieron como consecuencia la preeminencia histórica

16 “One of the numerous points where I was wrong in that book was what I said about this *ars erotica*. I should have opposed our science of sex to a contrasting practice in our own culture. The Greeks and Romans did not have any *ars erotica* to be compared with the Chinese *ars erotica* (or at least it was not something very important in their culture). They had a *techné tou biou* in which the economy of pleasure played a very large role. In this “art of life” the notion of exercising a perfect mastery over oneself soon became the main issue. And the Christian hermeneutics of the self constituted a new elaboration of this *techné*”. FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics :An Overview of Work in Progress». En RABINOW, Paul (ed.). *The Foucault reader*. Pantheon Books, New York, 348.

17 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*. Gallimard, Paris, 1984.

18 La formulación de “filosofía de la evasión” es de Ferguson. (Citado por Foucault en *Histoire de la sexualité 3*, 112) Foucault desarrolla esta cuestión en uno de los capítulos de *Le souci de soi*. FOUCAULT, Michel. «Le soi et les autres. 2. Le jeu politique» en *Histoire de la sexualité 3*, 112-131.

19 HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 70.

20 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Seuil/Gallimard, Paris, 2001, 14-15.

del principio *gnôthi seauton*, ‘conócete a ti mismo’, sobre la tradición helenística de la cultura de sí. Unas transformaciones que estarían a la par estrechamente vinculadas con el surgimiento de la experiencia moderna del sujeto a partir de ese acontecimiento esencial que Foucault denominó *grosso modo* el “momento cartesiano” (“*moment cartésien*”). Ahora bien, de acuerdo con esto, ¿tiene sentido atribuir a Foucault una suerte de intuición teórico-práctica consistente en querer rescatar del pasado el valor de la cultura de sí grecorromana con el propósito de legitimar en el presente el valor de la experiencia dandy de la homosexualidad? Según Halperin, pese a la reivindicación que hace Foucault de la figura de Baudelaire en *Qu'est-ce que le lumières?*, no solamente conlleva un error exegético reducir el esteticismo ético de Foucault al ‘tan execrado esteticismo’ decimonónico típicamente asociado con Oscar Wilde²¹, sino toda una equivocación política subestimar las radicales posibilidades contenidas en ciertas de las variedades modernas y contemporáneas de estilización ética o de cuidado de sí. Y a nuestro juicio, la clave esencial para entender los procesos históricos que distanciaban la ascesis homosexual de los años setenta del dandismo moral del siglo XIX —y que permitieron a Foucault intuir una cierta isomorfía de aquellas con las artes de vivir grecorromanas— era precisamente el resquebrajamiento contemporáneo del sujeto moderno. En su entrevista con Dreyfus y Rabinow, Foucault señala:

Lo que yo quiero mostrar es que el problema griego general no fue la *technê* del yo (*the self*), fue la *technê* de la vida, cómo vivir. [...] Y pienso que una de las muchas evoluciones en la cultura antigua ha sido que esta *technê tou biou* se convierte cada vez más y más en una *technê* de sí.²²

Consideramos que esta trasposición de la noción de ‘yo’ por la de ‘vida’ en la moral antigua resulta especialmente reveladora para comprender la inspiración helenística de la lectura foucaultiana del estilo de vida *gay* como práctica radical de transformación de los individuos. E intentaremos mostrar, contra las lecturas superficialmente nietzscheanas de la estética de la existencia foucaultiana, que la atribución de un valor profundamente antiesencialista a la noción griega de *bios* —a través de los conceptos de ‘sí’ (*soi*) y de ‘existencia’— no es comprensible sin otorgar a las nociones de ‘estilo’ (*style*), ‘obra’ (*oeuvre*), e incluso de *technê*, un cierto cariz ontologizante.

2. La *technê tou biou* como ‘*style de l'existence*’.

La lección del 14 de enero de 1981²³ está dedicada precisamente al desentrañamiento de la noción de *technê tou biou*. Foucault comienza por hacer hincapié en un

21 HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 73.

22 “What I want to show is that the general Greek problem was not the *technê* of the self, it was the *technê* of life. And I think that one of the main evolutions in ancient culture has been that this *technê tou biou* became more and more a *technê* of the self”. FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics», 348.

23 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*. Seuil/Gallimard, Paris, 2014.

rasgo peculiar de las artes de vivir de la antigüedad: a saber, que a través de estas *technè*, si bien tenían un cierto ‘rol instructor’ sobre cómo afrontar los “momentos importantes” (*parts importantes*) de la vida — la ruina, el exilio, la muerte, etc —, o sobre cómo acceder a un modo de vida que eventualmente pudiera ser deseable —una vida políticamente activa, tranquila, o contemplativa—, se trataba menos de “enseñar a la gente cómo hacer algo (*comment faire quelque chose*) que de enseñarles sobre todo cómo ser, cómo llegar a ser (*comment parvenir à être*)”²⁴. En este punto, indicando que esta distinción constituye “la programación posible para un trabajo eventual” que nunca llegó a publicar, señala que con el cristianismo, y especialmente desde el Renacimiento hasta los moralistas del siglo XVI y XVII —porque estos últimos, indica, eran “gente que escrib[ían] artes de vivir” (*des gens qui écrivent des arts de vivre*)— se empezó a poner un énfasis cada vez mayor en la cuestión sobre el “hacer”: “cómo comportarse (*se comporter*), [...] cómo aparecer en público, cómo estar (*se tenir*) de una manera decente (*décente*), etc.”²⁵ Por ejemplo, en las artes de morir, los consejos comienzan a portar más sobre la actitud que hay que tener, las ropas que se deben llevar, qué palabras decir, etc., que sobre cómo enfrentarse a la muerte o cómo no temerla. En cambio, en “la antigüedad griega y romana, las artes de vivir porta[ban] esencialmente sobre el ser que se es” (*l’être qu’on est*)²⁶, y sobre toda una serie de procedimientos (*procédés*) que permiten operar sobre este ser. Pues bien, creemos que no es descabellado considerar que la reivindicación foucaultiana de la estilización de la vida responde a una distinción implícita entre el dandismo moral novecentista y la estética moral grecorromana que subyace en este cambio de acentuación en la artes de vivir desde las problematizaciones del tipo ‘¿cómo llegar a ser?’ a las del tipo ‘¿cómo lograr algo?’. De acuerdo con esto, creemos que el valor ético que Foucault otorgó a la ascesis homosexual residía en su potencial para transformar, no solo las acciones de los individuos, sino su ‘estatuto ontológico’ (*statut ontologique*) mismo para una existencia otra. En sus propias palabras:

En cuanto a los procedimientos por los cuales estas artes de vivir pueden llevar a un cambio en el *estatuto ontológico del individuo*, y darle *calidades de existencia*, podemos resumirlas diciendo que se trata, en estas artes de vivir, de definir el trabajo complejo por el cual se podrá alcanzar este estatuto ontológico de la experiencia, a través de: primero, una relación con los otros, segundo, una cierta relación con la verdad, tercero, una cierta relación consigo (*à soi*).²⁷

24 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 31.

25 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 32.

26 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 33.

27 “Quant aux procédés par lesquels ces arts de vivre peuvent ainsi amener un changement dans le statut ontologique de l’individu, et lui donner des qualités d’existence, on peut les résumer en disant qu’il s’agit, dans ces arts de vivre, de définir le travail complexe par lequel on pourra atteindre à ce statut ontologique de l’expérience, à travers: premièrement un rapport aux autres, deuxièmement un certain rapport à la vérité, troisièmement un certain rapport à soi”. FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 34. [La cursiva es mía]

De acuerdo con Foucault, estas transformaciones eran susceptibles de llevarse a cabo mediante tres tipos de procedimientos. Los procedimientos en relación con los otros respondían al nombre de *mathêsis*, la enseñanza; los que respondían a la relación con la verdad eran del orden de la *meletê*, la reflexión-sobre o la meditación; y finalmente, la serie de ejercicios de prueba y de examen que caracterizaban una relación específica consigo mismo fueron denominados, específicamente, como ‘*askêsis*’. Pues bien, nos atrevemos a decir que en el sistema crítico del último Foucault, la noción de *askêsis* tiene, por supuesto, un sentido estricto que se refiere tan sólo a estos ejercicios de prueba, examen, etc., propios de prácticas analizables en cuanto tales y asignables a un periodo histórico; pero también tiene otro sentido, más general y más determinante para su posturas políticas, que debido a la naturaleza propia de las *technê* en la cultura grecorromana, le servía para caracterizar aquellos procedimientos que llevaban a establecer toda una serie de transformaciones del ser del sujeto en cuanto ‘es’, y esto, en relación no sólo con los otros, sino con la verdad misma. De hecho, para Foucault, la propia noción de *technê*, tal y como la rescató del pensamiento griego, conllevaba siempre una operación de transformación. De acuerdo con la definición general que propone Foucault en la lección del 25 de marzo de 1981, las técnicas son entendidas como “procedimientos reglados, maneras de hacer que han sido pensadas y son destinadas a operar sobre un objeto determinado un cierto número de transformaciones. Estas transformaciones están ordenadas a ciertos fines que se trata de alcanzar a través de estas transformaciones”²⁸. Nosotros apostamos por tomar esta definición como una clave para entender la manera en que Foucault acepta las célebres puntualizaciones hechas por Habermas acerca de la existencia de tres tipos principales de técnicas en las sociedades humanas a las que el propio Foucault añadió las técnicas de la existencia²⁹. Foucault describe las técnicas de producción como aquellas “que permiten producir, transformar y manipular las cosas”, las técnicas de significación como aquellas que “permiten utilizar sistemas de signos”, y las técnicas de dominación como aquellas que “permiten determinar la conducta de los individuos, impon[iendoles] ciertas finalidades o ciertos objetivos”, añadiendo finalmente las técnicas o las tecnologías de sí:

28 “Ce sont des techniques, c’est à dire des procédures réglées, des manières de faire qui ont été réfléchies et sont destinées à opérer sur un objet déterminé un certain nombre de transformations. Ces transformations sont ordonnés à certaines fins qu’il s’agit d’atteindre à travers ces dites transformations”. FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 253.

29 Foucault utiliza formulaciones casi exactas en las conferencias que dió en la Universidad de California, en Berkeley, el 20 de Octubre de 1980, y un mes más tarde, el 17 de Noviembre en la Universidad de Dartmouth, en New Hampshire [FOUCAULT, Michel. «About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth». En *Political Theory*, Vol. 21, No. 2. (May, 1993), 203]. Introducimos pequeñas variaciones a la traducción que realizó Ángel Gabilondo de una conferencia pronunciada entre estas dos últimas en el marco del seminario que impartió con Richard Sennet en la universidad de Nueva York, y que presenta grados similares de correlación textual de [FOUCAULT, Michel. «*Sexuality and Solitude*», London Review of Books, vol. III, 9, 21 de mayo-5 de junio de 1981, p 3-5,6 y FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad». En *Obras esenciales*, Paidós, Barcelona, 2010, 881].

[Las tecnologías de sí son aquéllas] técnicas que permiten a los individuos efectuar, por sí mismos [o con ayuda de otras personas], un determinado número de operaciones sobre su propio cuerpo, su propia alma, sus propios pensamientos y sus propias conductas, y de esta manera transformarse a sí mismos, modificarse a sí mismos, y alcanzar cierto estado de perfección, de dicha (*happiness*), de pureza, de poder sobrenatural³⁰.

Nos resulta interesante remarcar que, de acuerdo con esta definiciones, las técnicas de producción tendrían *como fin* la instauración de transformaciones económicas, las técnicas de significación la modificación de las formas culturales, las técnicas de dominación la imposición de ciertas formas de conducta a los sujetos, y las tecnologías de sí, su subjetivación moral activa³¹. Estas últimas poseerían una dimensión “teleológica” cuyo objetivo no sería otro que el alcance de un modo de ser (*mode d'être*) deseable —de un estado de poder, dicha o pureza deseable—, a la par que una dimensión ‘deontológica’ por la cual el sujeto establece una relación particular con los principios que guían su conducta. De hecho, son estas dos dimensiones las que determinan el sentido del término ‘obra’ (*oeuvre*) tal y como Foucault la utiliza en la definición de ‘artes de la existencia’ (*les arts de l'existence*) que propone en su introducción a *L'Usage des plaisirs*:

Por [artes de la existencia] hay que entender las prácticas pensadas (*réfléchies*) y voluntarias por las cuales los hombres, no solamente se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra (*une oeuvre*) que porte ciertos valores estéticos y responda a ciertos criterios de estilo (*style*).³²

Si comparamos esta definición con la que propuso en sus conferencias estadounidenses de 1980, nos encontramos con una referencia idéntica a la

30 “[...] techniques which permit individuals to effect, by their own means, a certain number of operations on their own bodies, their own souls, their own thoughts, their own conduct, and this in a manner so as to transform themselves, modify themselves, and to attain a certain state of perfection, happiness, purity, supernatural power”. FOUCAULT, Michel. «Sexuality and solitude», 3. Foucault reproduce con variaciones sutiles una misma definición de tecnologías de sí. Nos parece importante señalar que en su conferencia de New Hampshire y New York omite la referencia a la “ayuda de otras personas” (*L'aide d'autres personnes*) que señalaba un mes antes en Berkeley. Tomo este dato de la traducción crítica al francés de la conferencia de New Hampshire en FOUCAULT, Michel. *L'origine de l'herméneutique de soi*. Vrin, París, 2013. 38.

31 Con el fin de describir las especificidades del campo de la subjetivación moral, Foucault propuso una suerte de matriz de clasificación que diferenciaba entre los siguientes cuatro puntos (*points*): (i) la sustancia ética (*substance éthique*) o la manera particular en la que el individuo debe constituir tal o cual parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral; (ii) el modo de sujeción (*mode d'assujettissement*) o la forma en que el individuo reconoce su vínculo con la norma y se sujeta a la obligación de ejecutarla (*la mettre en oeuvre*); (iii) la teleología del sujeto moral o el modo de ser (*mode d'être*) que el sujeto moral busca alcanzar en tanto libre y virtuoso; y finalmente (iv) las formas de elaboración del trabajo ético (*travail éthique*) o las prácticas de sí (*pratiques de soi*) que “uno efectúa sobre sí mismo no solamente con el fin de ajustarse lo mejor posible a un código dado, sino con el fin de transformarse a sí mismo en el sujeto moral de su conducta”. FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Siglo veintiuno, Buenos Aires, 2010, pp. 31-35; FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. Gallimard, París, 1984, pp. 32-36.

32 Traducción levemente modificada de FOUCAULT, Michel. *El uso de los placeres*, 16-17.

“transformación” y la “modificación” que estas técnicas operan sobre “sí” (*soi, self*). En cambio, cuando atendemos a la teleología de dichas técnicas nos encontramos con un ejercicio de interpretación que no debe ser desatendido. En la versión de *L'Usage des plaisirs*, Foucault expone esta búsqueda de un “estado de perfección, de dicha, de pureza, [y] de poder sobrenatural” que caracteriza a las artes de la existencia grecorromanas desde una perspectiva mucho más general, mucho más ambiciosa quizá, consistente en atribuir al pensamiento griego una percepción de la vida en términos generales de una creación artística, de la producción de una obra (*une oeuvre*) laboriosa a través de ciertos “valores estéticos” y “criterios de estilo” (*style*). En este aspecto, la influencia nietzscheana del aforismo 290 de *La Gaya Ciencia* resulta patente:

Una sola cosa es necesaria —«Dar estilo» al propio carácter— ¡Un arte grande y poco frecuente! Lo ejerce aquel que abarca con la mirada todas las fuerzas y debilidades que ofrece su naturaleza y las integra luego en un plan artístico hasta que cada una de ellas aparezca como arte y razón [...] con un prolongado ejercicio y un trabajo cotidiano.³³

¿Pero, qué implicaba la noción de estilo para Foucault? ¿Qué puede significar algo como “dar estilo” al carácter? Sin hacer mención directa al aforismo nietzscheano, Halperin se apoya en las disquisiciones que Paul Veyne hizo al respecto: “Estilo no quiere decir aquí distinción” en el sentido de distinción de clase socioeconómica, “la palabra debe ser tomada en el sentido de los griegos, para los cuales un artista era primero un artesano, y una obra de arte, una obra”³⁴. De acuerdo con esto, Halperin afirma que cuando Foucault apela a la noción de “*style de vie*”, así como cuando dice que debemos hacer de la vida “*une oeuvre*” no puede estar más alejado de pensar en lo que normalmente se expresa en inglés bajo el vocablo *lifestyle*. El propio Foucault responde a esta cuestión a lo largo de la entrevista con Dreyfus y Rabinow. En ella argumenta que la ética en las artes de vivir era “solo un problema de elección personal” (*only a problem of personal choice*) reservado a una “pequeña élite” (*small elite*) para la cual no se trataba de proporcionar un “patrón de comportamiento para todos” (*it was not a question of giving a pattern of behavior for everybody*)³⁵. Y esto hacía que la ética griega no estuviera relacionada con ningún “sistema social, o al menos con ningún sistema institucional de carácter legal” (*any social —or at least to any legal— institutional system*)³⁶. Es decir, la ética griega no respondía a ninguna codificación institucional de la existencia, sino a una estilización libre de la misma. El propio Foucault lo expresa en términos similares en la lección del 17 de marzo de 1982:

33 NIETZSCHE, Friedrich. *La gaya ciencia*. Tecnos, Madrid, 2016, 218-219. La referencia a este aforismo se ve confirmada en FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics», 351.

34 “Style ne veut pas dire ici distinction, le mot est à prendre au sens des Grecs, pour qui un artiste était d’abord un artisan et une oeuvre d’art, une oeuvre”. VEYNE, Paul. «Le dernier Foucault et sa morale». En *Critique*, nº 471-472, Agosto-Septiembre, 1986, 933-941. Cita tomada de HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 85-86.

35 FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics», 341.

36 FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics», 343.

[L]a vida tal como es definida, prescrita por los filósofos como aquella que se obtiene gracias a la *tekhné*, no obedece a ninguna *regula* (una regla), obedece a una *forma*. Es un estilo de vida, una suerte de forma que debe dársele a la vida. Por ejemplo, para construir un bello templo según la *tekhné* de los arquitectos, hace falta por supuesto obedecer a reglas, a reglas técnicas indispensables. Pero el buen arquitecto es aquel que usa su libertad para dar al templo una forma, una forma que es bella. De la misma manera, aquel que quiere hacer de su vida una obra (*oeuvre*), que quiere usar bien la *tekhne tou biou*, lo que debe tener en mente, no es tanto la trama, el tejido, el espeso ramaje de una regularidad que le sigue perpetuamente, y a la cual debe someterse. Tampoco la obediencia a la regla, ni la obediencia a secas puede, en la mente de un romano y un griego, constituir [una] obra bella. La obra bella es aquella que obedece a la idea de una cierta *forma* (un cierto estilo, una cierta forma de vida).³⁷

En Foucault, la *regula* o el código (*code*) se oponen a la *forma* o el estilo (*style*). Tal y como rescata Halperin de Veyne³⁸ el tipo de arte que porta sobre la existencia tiene una representación más fiel en el modelo del artesano, en la paciencia del obrero y en la técnica bellamente utilizada por el arquitecto que en el genio creador de la tradición romántica alemana. Coincidimos en este aspecto con Halperin en que bajo la noción de *style*, Foucault no estaba pensando en nada susceptible de una suerte de estandarización masiva de los modos de vida, ni en ninguna forma de elegancia (*stylishness*) del comportamiento que permitiera a ciertos individuos distinguirse de los demás, sino más bien en un tipo de trabajo laborioso y minucioso de la conducta que incumbía el mismo ser del sujeto y que, en las luchas de los años setenta estaba cobrando, según Foucault, una preeminencia excepcional como estrategia ética contra la normación (*normation*) disciplinaria. Pues si la disciplina consistía en proponer un modelo óptimo de conducta (gestos, actos, etc.) al que las personas deben conformarse según una experiencia de la ética que determina un “carácter primitivamente prescriptivo de la norma” (*le caractère primitivement prescriptif de la norme*)³⁹, la estilización de la existencia otorga a las prescripciones éticas un valor secundario frente a la producción libre, cuidadosa y minuciosamente elaborada de sí como una obra de arte.

37 “[L]a vie telle qu’elle est définie, prescrite par les philosophes comme étant celle qu’on obtient grâce à la *tekhné*, n’obéit pas à une *regula* (une règle) : elle obéit à une *forma* (une forme). C’est un *style* de vie, c’est une sorte de forme que l’on doit donner à sa vie. Par exemple, pour construire un beau temple selon la *tekhné* des architectes, il faut bien entendu obéir à des règles, des règles techniques indispensables. Mais le bon architecte est celui qui use assez de sa liberté pour donner au temple une *forma*, une forme qui est belle. De la même façon, celui qui veut faire oeuvre de vie, celui qui veut utiliser comme il faut la *tekhné* tou biou, ce qu’il doit avoir dans la tête, ce n’est pas tellement la trama, le tissu, l’épais feutrage d’une régularité qui le suit perpétuellement, à laquelle il devrait se soumettre. Ni l’obéissance à la règle, ni l’obéissance tout court ne peuvent, dans l’esprit d’un Romain et d’un Grec, constituer [une] oeuvre belle. L’oeuvre belle, c’est celle qui obéit à l’idée d’une certaine *forma* (un certain *style*, une certaine forme de vie)”. FOUCAULT, Michel. *L’héréméutique du sujet*, 406.

38 HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 72.

39 Foucault aborda así la relación norma/disciplina en la lección del 25 de enero de 1978. FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Seuil/Gallimard. Paris, 2004. 59.

En suma, si algo como una ascesis homosexual no sólo es posible actualmente, sino que posee algún potencial de transformación, es porque la *askêsis*, en su sentido general, responde a un conjunto de operaciones técnicas que implica una transformación de sí y que no atiende a ninguna forma de regularización de la conducta, sino a una estilización de la *forma* del individuo que no atañe tanto a modos de hacer como a una forma o un estilo de ser o de existir, a toda una estética de la existencia que, además —no lo olvidemos— implicaba una relación activa con el “uso de los placeres”. Así lo expresa el propio Foucault :

[Por una estética de la existencia] hay que entender una manera de vivir (*façon de vivre*) cuyo valor moral no se sujeta ni a (*ne tient ni à*) su conformidad con un código de comportamiento ni a un trabajo de purificación, sino a ciertas formas o más bien a ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que se hace de ellos, en los límites que se observan, en la jerarquía que se respeta. Por el logos, por la razón y la relación con lo verdadero que la gobierna, una vida así se inscribe en el mantenimiento o la reproducción de un orden ontológico; [y] recibe por otra parte el resplandor de una belleza manifiesta a los ojos de quienes pueden contemplarla o conservar su recuerdo⁴⁰.

Ahora bien, de acuerdo con esta definición, la “estética de la existencia” grecorromana, en su relación con el “uso de los placeres”, encerraba no pocos problemas para su aplicación estratégica en los movimientos de liberación de los setenta y en los movimientos de disidencia actuales. Pues aún aceptando que las técnicas de subjetivación antiguas poseían una relación con el sujeto que no era de carácter normalizador o regulador, sino transformadora, esta establecía un vínculo con una serie de principios generales (*nomos*) que concernían directamente un uso restrictivo de los placeres y tenían como fin el respeto de la jerarquía social imperante y el mantenimiento de un orden ontológico dado en unas sociedades esclavistas y patriarcales como fueron las antiguas culturas griega y romana. Asimismo, es difícil apelar al potencial transformador de la *ascesis* en su relación al uso de los placeres (*usage des plaisirs, chrêsis aphrodisiôn*) cuando tomaba la forma heautocrática (*heautoratique*) de la *enkrateia* o del ‘dominio de sí’ (*maîtrise de soi*). ¿Cómo podía Foucault estar fascinado por una cultura de sí que de forma manifiesta alentaba a la batalla del sujeto por el dominio de los deseos y los placeres? Dicho de otro modo, ¿cómo podía una cultura ética heautocrática, que por mucho que tuviera funciones disciplinarias debía responder a una *nomos*, ser una fuente histórica para una ética contemporánea que tuviera —digámoslo así— una función antinormativa, es decir, una dimensión ético-política que permitiera no sólo la transformación de sí, sino una transformación de las

40 Definición citada por Halperin en Saint Foucault, 60. Traducción levemente modificada de FOUCAULT, Michel. *El uso de los placeres*, 100. Texto original en FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*. Gallimard, París, 1984, 103.

relaciones sociales o de la cultura misma? Foucault tan solo afirmó al respecto —y reiteradas veces— que el contenido de la moral griega no solo no le parecía loable, sino bastante desagradable⁴¹. Sin embargo, al mismo tiempo consideraba que los movimientos de liberación sexual de los años sesenta y setenta sufrían la necesidad de elaborar una ética que no respondiera a principios pseudocientíficos sobre la verdad del sexo, el deseo o el inconsciente, y que no fueran susceptibles de tomar un rol prescriptivo funcionando como una moral universalista. Y en este aspecto, sus problemas políticos concretos se acercaban sorprendentemente a las problematizaciones antiguas de la vida como estilización de la existencia⁴². De hecho, el propio Halperin —y en general los defensores del valor político de la ética griega para los retos de la crítica contemporánea— consideran que el tipo de sujeto en el que opera la ascesis griega y romana —ese sujeto de la *technè* al que Foucault se refiere mayoritariamente como *le soi*, y en ocasiones como “el ser que se es” (*l'être qu'on est*)— posee, operando en nuestro presente, potencialidades suficientes para abrir (*open up*) un espacio de libertad concreta (*space of concrete freedom*) en el ámbito de la existencia individual que pueda dar lugar a transformaciones no meramente personales, sino sociales⁴³.

3. El 'sí' (*soi, self*), la *bios* y el *coming-out*.

Siguiendo el *Saint Foucault*, podemos ratificar que Foucault sostenía—constituyendo una influencia primordial en el desarrollo de la primera *Queer Theory*— que el potencial político de los movimientos *gay* y lésbico era incomprensible e incluso inviabile sin una concepción antiesencialista del sujeto. Sin embargo, la justificación que hace Halperin de esta cuestión en el pensamiento ético de Foucault tiene un cariz quizá demasiado helenizante. El Halperin lector de Davidson considera que Foucault toma directamente del pensamiento del helenista Pierre Hadot la idea de que para la cultura grecorromana, “el alma (*soul*) no es un yo (*a self*) en el sentido moderno, sino un fragmento de razón divina (*fragment of divine reason*) o la morada (*indwelling*) de una realidad mayor que trasciende el yo (*transcends the self*)”⁴⁴. Sin embargo, nosotros pensamos que pese a la profunda influencia de la obra de Hadot en el pensamiento ético de Foucault, la fascinación de este último por la ética antigua no reposaba tanto en conceptos como el de alma (*psychè*), sino más bien sobre nociones más próximas a los modernos conceptos de existencia o de experiencia. Ya nos hemos referido a la *meletè* pero, en nuestro contexto, es imprescindible hacer

41 “The Greek ethics of pleasure is linked to a virile society, to dissymmetry, exclusion of the other, an obsession with penetration, and a kind of threat of being dispossessed of your own energy, and so on. All that is quite disgusting”. FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics», 346.

42 “Recent liberation movements suffer from the fact that they cannot find any principle on which to base the elaboration of a new ethics. They need an ethics, but they cannot find any other ethics than an ethics founded on so-called scientific knowledge of what the self is, what desire is, what the unconscious is, and so on. I am struck by this similarity of problems”. FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics», 343.

43 HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 72.

44 HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 75.

mención a la noción de *bios*. Foucault explica detalladamente en el curso del 14 de enero de 1981⁴⁵ que, para los griegos, aunque también para los latinos, había dos verbos que actualmente pueden traducirse por ‘vivir’ (*vivre*) pero que tenían un significado bien diferente: *zên* y *bios*. El verbo *zên*, que quería decir “tener la propiedad de vivir (*vivre*), la cualidad de estar vivo (*d’être vivant*)” era atribuido a la vida animal, mientras que el verbo *bioûn*, que se atribuía a los hombres⁴⁶, quería decir “pasar su [propia] vida” (*passer sa vie*). La vida susceptible de *bioûn* no sólo era cualificable como buena o mala, sino que hacía referencia a “lo que nos sucede” (*ce qui nous arrive*) bajo el punto de vista de “aquello que hacemos con lo que nos sucede” (*ce qu’on fait avec ce qui nous arrive*). La *bios*, en definitiva, según la lectura foucaultiana de la cultura grecorromana, era “el curso de la existencia” (*le cours de l’existence*) en su indisociabilidad con “la posibilidad de guiarla, transformarla [o] dirigirla en este o aquel sentido” (*la possibilité de la mener, la transformer, la diriger dans tel ou tel sens*), de una “manera razonable y en función de los principios del arte de vivir” (*d’une manière raisonnable et en fonction des principes de l’art de vivre*). Sin embargo, no puede eludirse que la traducción de *bios* por “el curso de la existencia”, antes que a un ‘giro’ o una ‘vuelta a los griegos’, respondía a nuestro juicio a un requerimiento particular del proyecto crítico foucaultiano; a saber, la intención de proporcionar una noción de existencia susceptible de desvincularse del existencialismo sartreano. De hecho, ante la interpelación directa de Dreyfus y Rabinow acerca de las diferencias entre el valor que otorga Sartre a la creación de la existencia “sin recurrir a una moral o a un conocimiento universal” y la apuesta foucaultiana por una estilización —en vez de por una suerte de codificación— de sí, Foucault respondió que su distanciamiento frontal respecto a los análisis de Sartre (sobre, por ejemplo, Baudelaire o Flaubert) residía en que mientras para Sartre toda actividad creadora radicaba en el descubrimiento de una autenticidad (*authenticity*), para Foucault descansaba “exactamente [en] lo contrario”. Esto es, “no debemos referir la actividad creadora de alguien al tipo de relación [auténtica o inauténtica] que tiene consigo mismo, sino que debemos referir el tipo de relación que uno tiene consigo mismo a una actividad creadora”⁴⁷. Y debe señalarse al respecto que este posicionamiento político no puede estar más en sintonía con su crítica a ese obcecamiento occidental por la verdad que acabó por erigirla como una ‘obligación’ transversal a los dominios epistemológico, jurídico y moral. En una entrevista con Jean François y John de Wit, Foucault comprendió dos cosas por “obligación de verdad”: “por un lado la obligación de creer, de admitir, de

45 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 37.

46 En virtud de mantenerse lo más fiel posible a los textos clásicos, Michel Foucault solía utilizar el término “*hommes*” antes que el de “*personnes*” o el de “*êtres humains*”. Considero que pese a la relevancia ético-política que la noción de *bios* pueda tener para nosotros, es imprescindible visibilizar que esta no dejaba de formar parte de una cultura esclavista y heteropatriarcal que excluía a las mujeres y las personas esclavas. Es por ello que prefiero mantener la apelación masculinista tradicional a ‘los hombres’, en vez de la de ‘personas’ o la de ‘seres humanos’.

47 “[E]xactly the contrary: we should not have to refer the creative activity of somebody to the kind of relation he has to himself, but should relate the kind of relation one has to oneself to a creative activity”. FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics», 351.

postular, ya sea en el orden de la fe religiosa o en el de la aceptación de un saber científico, y por el otro, la obligación de conocer nuestra propia verdad, pero también de decirla, manifestarla y autentificarla⁴⁸. Ahora bien, esta distinción no puede ser más pertinente para analizar la práctica misma del *coming-out*, esto es, de la ‘salida del armario’. Foucault defendía que el *coming-out* no podía entenderse como un empecinamiento (*acharnement*) por confesar una experiencia del deseo homosexual, porque entonces funcionaría como un mecanismo de autentificación de la orientación sexual —esto es, de autentificación del yo— que dificultaría la innovación ética. En cambio, si el *coming out* es entendido como la manifestación de un proceso creador, de una estilización de la existencia inmanente a las situaciones concretas de cada país y cada cultura, entonces la innovación ética es virtualmente posible. De ahí la máxima de la ascética homosexual foucaultiana: ‘no debemos obstinarnos (*s’obstiner*) en ser homosexuales, sino empecinarnos (*s’acharner*) en convertirnos o en devenir gays⁴⁹, en inventar un estilo o un modo de vida *gay*. Y para ello era necesario “hacer aparecer lo inteligible sobre el fondo de vacuidad [del sujeto] y negar una necesidad, [pensando] que lo que existe está lejos de colmar todos los espacios posibles”⁵⁰.

En este sentido, dando cuenta de la crítica queer del primer Lee Edelman, Halperin argumenta que el eje común ineludible entre la primera teoría queer y la convicción última de Foucault en la existencia de una ascética homosexual reside en la idea de que la “homosexualidad” y “el homosexual”, tal y como fueron producidos por la ciencia del sexo del siglo XIX, constituyen un discurso incoherente o contradictorio cuyos fines estarían determinados estratégicamente :

“El homosexual” constituido por este discurso es [...] una criatura contradictoria e imposible, no una realidad natural sino una proyección fantasmática, una construcción incoherente que funciona para estabilizar y consolidar el sentido cultural de la heterosexualidad a través de una síntesis de todo lo que es “otro” o “diferente” de ella. “El homosexual” es definido por la negación y la oposición a todo aquello que “el heterosexual” no es. Esto es, “el homosexual” es una identidad sin esencia.⁵¹

48 “[D]’une part l’obligation de croire, d’admettre, de postuler, que ce soit dans l’ordre de la foi religieuse ou dans l’ordre de l’acceptation d’un savoir scientifique, et d’autre part, l’obligation de connaître notre vérité à nous, mais également de la dire, de la manifester et de l’authentifier”. Citado en FOUCAULT, Michel. *L’origine de l’herméneutique de soi*. Vrin, Paris, 2013, nota 2, 94.

49 Foucault explicita esta cuestión al menos en dos entrevistas: FOUCAULT, Michel. «De l’amitié comme mode de vie». En *Dits et Écrits II. 1976-1988*, 982 y FOUCAULT, Michel. «Entretien avec Michel Foucault». En *Dits et Écrits II. 1976-1988*, 1114.

50 “Il faut faire apparaître l’intelligible sur le fond de vacuité et nier une nécessité, et penser que ce qui existe est loin de remplir tous les espaces possibles”. FOUCAULT, Michel. «De l’amitié comme mode de vie», 986.

51 ““The homosexual” constituted by that discourse is [...] an impossible contradictory creature, not a natural reality but a fantasmatic projection, an incoherent construction that functions to stabilize and to consolidate the cultural meaning of heterosexuality by encapsulating everything that is “other” than or “different” from it. “The homosexual” is defined by negation and opposition as everything “the heterosexual” is not. In short, “the homosexual” is an identity without an essence”. HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 61.

Aunque Foucault no pareció plantear —y en rigor nunca plantearía— el surgimiento de la noción de homosexual en los términos de algo así como una contrariedad simbólica de carácter fantasmático, sí se opuso a otorgarle ningún sentido real —política y epistemológicamente hablando—. En su entrevista para la revista *Salmagundi*, Foucault argumenta a propósito de la afirmación de Freud de que los “homosexuales son todos mentirosos”, que “no tiene mucho sentido hablar de un estilo homosexual” (*I don't think it makes much sense to talk about a homosexual style*), sino que más bien había que crear y reivindicar un estilo *gay* (*gay style*).

Me parece que, finalmente, [la categoría de homosexual] es una categoría inadecuada. Inadecuada porque realmente no podemos clasificar el comportamiento, esto por una parte, y por la otra, porque el término no puede restablecer ningún tipo de experiencia. Uno podría decir quizá que hay un ‘estilo *gay*’, o al menos que existe un continuo intento de recrear un cierto estilo de existencia, una forma de existencia o arte de vivir, que podría ser llamado ‘*gay*’.⁵²

De hecho Foucault consideraba, con el movimientos de liberación de los años sesenta y setenta, que la noción de ‘*gay*’ o ‘*gai*’ permitía dar un “paso” (*démarche*) político “importante e interesante” (*importante et intéressante*). Foucault lo consideraba ‘importante’ porque los gays, “escapando de la categorización ‘homosexualidad-heterosexualidad’ [...] defin[ían] de otra manera sus problemas intentando crear una cultura que [solo] tuviera sentido a partir de una experiencia sexual y de un tipo de relaciones que le [fuera] propia”⁵³. Sin embargo, el mismo ‘paso’ que resultaba ‘interesante’ para Foucault resultó determinante para enfrentarse a la crisis del sida. Pues, en efecto, a principios de los años noventa este tipo de tácticas ético-políticas permitieron conceptualizar la identidad “queer” como respuesta a una identidad *gay* que —como la distinción homosexual/heterosexual en los setenta— empezaba a cargar una positividad (*positivity*) que representaba a toda una clase acomodada y primermundista de hombres blancos, *cis* y homosexuales. Es precisamente contra este fenómeno que toda una serie de críticos encabezada por Teresa de Lauretis empiezan a entender lo queer (*the queer*) o la queeridad (*queerness*) como un posicionamiento (*positionality*) que implicaba una resistencia política a la norma. Además, esta resistencia a la normatividad (*normativity*) no fue ideada como una postura nihilista, sino concebida, muy al contrario, en los

52 “It seems to me that it is finally an inadequate category—inadequate, that is, in that we can't really classify behavior, on the one hand, and the term can't restore a type of experience, on the other. One could perhaps say there is a “gay style”, or at least that there is an ongoing attempt to recreate a certain style of existence, a form of existence or art of living, which might be called “gay”.”. FOUCAULT, Michel. «Sexual choice, sexual act». En *The essential works of Michel Foucault. 1954-1984. Ethics: subjectivity and Truth*, The new press, New York, 1997, 146. Esta entrevista se desarrolló en francés pero fue originariamente publicada en inglés.

53 “C'est important parce que, en échappant à la catégorisation « homosexualité-hétérosexualité » les gays, je pense, ont fait une démarche importante et intéressante. Ils définissent autrement leurs problèmes en essayant de créer une culture qui n'a de sens qu'à partir d'une expérience sexuelle et un type de relations qui leur soit propre”. FOUCAULT, Michel; «Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault». En *Dis et Écrits II. 1976-1988*, 1131.

términos de “políticas positivas, dinámicas y creativas”⁵⁴ que permitieran abrir una “zona de posibilidades” contra la asimilación “en la que la encarnación del sujeto pudiera ser experimentada de otra manera” (*a zone of possibilities in which the embodiment of the subject might be experienced otherwise*)⁵⁵. De hecho, el propio Michel Foucault anticipó y adoptó una postura análoga a ésta —por supuesto con las particularidades propias de su momento histórico— en su primera gran entrevista para la prensa gay:

La homosexualidad es una ocasión histórica de reabrir virtualidades relacionales y afectivas, no tanto por las cualidades intrínsecas del homosexual, sino porque [dada] la posición de este, ‘en biés’ de algún modo, las líneas diagonales que puede trazar en el tejido social permiten hacer aparecer estas virtualidades.⁵⁶

Dos preguntas se nos plantean al respecto: ¿Cuáles eran las “líneas diagonales” que Foucault diagnosticó a principios de los ochenta? ¿Cuales son las nuestras, ahora? Para Foucault, las “líneas diagonales” que podían trazarse en esa espesura de reglas y códigos que determinaba el tejido social de finales de los setenta y principios de los ochenta pasaban, sin duda alguna, por esa gran máxima de la *Volonté de savoir*: “contra el dispositivo de sexualidad, el punto de apoyo del contraataque no debe ser el sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres”⁵⁷. Es indudable que uno de los elementos clave para entender el interés de Foucault por la subjetividad griega y su transformación sucesiva en una hermenéutica de sí en el seno de la cultura pastoral cristiana residía en esa fascinación por el ‘placer’ que demostraba a lo largo de todas sus intervenciones en la prensa gay de su época. De hecho, el cariz particular del *style gay* que tan “interesante” le resultaba, reposaba precisamente en la idea —tal y como se expresó en la entrevista de Salmagundi— de “[h]acer escapar el placer de la relación sexual [fuera] del campo normativo de la sexualidad y de sus categorías, hacer por esto mismo del placer el punto de cristalización de una nueva cultura”⁵⁸. Nuestra es la tarea de determinar si aún lo sigue siendo, y de qué maneras, en nuestro presente.

4. El placer del otro, la amistad, la felicidad.

El abordaje de Foucault acerca del placer (*plaisir, pleasure*) puede ser analizado

54 HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 66.

55 HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 67. Halperin cita en este punto a EDELMAN, Lee. *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*. Routledge, New York, 1994, 114

56 “L’homosexualité est une occasion historique de rouvrir des virtualités relationnelles et affectives, non pas tellement par les qualités intrinsèques de l’homosexuel, mais parce que la position de celui-ci «en biais», en quelque sorte, les lignes diagonales qu’il peut tracer dans le tissu social permettent de faire apparaître ces virtualités”. FOUCAULT, Michel. «De l’amitié comme mode de vie», 985.

57 “Contre le dispositif de sexualité, le point d’appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs”. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1*, 208.

58 “Faire échapper le plaisir de la relation sexuelle au champ normatif de la sexualité et à ses catégories, faire par là même du plaisir le point de cristallisation d’une nouvelle culture —c’est, je crois, une approche intéressante”. FOUCAULT, Michel. «Le triomphe social du plaisir sexuel», 1131.

atendiendo a sus posturas ‘teórica’ y ‘práctica’ al respecto. Veamos primero su postura práctica.

En una entrevista con Jean le Bitoux de 1978 publicada bajo el nombre de *Le gay savoir*⁵⁹, y a tenor precisamente de esta apología de los cuerpos y los placeres frente a las políticas de liberación del sexo y el deseo que acababa de hacer en *La volonté de savoir*, Foucault explica que si bien la noción de sexualidad “no ha permitido batirnos” desde finales del siglo XIX, también porta [...] un cierto número de peligros.” E indica: “Hay todo un psicologismo (*psychologisme*) de la sexualidad, todo un biologicismo (*biologicisme*) de la sexualidad” que, tal como ya ha ocurrido, puede continuar siendo utilizado por las instancias médicas y psicológicas de normalización disciplinaria. Foucault propone que, por tanto, “no solamente hace falta liberar [la] sexualidad [propia], hay que liberarse [...] incluso de la noción de sexualidad.” Foucault explicita empero, que esta postura no supone para él ninguna ruptura radical con las luchas de su época, sino, más bien, un cambio de fondo, un cambio de eje en relación a las luchas homosexuales que supone el desplazamiento de las preguntas por “¿quién soy yo? y ¿cuál es el secreto de mi deseo?” a la de “¿qué relaciones pueden ser establecidas, inventadas, multiplicadas o moduladas a través de la homosexualidad?”⁶⁰. Como es sabido, Foucault manifestó en varias ocasiones su fascinación por el surgimiento, hacia finales de los años 60, de una nueva generación de drogas, de la legalización de saunas gays, y de lo que la antropóloga feminista Gayle Rubin denominó “la subcultura S&M” de San Francisco. Tomándola como referente, Foucault postulaba que el uso de los cuerpos que se llevaba a cabo en estos contextos conllevaba una suerte de descomposición (*break down*) de la fusión histórica entre placer y sexo. “Por ejemplo, —afirmaba sin tapujos en una entrevista de junio de 1982⁶¹— si se fija en la construcción tradicional del placer, verá que el placer del cuerpo, o los placeres de la carne, son siempre beber (*drinking*), comer (*eating*) y follar (*fucking*)”. En cambio, en estos contextos el cuerpo era utilizado como “una posible fuente de muy numerosos placeres” (*a possible source of very numerous pleasures*)⁶² que daba lugar a “la creación real de nuevas posibilidades de placer de la cual la gente no se hacía idea previamente” (*the real creation of new possibilities of pleasure which people had no idea about previously*)⁶³. Entre los diferentes usos del cuerpo, Foucault daba una importancia primordial a la práctica del *fst-fucking*. Según la definición de Gayle Rubin, el *fisting* es “una técnica sexual

59 Foucault, Michel. «Le Gai savoir». En *La revue h*, n. 2, 1996, 44. En su momento, esta entrevista fue objeto de múltiples disputas sobre la literalidad de su transcripción. Nosotros nos valemos de la última edición revisada que realizó Le Bitoux en *La revue h* gracias al encuentro casual, varios años después, del *cassette* donde registró su entrevista con el filósofo francés.

60 “Qui suis-je? Quel est le secret de mon désir? [...] Quelles relations peuvent être, à travers l’homosexualité, établies, inventés, multipliés, modulés?” FOUCAULT, Michel. «De l’amitié comme mode de vie», 982.

61 FOUCAULT, Michel. «Sex, power and the politics of identity» En *The essential works of Michel Foucault. 1954-1984. Ethics: subjectivity and Truth*. The new press, New York, 1997,165.

62 FOUCAULT, Michel. «Sex, power and the politics of identity»,165.

63 FOUCAULT, Michel. «Sex, power and the politics of identity»,165.

en la cual la mano y el brazo, y raramente un pene o un dildo, son utilizados para penetrar un orificio corporal”, de tal forma que el *fist-fucking* designa, en el argot habitual, el *fisting* anal⁶⁴. La práctica del *fist-fucking* conlleva la búsqueda de un placer limítrofe con el dolor que resultaba desconocido para nuestra cultura —principalmente porque dicha práctica sólo puede llevarse a cabo mediante el uso de ciertas drogas, de material hecho de látex y de lubricantes especializados—. El *fist-fucking* junto a ciertas prácticas S&M como la flagelación, el trabajo de los senos y el bondage, tenían para Foucault un potencial excepcional para producir intensos placeres contorneando en mayor o menor medida los órganos genitales y permitían la redistribución de las zonas erógenas⁶⁵. Pero lo capital al respecto de las prácticas S&M era la cultura que las cobijaba. Pues según señaló Foucault⁶⁶, al abrigo de una estética fuertemente anclada en la masculinidad occidental de los sesenta y setenta —la corpulencia de un jugador de baseball, con pelo en pecho y bigote espeso— lo que tenía lugar era algo bien diferente de la reivindicación de una masculinidad falocrática (*phalocratique*):

Lo que tiene lugar son tipos de relaciones sexuales masoquistas o de afirmación masoquista donde no hay ninguna valorización del macho en cuanto macho. En absoluto. Al contrario, esto va de la mano de usos del cuerpo que podemos definir como desexuados, devirilizados, ya sea el *fist-fucking* u otras fabricaciones extraordinarias de placeres a los cuales los americanos llegan ayudándose de un cierto número de drogas o de instrumentos. [...] [S]e utilizan los signos de la masculinidad [...] para inventarse, para permitirse hacer de su cuerpo masculino un lugar de producción de placeres extraordinariamente polimorfos y desvinculados de valorizaciones del sexo y particularmente del sexo varón.⁶⁷

Esta serie de prácticas presentaban para Foucault la “posibilidad estratégica” de una alianza “muy interesante” con los movimientos feministas⁶⁸, pero además llevaban consigo posibilidades de ‘desujeción’ que a nuestro juicio resultan determinantes para entender la percepción foucaultiana de los potenciales de los nuevos modos de vida gay:

64 “It is a sexual technique in which the hand and arm, rather than a penis or dildo, are used to penetrate a bodily orifice”. *The Catacombs: A Temple of the Butthole, in Leatherfolk: Radical sex, People, Politics, and Practice*. Ed. Mark Thompson, Boston, 1991, nota en 121. Citado por HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 216, nota 169.

65 HALPERIN, David M. *Saint Foucault*, 91.

66 FOUCAULT, Michel. «Le Gai savoir», 50.

67 “[C]e qui se déroule ce sont des types de rapports sexuels masochistes ou d’affirmation masochiste, où il n’y a aucune valorisation de mâle en tant que mâle. Absolument pas. Au contraire, cela va être des usages du corps qu’on peut définir comme désexués, comme dévirilisés, que ce soit le fist-fucking ou d’autres fabrications extraordinaires de plaisirs auxquels les américains arrivent en s’aidant d’un certain nombre de drogues ou d’instruments. [...] Bref, on utilise les signes de la masculinité [...] pour s’inventer, pour se permettre de faire de son corps masculin un lieu de production de plaisirs extraordinairement polymorphes, et détachés des valorisations du sexe et particulièrement du sexe mâle”. FOUCAULT, Michel. «Le Gai savoir», 50.

68 FOUCAULT, Michel. «Le Gai savoir», 49.

Las intensidades del placer están bien ligadas al hecho de que uno se desujeta (*on se désassujettit*), cesa de ser un sujeto, una identidad. Como una afirmación de la no identidad [...] porque la multiplicidad de cosas posibles, de encuentros posibles, de amontonamientos posibles, de conexiones posibles hace que en efecto uno *no* pueda *no* ser *no* idéntico consigo mismo. Y, en última instancia, esto desexualiza.⁶⁹

Ahora bien, aun aceptando los potenciales transformadores de estas prácticas, ¿De qué manera la ‘desujeción’ de las identidades se conecta con la creación de nuevas formas de vida colectiva? En su entrevista con Dreyfus y Rabinow, Foucault plantea esta cuestión de manera explícita: “Lo que quiero preguntar es: ¿Somos capaces de tener una ética de los actos y sus placeres que fuera capaz de tener en cuenta el placer del otro? ¿Es el placer del otro algo que pueda ser integrado en nuestro placer, sin referencia al derecho, al matrimonio, [y] a no sé qué más?”⁷⁰. Pues bien, es en este punto donde entra la problematización foucaultiana de la amistad (*amitié, friendship*).

Foucault entendía la amistad como “la suma de todas las cosas a través de las cuales, el uno al otro, podemos darnos placer” (*la somme de toutes les choses à travers lesquelles, l'un à l'autre, on peut se faire plaisir*)⁷¹. Una suma de cosas que abriría todo un espacio para “la afección, la ternura [...], la fidelidad, la camaradería o el compañerismo”, compartible por “individuos de edad, estatuto y actividad social diferentes” y que permitía escapar, especialmente a la comunidad gay, de las dos fórmulas ya dadas (*deux formules toute faites*) del puro encuentro sexual (*pure rencontre sexuel*) y de la fusión amorosa de las identidades (*fusion amoureuse des identités*). Escapar al puro encuentro sexual porque éste, ceñido a unos estándares muy acotados de belleza, obviaba “todo lo que puede haber de inquietante” (*tout ce qu'il peut y avoir d'inquietant*) en la creación de lazos amistosos intensos. Pero también resultaba necesario romper con esa tradición fuertemente identitaria de la fusión amorosa propia de la construcción romántica de la pareja occidental. Sin embargo, es imprescindible tener presente que en el contexto cultural de la izquierda freudomarxista de la Francia de *l'après-68*, era idea común que las sexualidades disidentes conllevaban un factor subversivo susceptible de transformar la moral sexual occidental y que esto debía concernir no sólo a los homosexuales, sino especialmente a las personas heterosexuales que reclamaban una mayor libertad en sus vidas sexuales y afectivas. Ahora bien, esta idea tuvo como efecto una suerte de ideología, que representa en general el movimiento *hippy* de los sesenta, y

69 “Les intensités du plaisir sont bien liées au fait qu'on se désassujettit, que l'on cesse d'être un sujet, une identité. Comme une affirmation de la non identité [...] parce que la multiplicité des choses possibles, des rencontres possibles, des amoncellements possibles, des branchements possibles fait qu'en effet on ne peut pas ne pas être non identique à soi-même. Et à la limite ça déssexualise”. FOUCAULT, Michel. «Le Gai savoir», 52. (El resaltado es mío)

70 “What I want to ask is: Are we able to have an ethics of acts and their pleasures which would be able to take into account the pleasure of the other? Is the pleasure of the other something which can be integrated in our pleasure, without reference either to law, to marriage, to I don't know what?” FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics», 346.

71 FOUCAULT, Michel. «De l'amitié comme mode de vie», 986.

que alentaba a la utopía de una ‘fusión comunitaria’ (*fusion communautaire*) que disolviera las diferencias entre homosexualidad y heterosexualidad liberándonos así de las ataduras del deseo “*monosexual*” en pro de la bisexualidad primigenia que postula la teoría psicoanalítica. La oposición de Foucault contra esta ideología o este ‘gran mito’ (*grand mythe*), fue tácita⁷². Este punto resulta esencial porque es precisamente contra esta fusión utópica de las identidades sexuales disidentes que Foucault propone la creación de nuevas formas de vida que excedan el “empobrecimiento relacional” al que nos someten las instituciones tradicionales. Es en este sentido que Foucault se manifestó claramente en contra de enfocar las políticas por los derechos de los homosexuales como una batalla por conseguir el matrimonio igualitario:

Si se pide reproducir a la gente el vínculo del matrimonio para que su relación personal sea reconocida, el progreso realizado es trivial. Vivimos en un mundo relacional que las instituciones han empobrecido considerablemente. La sociedad y las instituciones que constituyen su armazón han limitado la posibilidad de relaciones porque un mundo relacional rico sería extremadamente complicado de gestionar.⁷³

De hecho, Foucault opinaba —y este es otro elemento que interpela a las artes de vivir antiguas— que lo que volvía “perturbadora” (*troublante*) la homosexualidad era mucho más el modo de vida gay que el acto sexual mismo⁷⁴. Lo que resultaba inquietante del hecho de que dos chicos fueran caminando de la mano por la calle no era, en las palabras de Foucault, “la partida para el placer. Lo que que resultaba “insoportable” era el “despertar feliz” (*ce n'est pas le départ pour le plaisir qui est insupportable, c'est le réveil heureux*).⁷⁵ Foucault apostaba por que una intensificación voluntaria y pensada de los placeres que fuera susceptible de extenderlos de la mera satisfacción fisiológica a la dicha compartida permitiría nutrir y dar lugar a nuevas formas de relacionarnos que aún nos resultaban imposibles. E intuía que la razón por la cual las sociedades contemporáneas manifiestan un cierto margen de tolerancia respecto al placer homosexual era porque esta sabe que mientras la economía de nuestros placeres esté relativamente desligada de la creación de nuevos lazos afectivos, y por tanto no problematice el placer del otro, el placer como tal carecía de potencialidad política. Y era por esta misma razón que la creciente visibilización de los potenciales relacionales de los nuevos modos de vida gay desencadenaban toda una serie de inquietudes sociales al respecto, y no pocas veces de la forma más virulenta.

72 FOUCAULT, Michel. «De l'amitié comme mode de vie», 985.

73 “Si on demande aux gens de reproduire le lien du mariage pour que leur relation personnelle soit reconnue, le progrès réalisé est léger. Nous vivons dans un monde relationnel que les institutions ont considérablement appauvri. La société et les institutions qui en constituent l'ossature ont limité la possibilité de relations, parce qu'un monde relationnel riche serait extrêmement compliqué à gérer. Nous devons nous battre contre cet appauvrissement du tissu relationnel”. FOUCAULT, Michel. « Le triomphe social du plaisir sexuel » 1128-1129.

74 FOUCAULT, Michel. «De l'amitié comme mode de vie», 983.

75 FOUCAULT, Michel. «Le Gai savoir», 48.

Los códigos institucionales no pueden validar estas relaciones de intensidades múltiples, de colores variables, de movimientos imperceptibles de formas que cambian. Estas relaciones que hacen cortocircuito y que introducen el amor ahí donde debería estar la ley, la regla, o la costumbre.⁷⁶

Pero entonces, si lo realmente disruptor o cortocircuitante no era tanto el placer furtivo entre dos personas del mismo sexo como las intensidades propias a la creación de lazos tiernos y amistosos entre ellas ¿porque foucault insistía tanto en el problema placer-deseo? ¿Cual era la concepción teórica que nutría esta insistencia? ¿Qué relación tenía con el problema de la amistad y la felicidad? En 1977, un año después de la publicación de *La Volonté de savoir*, Gilles Deleuze envió una carta a Foucault en la que constaban un conjunto de notas ordenadas de la A a la H. Dicha carta fue publicada posteriormente por el propio Deleuze adjuntando ciertas observaciones en las que este pone en la boca de aquel ciertas declaraciones. En la nota F.3 Deleuze señala que el reto del Foucault de *Surveiller et punir* como el de *La volonté de savoir* consiste en determinar los sentidos que otorga a las nociones de ‘relaciones de fuerza’, de ‘verdad’ y, por supuesto, de ‘placer’. Ahora bien, en la nota G, Deleuze señala que parece existir una incompatibilidad fundamental entre su apuesta por el ‘deseo’ (*désir*) o la producción del deseo como noción revolucionaria fundamental, y la apuesta de Foucault por una política centrada en los cuerpos y los placeres. Sin embargo, al mismo tiempo revela que la última vez que se vieron, Foucault le admitió lo siguiente: “lo que yo llamo ‘placer’ quizá sea lo que usted llama ‘deseo’; pero de todas formas necesito una palabra [diferente de] deseo.”⁷⁷. ¿Por qué?

En *La Volonté de savoir*⁷⁸ se narra que el surgimiento de los procedimientos de confesión (*procédures d'aveu*) habrían dado lugar a la constitución paulatina en Occidente de “un gran archivo de los placeres del sexo” (*une grande archive des plaisirs du sexe*). Fijémonos en la naturaleza de dicho ‘archivo’. Según Foucault, un archivo de placeres mundanos, toda una “lírica pobre de la disparidad sexual” (*lyrique pauvre du disparate sexuel*) se habría ido ‘borrando durante mucho tiempo a medida que se iba constituyendo”, hasta que la medicina, la psiquiatría y la pedagogía del siglo XIX comenzaron a “solidificarlo” bajo la forma de una ciencia del sexo. En «Le gay savoir»⁷⁹ foucault explicita cómo el dispositivo de sexualidad

76 “Les codes institutionnels ne peuvent valider ces relations aux intensités multiples, aux couleurs variables, aux mouvements imperceptibles, aux formes qui changent. Ces relations qui font court-circuit et qui introduisent l’amour là où il devrait y avoir la loi, la règle ou l’habitude”. FOUCAULT, Michel. «De l’amitié comme mode de vie», 983.

77 “La dernière fois que nous nous sommes vus, Michel me dit, avec beaucoup de gentillesse et affection, à peu près : je ne peux pas supporter le mot désir ; même si vous l’employez autrement, je ne peux pas m’empêcher de penser ou de vivre que désir = manque, ou que désir se dit réprimé. Michel ajoute : alors moi, ce que j’appelle « plaisir », c’est peut-être ce que vous appelez « désir » ; mais de toute façon j’ai besoin d’un autre mot que désir”. DELEUZE, Gilles. «Désir et plaisir». Disponible en <<http://www.multitudes.net/Desir-et-plaisir>>.

78 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1*, 85.

79 FOUCAULT, Michel. «Le Gai savoir», 45.

necesitaba inteligir el placer en los términos de un discurso verdadero para que éste pudiera ser el objeto de una autenticación de sí. Para ello, considera que la medicina del sexo, y más tarde el psicoanálisis tuvieron que servirse de una noción diferente de placer como una suerte de “instrumento para la puesta en inteligibilidad” (*une espèce d’instrument pour la mise en intelligibilité*), y la “calibración” (*étalonnage*) en términos de normal y anormal de este archivo de los placeres que, de otra manera estaba destinado al olvido. Y este instrumento no fue otro que la noción de deseo. El deseo habría servido pues como una herramienta de recualificación de los placeres a través de una suerte de juego discursivo que Foucault expresa así: “dime cuál es tu deseo y yo te diré quién eres, te diré si estás enfermo o no, te diré si eres normal o no” (*dit-moi quel est ton désir et je te dirai qui est tu, je te dirai si tu est malade ou pas, je te dirai si tu est normal ou pas*). Pero de esta forma, mientras que la noción de deseo se convirtió en el instrumento esencial del diagnóstico clínico del individuo normal y anormal, el término ‘placer’ permaneció a su sombra, en cierta forma “vacío de contenido” (*vide de contenu*) y “virgen de utilización” (*vierge d’utilisation*) como categoría clínica. Al fin y al cabo, es un hecho contrastable que Occidente no cuenta en sentido estricto con ningún placer ‘anormal’ ni con ningún registro de las ‘patologías’ del placer. Pero dicho esto, en esta misma entrevista, Foucault avanzó la siguiente concepción del placer:

[T]omando el placer finalmente, no por otra cosa que por un acontecimiento (*événement*), un acontecimiento que se produce, que se produce diría yo fuera del sujeto, o en el límite del sujeto, o entre dos sujetos, en ese *algo* que no es ni del cuerpo ni del alma, ni [está] en el exterior ni en el interior.⁸⁰

En esta definición —que al parecer nunca más volvió a movilizar como tal— Foucault propone una concepción negativa del placer por vía de la no-localización espacial de su producción ontológica. El placer, que desde luego no ‘es’ del individuo —de ahí su potencial ‘desujetante’— no podía tener una localización interna; pero a la par —y especialmente para alguien que optaba por la degenitalización de los placeres— tampoco podía reducirse al mero estímulo corporal. De este carácter ‘atópico’ del placer —cuya conexión con las tematizaciones foucaultianas de los espacios corporal y social en *Le Corps Utopique* y *Les Heterotopies* es ineludible— se delinean tres ejes posibles de interpretación de la producción crítica de Michel Foucault. En primer lugar, la tematización del placer, en cuanto que atañe a la noción de amistad, abre una problematización específica sobre la relación con los otros; esto es, toda una *mathésis* homosexual o una política relacional *gay*. En segundo lugar, el problema placer-deseo —los efectos ‘desujetantes’ del placer intenso contra la función sujetante del deseo en la tradición hermenéutica de la pastoral cristiana— sustenta uno de los ejes de exégesis del vínculo histórico

80 “[E]n ne prenant le plaisir pour rien d’autre que finalement un événement, un événement qui se produit, qui se produit je dirais hors sujet, ou à la limite du sujet, ou entre deux sujets, dans ce quelque chose qui n’est ni du corps ni de l’âme, ni à l’extérieur ni à l’intérieur”. FOUCAULT, Michel. «Le Gai savoir», 45.

entre sujeto y verdad —e incluso de una posible *meletê* queer—. Finalmente, la continuidad existente entre la noción de placer y la de felicidad o dicha (*bonheur*) demarca el espacio crítico donde estribaría la apuesta estrictamente ética de Michel Foucault; es decir, lo que podemos llamar, en sentido estricto, una *askêsis gay*.

A modo de conclusión querría aportar las siguientes reflexiones en torno al pensamiento ético-político foucaultiano. La noción de *technê* en Foucault tenía la suficiente maleabilidad como para poder ser aplicada a todo aquel operador que —a través de algún tipo de práctica, discursiva o no discursiva— fuera susceptible de modificar o de transformar *de facto* una realidad —ya se tratara de una transformación económica, simbólico-cultural, en las formas de dominación o del sujeto mismo—. Ahora bien, esta maleabilidad real, históricamente descriptible, hace que las unas se influyan a las otras, se reproblematicen sucesivamente —se “estrategicen” (*se strategissent*), como diría Deleuze⁸¹—. Foucault propuso una genealogía específica de esta maleabilidad abordando la interacción histórica entre las técnicas de dominación y las técnicas de subjetivación, abriendo así el campo crítico de la gubernamentalidad. La lógica que otorgó a este campo específico postula que en nuestras sociedades siempre existe una suerte de “equilibrio versátil” o una complementariedad conflictiva entre las técnicas que aseguran la sujeción de los individuos y los procesos a través de los cuales estos pueden crearse a sí mismos⁸². Las cuestiones que hemos ido suscitando aquí interpelan ciertos abordajes posibles que no ponen necesariamente en tela de juicio este equilibrio. Por ejemplo, el problema placer-deseo, en relación con la verdad, no puede ser abordado específicamente sin abrir el campo de la gubernamentalidad al de las técnicas de significación. En este tipo de estudios, la hipótesis del equilibrio versátil puede extenderse a las técnicas de significación sin mayor problema, es más, esta hipótesis parece ser consustancial al abordaje foucaultiano del problema placer-deseo. Sin embargo, existe todo un conjunto de estudios críticos, entre los cuales la crítica feminista radical y los *Queer studies* ocupan un lugar destacable, que interpela las técnicas de gobierno en su interacción con las técnicas de producción económica. Es este el campo donde se delinear los discursos y teorías críticas que postulan lo que podríamos denominar ‘políticas de la potencialidad’. Pienso que la voluntad teórico-crítica del último Foucault puede entenderse como un abordaje singular de estas políticas de la potencialidad a través del estudio relativamente autónomo de las técnicas de sí, y sin necesidad de vincularlas directamente con

81 Deleuze, Gilles. «Désir et plaisir». Nota F.

82 “It is always a versatile equilibrium, with complementarity and conflicts between techniques which assure coercion and processes through which the self is constructed or modified by himself”. FOUCAULT, Michel. «About the Beginning of the Hermeneutics of the Self», 204.

otras técnicas de producción social, política o económica. Cohen se posiciona⁸³ en esta línea señalando las siguientes declaraciones de Foucault:

Durante siglos hemos estado convencidos de que entre nuestra ética, nuestra ética personal, nuestra vida cotidiana y las grandes estructuras políticas, sociales y económicas, había *relaciones analíticas* y que [por tanto] no podíamos cambiar nada, por ejemplo en nuestra vida sexual o nuestra vida familiar, sin arruinar nuestra economía, nuestra democracia, y así sucesivamente. Creo que tenemos que deshacernos de esta idea de un *vínculo analítico* o *necesario* entre la ética y otras estructuras sociales o económicas o políticas.⁸⁴

Ahora bien, ¿Qué alcance tiene esta perspectiva en nuestros desafíos contemporáneos? En este punto se plantean inquietudes de orden tanto metodológico como histórico-político. Las inquietudes prioritariamente metodológicas portan sobre el sentido que puede tener, para los estudios culturales, plantearse bajo la postura de Foucault cuestiones del tipo: ¿Cuál es el alcance de una *askêsis gay* contemporánea —una *askêsis queer*— en la creación de nuevas estéticas de la existencia no patriarcales, no normativas y no capitalistas? Sin embargo, las inquietudes histórico-políticas quizá sean mucho más acuciantes. Pues al fin y al cabo, ante esta batalla remota entre sujeción y subjetivación ¿no es harto probable que los pormenorizados análisis históricos propios de los *governmentality studies* no tengan ningún efecto de transformación que sea verdaderamente profundo a largo plazo en nuestras sociedades? ¿No es acaso posible que el origen de la voluntad crítico-teórica de Foucault responda a la ‘convicción última’ de que el potencial político de la *askêsis* siempre va a estar sometido a este equilibrio versátil en cuanto ‘principio’ de la historia de la gubernamentalidad? ¿Acaso no nos es posible acceder al fondo mismo de nuestras inquietudes ético-políticas para analizar aquello por lo cual ciertas formas de *askêsis* —*mathêsis* y *meletê*— resultan insoportables, totalmente *irrepresentables*, en nuestra cultura?

Al menos los campos de estudio están abiertos. Sin embargo, su enriquecimiento requiere el conocimiento de los debates desarrollados por las feminismos radicales de las últimas tres décadas. Pues estos siguen resultando prioritarios en un presente como el nuestro, en el que los utopismos propios de las últimas décadas del siglo XX vuelven a presentarse bajo formas si cabe aún más complejas. Es por esto —entre otros motivos— que la crítica contemporánea no debe centrarse tanto en la resolución teórica de nuestros problemas como en su profundización y esclarecimiento.

83 COHEN, Ed. «Foucauldian necrologies», 94.

84 “For centuries we have been convinced that between our ethics, our personal ethics, our everyday life, and the great political and social and economic structures, there were analytical relations, and that we couldn’t change anything, for instance in our sex life or our family life, without ruining our economy, our democracy, and so on. I think we have to get rid of this idea of an analytical or necessary link between ethics and other social or economic or political structures”. FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics». 350. (El resaltado es mío)

5. Bibliografía

- COHEN, Ed. «Foucauldian necrologies: 'gay politics'? politically gay?» En *Textual Practice*, vol 2, 1 (Primavera, 1988), Taylor & Francis (Routledge), London, 1988.
- DAVIDSON, Arnold. «Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought». En GUTTING, Gary (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Second Edition. Cambridge University Press, New York, 2005, 123-148.
- DELEUZE, Gilles. «Désir et plaisir». [Disponible en <http://www.multitudes.net/Desir-et-plaisir>]
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Gallimard, París, 1976.
- FOUCAULT, Michel. «Sexuality and Solitude». London Review of Books, vol. III, 21 de mayo-5 de junio de 1981.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. Gallimard. París, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*. Gallimard, París, 1984.
- FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress». En RABINOW, Paul (ed.). *The Foucault reader*. Pantheon Books, New York, 1984, 340-372.
- FOUCAULT, Michel. «About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth». En *Political Theory*, nº 2 (21), mayo, 1993.
- FOUCAULT, Michel. «Le Gai Savoir». En *La revue h*, nº 2, 1996, 44-54.
- FOUCAULT, Michel. «Sexual choice, sexual act». En *The essential works of Michel Foucault. 1954-1984. Ethics: subjectivity and Truth*, The new press, New York, 1997, 141-156.
- FOUCAULT, Michel; GALLAGHER, B; WILSON, A. «Sex, power and the politics of identity» En *The essential works of Michel Foucault. 1954-1984. Ethics: subjectivity and Truth*, The new press, New York, 1997, 163-173.
- FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Seuil/Gallimard, Paris, 2001.
- FOUCAULT, Michel; CECCATY, R. de; DANET, J. ; BITOUX, J. «De l'amitié

- comme mode de vie». En FOUCAULT, Michel.. *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Quarto Gallimard, Paris, 2001, 982-986.
- FOUCAULT, Michel; FONTANA, A. «Une esthétique de l'existence». En FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Quarto Gallimard, Paris, 2001, 1549-1554.
- FOUCAULT, Michel; BARBEDETTE, G. «Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault». En FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Gallimard, Paris, 2001, 1127-1133.
- FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*. Seuil/Gallimard, Paris, 2004.
- FOUCAULT, Michel. «Sexualidad y soledad». En *Obras esenciales*. Trad. Ángel Gabilondo. Paidós, Barcelona, 2010, 879-888.
- FOUCAULT, Michel. *L'origine de l'herméneutique de soi*. Vrin, Paris, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, 1980-1981*. Seuil/Gallimard, Paris, 2014.
- HALPERIN, David M. *Saint Foucault. Towards a gay hagiography*. Oxford University Press, New York, 1995.
- Mujeres en Red [mujeresenred]. *Amelia Valcarcel: Jóvenes construyendo una nueva ciudadanía* [Archivo de video] (2010, Octubre 4). [Disponible en <https://vimeo.com/15521890>]

El último Foucault: entre la modernidad y las prácticas de existencia

The last Foucault: between modernity and practices of existence

Claudia Zorrilla

Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina
clozorrilla@gmail.com

Resumen: Este artículo se ocupa de la relación entre el pensamiento de Michel Foucault y la modernidad, relación que puede establecerse desde el análisis de prácticas de existencia en las lecciones de los últimos años de vida del autor. De este modo, se trata de mostrar cómo en el cuestionamiento al sujeto de conocimiento moderno, aparece una vía de contacto entre la ontología histórica del sujeto, la modernidad y la tradición occidental.

Palabras clave: Foucault, modernidad, *ethos*, tradición.

Abstract: This article shows the relation between Michel Foucault's thought and modernity, relation that can be established from the analysis of practices of existence in the lessons of the author's last years of life. That way, we try to show how in the questioning to the modernity subject as a subject of knowledge, appears a way of contact between the historical ontology of the subject, modernity and the Western tradition.

Keywords: Foucault, modernity, *ethos*, tradition.

Fecha de recepción: 17/01/2017. Fecha de aceptación: 24/05/2017.

Claudia Zorrilla es Profesora y Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo donde actualmente se desempeña como investigadora y docente en la Cátedra de Historia de la filosofía contemporánea.

1. La relación con la modernidad en las lecciones de la década de 1980

Durante mucho tiempo prevaleció entre los críticos la figura de un Michel Foucault contestatario y transgresor asociado a posiciones revolucionarias o relativistas que se inscribían dentro de lo que se llamó “pensamiento posmoderno”. Si bien con el correr de los años la crítica se afinó y tuvo que adecuarse a la gran proliferación de material ofrecido por la creciente edición de lecciones, conferencias y entrevistas que ponen en duda aquellos rótulos, los estigmas lanzados contra la figura y el pensamiento de Foucault pueden ser revisados analizando su relación con la filosofía moderna. Lo que Foucault entiende por “modernidad” ha variado a lo largo de sus textos: en algunos de ellos refiere a la diferencia entre “moderno” y “época clásica”, en otros, marca el punto de partida de lo moderno en Descartes o en Kant, y en otros incluye al propio siglo XX en la modernidad.¹ Las diferentes acepciones han variado de acuerdo a los intereses analíticos de Foucault en el momento de sus reflexiones. Pero en el caso de este artículo, y tal como se desarrolla más adelante, “modernidad” responde no tanto a una época histórica sino a la actitud que la caracteriza.

En los textos de Foucault no siempre aparece un tratamiento explícito de la relación entre su pensamiento y la modernidad, pero aún así, es posible abordar el problema siguiendo algunas pistas que los textos mismos abren. Estas pistas pueden ser agrupadas en tres tipos diferentes. En primer lugar, la posición de Foucault frente al título de “pensador posmoderno” que Jürgen Habermas le adjudica en *El discurso filosófico de la modernidad*². En segundo lugar, los múltiples pasajes en que Foucault se refiere a la modernidad ya sea como a una época que da continuidad a la historia del pensamiento occidental, o para señalar en ella un momento de ruptura frente a la tradición. En este último caso, Foucault descubre en la modernidad una concepción de la filosofía que prioriza las prácticas de subjetivación por sobre las teorías. Finalmente, textos referidos a la interpretación que Kant hace de la Ilustración donde Foucault sí realiza una explícita vinculación entre su propio pensamiento y el moderno.

Los textos en los que aparecen estas posiciones corresponden especialmente a los últimos años de vida de Foucault cuya importancia no se debe solamente a la posición cronológica que ocupan, sino a que en ellos Foucault realiza intentos de dar cierta unidad y coherencia retrospectiva a la tarea desarrollada. En este contexto, también busca dar a su obra el justo lugar dentro del pensamiento contemporáneo y de la tradición de la cultura occidental.

1 Cf.: CASTRO, Edgardo, *Diccionario Foucault. Textos, conceptos y autores*. Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2011, 274.

2 Francisco Vázquez García ofrece extensa bibliografía sobre este tipo de recepción tanto en Alemania como en Estados Unidos. Señala además que Habermas ha ido matizando su interpretación sobre Foucault. Cf.: VAZQUEZ, Francisco. «Nuestro más actual pasado. Foucault y la Ilustración». En *Δαίμων, Revista de Filosofía*, n° 7, 1993, 133-144.

2. El pensamiento posmoderno

En una entrevista de 1983 aparecida como «Estructuralismo y postestructuralismo», Foucault resta importancia a la existencia de un pensamiento llamado posmoderno y se desliga rotundamente de toda relación con él. En este sentido, dice no estar al tanto de lo que sea la posmodernidad, por lo que su entrevistador (Gérard Raulet) apela a algunas afirmaciones de Habermas sobre la cuestión. En efecto, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas sostiene que la posmodernidad comienza con Nietzsche en la medida en que él es quien por primera vez abandona en conjunto el programa moderno y deja de someter a una crítica inmanente la razón centrada en el sujeto. Habermas dice: “Nietzsche dirige y aplica una vez más, ahora contra la ilustración historicista, la figura del pensamiento que la dialéctica de la ilustración representa, pero con la única finalidad de hacer explotar la envoltura de razón de la modernidad como tal.”³ Y más adelante, incluye al propio Foucault en este proyecto posmoderno: “El científico escéptico que con métodos antropológicos, psicológicos e históricos trata de desenmascarar la perversión de la voluntad de poder, la rebelión de las fuerzas reactivas y el surgimiento de la razón centrada en el sujeto, tiene sus continuadores en Bataille, Lacan y Foucault”⁴. Al situar de tal manera la posmodernidad, Habermas aclara también que por modernidad queda supuesta la idea de un “gran relato”, el relato de la primacía de la razón que la posmodernidad ha hecho estallar. Con este estallido, el discurso de la razón moderna pasa a ser un gran relato, pero un relato entre otros. Si bien Habermas es más analítico de lo que Raulet alcanza a exponer, es cierto que para aquél lo común a toda teoría de la posmodernidad es suponer el abandono de las categorías propias de la modernidad.

La crítica de Habermas ha tenido amplia recepción en nuestra época así como los conceptos que sitúan a Foucault como un pensador anti y posmoderno. Sin embargo, muchas de las afirmaciones que aparecen en las citas anteriores son injustificadas.

A. El pensamiento de Foucault no es escéptico como Habermas afirma: si bien en Foucault hay ausencia de verdades eternas coincidentes con una única racionalidad, no se niega la posibilidad de conocimiento. Oponer la certeza apodíctica a toda posición de verdad es justamente el supuesto de la creencia que Foucault pone en cuestión. Él se propone rastrear las condiciones de posibilidades no trascendentales, sino de existencia de toda verdad efectivamente cumplida. De esta manera, la genealogía no desemboca en una postura escéptica, sino en la explicación de los saberes reales, en una historia de la verdad. Foucault pone sobre la mesa la mayor cantidad posible de los elementos que han empujado el surgimiento de los saberes, elementos que, si bien no han sido necesarios, sí han resultado determinaciones (plásticas) de acontecimientos posteriores.

3 HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz, Madrid, 2008, 102.

4 HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*, 114.

Con el objetivo de analizar al sujeto contemporáneo, el sujeto moderno se convierte para Foucault, en tema central porque es desde él que no sólo se comprende al hombre actual, sino que en su riqueza conceptual se encuentra la propia posibilidad de existencia y de rebasamiento de esa existencia. Foucault sabe que si él mismo puede cuestionar la figura del sujeto de conocimiento propia de la modernidad es porque ésta le da las herramientas para hacerlo. El pensamiento moderno constituye la instancia de posibilidad para la liberación de su mismo pensamiento y es por eso que la modernidad se convierte cada vez más en punto de referencia. Pero Foucault no va a centrarse en las teorías filosóficas sino en las prácticas sociales. Éstas, dice, son producto de los saberes pero también empuje para nuevos saberes y nuevas prácticas. En *La verdad y las formas jurídicas* afirma: “Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a engendrar dominios de saber que no sólo hacen aparecer nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de sujetos y de sujetos de conocimiento”.⁵ Lo que no debe perderse de vista es que al plasmarse nuevos saberes y prácticas jamás hay una superación de lo anterior que se rija por la causalidad necesaria y determinista, pero tampoco se trata de una creación o descubrimiento totalmente original, como si una voluntad o una racionalidad separada pudiera imponerse. Las verdades que llegan a cumplirse poseen una complejidad tan amplia, provienen de tan múltiples matices, que la torsión en alguno de sus elementos provoca cambios notorios. Es esta complejidad y sus posibles cambios lo que Foucault quiere mostrar, por lo que su oposición a la idea de racionalidad única surgida en la modernidad no deviene en escepticismo, sino en búsqueda de posibilidades a partir de esta misma racionalidad y de las derivaciones que ha podido engendrar.

B. Reducir el método de trabajo de Foucault al método antropológico, psicológico e histórico, tampoco tiene justificación. Foucault llama a su método “crítico”, “arqueológico”, “genealógico”, “análisis de los discursos”, o “historia”, pero no sin marcar diferencias radicales entre su propio método histórico y el de las ciencias históricas. Éstas poseen un sentido historiográfico, lineal y teleológico.⁶ Cuando Habermas utiliza los términos “antropológico” y “psicológico”, lo hace de forma imprecisa si se tiene en cuenta que Foucault considera ya desde *Las palabras y las cosas* que la antropología y psicología son disciplinas recientes surgidas de la reducción del hombre a sujeto de conocimiento, y que es justamente esta reducción lo que Foucault quiere denunciar. La antropología surge del pliegue en el que el conocimiento empírico sobre el hombre es referido al fundamento del conocimiento, a la verdad de toda verdad. Así, la esencia primordial del hombre y su búsqueda, es condición de todo lo que puede darse en general a la experiencia del hombre. “La Antropología constituye posiblemente la disposición

5 FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Buenos Aires, 2008, 8.

6 Cf.: FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Gallimard, París, 1984, 10.

fundamental que ha ordenado y conducido el pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros. Esta disposición es esencial ya que forma parte de nuestra historia; pero está en vías de disociarse ante nuestros ojos puesto que comenzamos a reconocerla”.⁷ La explícita y reiterada preocupación foucaultiana por el sujeto busca justamente distanciarse de la antropología allí donde aquélla muestra el origen no necesario de toda forma de sujeto, y ésta los modos en que un sujeto único se ha desarrollado históricamente.

C. Habermas afirma que Foucault quiere “desenmascarar la perversión de la voluntad de poder”. Sin embargo, ni en Nietzsche ni en Foucault la voluntad de poder puede considerarse perversa. Foucault no acostumbra utilizar la expresión “voluntad de poder”, sin embargo, tanto él como Nietzsche parten de una concepción energética de la realidad, en la que las estructuras de poder constituyen el motor de las manifestaciones de verdad y no pueden separarse de ellas, se trata de la afirmación misma, la afirmación tanto de una verdad como de las formas de existencia. No hay perversión en estas estructuras porque no hay manera de esquivarlas, a tal punto que lo que Foucault quiere desenmascarar es la presencia de formas de poder allí donde se cree escapar de ellas, allí donde se apela a una racionalidad pura que justifique tanto saberes como acciones. Foucault no está en contra del poder porque no es posible salirse de él, lo que pretende cuestionar es determinadas formas de poder, justamente aquellas que se enmascaran como verdades cada vez más racionales, aquellas formas de poder que de manera externa al sujeto lo determinan y normalizan sin abrir senderos de escape e individuación. El propio Foucault se sitúa frente a los juicios que Habermas emite y lo hace en la mencionada entrevista de 1983. Allí, no deja de elogiar la teoría crítica que va desde Max Weber hasta Habermas pues considera que el pensamiento francés y la escuela de Frankfurt han coincidido al ocuparse de la historia de la razón. Sin embargo, Foucault dice no estar de acuerdo con la interpretación de Habermas según la cual la razón se habría bifurcado por única vez en la historia cuando se redujo a una racionalidad técnica. No coincide con la idea de una razón pervertida que habría que corregir. Para Foucault, se trata de una bifurcación múltiple, permanente y que no cesa de ramificarse. La razón no ha llegado en un momento a ser técnica, de hecho, afirma que ya en otros momentos ha habido racionalidades técnicas que actuaron sobre el hombre, por ejemplo, en la antigüedad helenística y romana. Este acontecimiento de la racionalidad técnica, dice, es un acontecimiento importante, pero no es un fenómeno único. Por eso no hay que refundar la razón ni buscar el momento original del que no debemos alejarnos. Foucault se propone analizar formas de racionalidad, quiere señalar una razón más rica, las modificaciones por las cuales se pasa de ciertas racionalidades a otras, pero sin que se pueda fijar un momento en el que se pierda el proyecto fundamental de la razón. Es por eso que

7 FOUCAULT, Michel. *Les Mots et le Choses*. Gallimard, París, 1966, 353. [Las traducciones de los textos de edición francesa son propias].

intenta separarse tanto de la interpretación fenomenológica que supone un olvido, como de la interpretación marxista que critica la crisis de la racionalidad y su caída en el irracionalismo causada por factores externos. Estas mismas consideraciones llevan a Foucault a ignorar la distinción “modernidad – posmodernidad” que supone un momento de ruptura de la razón. Dice: “Para mí, ninguna forma dada de racionalidad es la razón. (...) Veo múltiples transformaciones, pero no veo por qué llamar a esta transformación un desmoronamiento de la razón; se crean otras formas de racionalidad, se crean sin cesar, por lo tanto, no tiene ningún sentido la proposición según la cual la razón es un largo relato que acaba ahora con otro relato que comienza”.⁸

Imposibilidad, entonces, de ver en Foucault la figura de un pensador posmoderno que se opone a la racionalidad moderna, imposibilidad también de seguir sosteniendo tal distinción. Para Foucault, la modernidad no es la época de “La razón”, y la crítica que él hace no busca oponerse a la razón moderna, sino encontrar sus posibles bifurcaciones y sus condiciones de no necesidad. Busca mostrar cómo el hombre ha llegado a comprenderse desde la racionalidad moderna, y cómo puede liberarse de sus ataduras mediante nuevas formas. La crítica de Foucault constituye una valoración positiva del pensamiento moderno dentro de la tradición, lo que nos lleva a desarrollar el siguiente punto de este trabajo.

3. La filosofía moderna como práctica de sí

Al revisar su obra, Foucault afirma que toda ella ha estado orientada por la relación entre sujeto y verdad, ya sea al referirse a las prácticas y discursos verdaderos que se elaboran en torno al loco o al delincuente, ya sea desde las prácticas discursivas que constituyen al sujeto hablante, laborante y viviente, ya sea desde el ámbito de la experiencia de la sexualidad.⁹ En las lecciones de los años de 1980 su trabajo se orienta hacia las prácticas que el sujeto realiza sobre sí como sujeto verdadero y a los discursos que produce, pero ahora lo hace desde el análisis de textos antiguos griegos y romanos.¹⁰ En estos textos Foucault se detiene largamente a mostrar la importancia que el cuidado de sí tenía especialmente dentro de la actividad filosófica, y al hacerlo persigue al menos dos intereses. Por un lado, mostrar una alternativa real, efectivamente cumplida y occidental al modo en que el sujeto es concebido en el pensamiento actual. En este sentido el mundo antiguo presenta una opción (o al menos un ejemplo) de cómo es posible que el hombre no sea reducido a sujeto de conocimiento y cómo pueden constituirse formas de subjetividad no normalizadoras, no ligadas a formas externas de control. Por otro lado, Foucault indica que en la historia de la filosofía occidental ha permanecido

8 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Gallimard, París, 2001, 1266-1267.

9 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France 1983-1984*. Gallimard, París, 2009, 4.

10 Cf.: FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Gallimard-Seuil, París, 2001, 4.

hasta la modernidad, aunque no siempre de manera dominante, el interés por ocuparse de la relación sujeto y verdad desde el cuidado de sí. En esta línea Foucault inscribe su propio pensamiento, lo hace como continuación de aquel pensamiento moderno que aún se preocupa por la transformación del sujeto que accede a la verdad. En este sentido, en las lecciones de 1982 afirma que captar la importancia de un fenómeno fundamental de la cultura occidental puede llevar a la historia del pensamiento a “un momento decisivo en el cual se encuentra comprometido hasta nuestro modo de ser moderno”.¹¹

A. En las lecciones de 1984 aparece una muy novedosa manera de abordar la historia de la tradición filosófica. En la Clase del 7 de marzo Foucault dice: “... es posible concebir la idea de una historia de la filosofía que pueda ser un poco distinta de la que se enseña tradicionalmente en la actualidad, una historia de la filosofía que no sea una historia de las doctrinas filosóficas, sino de las formas, los modos y los estilos de vida, una historia de la vida filosófica como problema filosófico, pero también como modo de ser y como forma a la vez de ética y heroísmo”.¹² Foucault ha demostrado en sus lecciones que realizar este tipo de historia es posible, este sentido tiene la genealogía de las prácticas de sí que desarrolla especialmente en sus últimos años de vida. De acuerdo con esto, en la filosofía puede rastrearse una historia de la verdad tanto como una historia de las prácticas del sujeto. Otra tesis acompaña a esta primera: el primer tipo de historia ha sido privilegiado frente al segundo a partir de una determinada concepción de filosofía. En las mismas lecciones dice: “... la filosofía occidental –tal fue su historia y acaso tal fue su destino- suprimió progresivamente, o al menos ignoró y mantuvo a raya, el problema de esa vida filosófica, a cuyo respecto, sin embargo, había planteado al comienzo que no podía disociarse de la práctica filosófica”.¹³

En las lecciones de *La hermenéutica del sujeto*, Foucault afirma que las llamadas “prácticas de sí” encuentran su lugar desde el siglo VII a. C. en Grecia, en el marco de la filosofía entendida como *epimeleia heautou*¹⁴ (inquietud de sí mismo). Foucault señala que el precepto delfico *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) aparece en el pensamiento filosófico alrededor de la figura de Sócrates y que no es, como se cree, la fórmula fundadora del sujeto en occidente. Lo significativo de este análisis es cómo la regla “conócete a ti mismo” surge subordinada a las prácticas de la inquietud de sí como una forma de aplicación de la regla más general, como una de las formas de ocuparse de sí mismo. En los textos platónicos, especialmente en la *Apología*, Sócrates es aquel que tiene por función incitar a los otros a ocuparse de sí mismos, a cuidarse, y Foucault lo muestra citando numerosos pasajes de la obra de Platón donde la *epimeleia* resulta ser el centro de la discusión y no así el “conócete a ti mismo” a que luego suele reducirse la enseñanza socrática. La *epimeleia heautou* dista del *gnothi*

11 FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*. 11.

12 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*. 213.

13 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 232.

14 Las expresiones en griego se escriben de la misma manera que aparecen en los textos de Foucault.

seauton en que no se trata de una actitud teórica en la que se capta intelectualmente una verdad abstracta, una verdad ajena al hombre y eminentemente común a todos. La *epimeleia heautou* es una actitud, “una manera determinada de considerar las cosas, de estar en el mundo”¹⁵, es una manera de relacionarse con los otros, con el mundo y consigo mismo. La mirada deja de estar puesta en lo externo y se vuelve hacia sí mismo, el sujeto presta atención a sí mismo, a lo que piensa y a lo que hace, pero no de manera teórica: la *epimeleia* es una acción, una serie de acciones que se ejercen sobre sí mismo y que busca modificar con su acción al propio sujeto. En el mismo sentido Foucault se refiere a la filosofía y cultura griega en *El gobierno de sí y de los otros*, allí dice que no hay en ella un sistema que se presente como doctrina de verdades ya sea en un sistema determinado o en relación con el Ser, tal como concebimos hoy el quehacer de la filosofía.¹⁶

Con el precepto “conócete a ti mismo”, la filosofía no interrogaba en la antigüedad lo verdadero y lo falso, sino lo que permitía al sujeto tener acceso a la verdad. La filosofía era la experiencia por la que el sujeto se transformaba a sí mismo para acceder a la verdad, y la verdad era el coronamiento con el que el sujeto accedía a su salvación. Foucault denomina “espiritualidad”¹⁷ a la filosofía que se ocupa no de lo verdadero y lo falso sino de las formas por las que el sujeto puede tener acceso a la verdad. Es una búsqueda, una práctica y una experiencia que realiza las transformaciones necesarias en el sujeto para que pueda llegar a la verdad. Foucault hace extensiva esta identificación entre filosofía y espiritualidad a toda la historia de occidente, remarcando que las modificaciones en el sujeto se hacen imprescindibles porque “la verdad nunca se da al sujeto con pleno derecho”¹⁸, éste no tiene la plena capacidad de conocer por un mero acto que se funde en una estructura universal ya presente en todos los individuos. La verdad supone trabajo, una responsabilidad que surge del propio sujeto como autoelaboración, es una *ascesis*. Y ya que la espiritualidad así entendida no es un estado meramente teórico, la *ascesis* tiene como contrapartida la recompensa de la bienaventuranza terrena, da tranquilidad al alma, recompensa con una vida verdadera.

En sus lecciones, Foucault recorre textos de los epicúreos, de los cínicos y de los estoicos para señalar cómo la importancia de la *epimeleia heautou* y la subordinación del *gnothí seauton* permanece de esta manera a lo largo de casi toda la cultura griega helenística y romana,¹⁹ y también señala que se prolonga, aunque con modificaciones, “hasta el ascetismo cristiano que marca con la inquietud de sí el comienzo de la vida ascética”.²⁰

15 FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 12.

16 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France 1982-1983*, Gallimard-Seuil, Paris, 318.

17 Cf.: FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 16.

18 FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 17.

19 Cf.: FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 11.

20 FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 12.

B. Otro proceso se venía gestando en el pensamiento occidental para que en la modernidad se ejecutara una reforma radical en los mecanismos de acceso a la verdad. En la genealogía de este cambio Foucault señala básicamente dos procesos de absorción que desplazaron a la filosofía desde la práctica de una vida verdadera hacia la sujeción a una verdad teórica. Hubo un proceso referido a las prácticas de la vida verdadera, y otro referido al lugar de la verdad: la religión y la ciencia respectivamente.²¹ Desde fines de la antigüedad hasta la modernidad, dice Foucault, la religión fue cada vez más ese lugar en que la verdadera vida tuvo lugar, donde la práctica de la verdad se realizaba de la mano del ascetismo y la espiritualidad, relegando a la filosofía a un lugar meramente teórico. Pero por otro lado, fue la institucionalización de la ciencia como lugar de la verdad y la obligación de que todo saber se adecuara a sus reglas (si pretendía justificar su verdad) lo que determinó que la filosofía como vida filosófica perdiera lugar y se convirtiera en pura teoría.

La edad moderna es el momento en que la filosofía en tanto espiritualidad queda replegada. Las condiciones por las que se accede a la verdad pasan a ser puramente teóricas, solamente el conocimiento basta para llegar a la verdad y éste consiste en un estado teórico. Las condiciones del conocimiento ya no apuntan a la estructura del sujeto, sino a condiciones formales de método, de respeto de ciertas reglas formales, y a condiciones de orden cultural o social, dice Foucault.²² En la época moderna, todo sujeto tal y como es, es capaz de verdad. Las condiciones de la relación entre subjetividad y verdad cambian radicalmente y la única recompensa al conocimiento es el mismo conocimiento. Una escisión radical se opera entre la vida y el conocimiento del sujeto cuyas múltiples consecuencias no pueden analizarse ahora, pero que suponen la salida del proyecto moral tanto de la esencia del sujeto como de la actividad teórica o, al menos suponen una separación entre lo que el sujeto sabe y lo que hace. Separación impensable antes del surgimiento del sujeto en tanto sujeto de conocimiento.

En *La hermenéutica del sujeto* Foucault denomina “el momento cartesiano” al modo de pensar que se instala en occidente desde el siglo XVII. “Me parece que ‘el momento cartesiano’, una vez más con un montón de comillas, actuó de dos maneras. Actuó de dos maneras al recalificar filosóficamente el *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) y descalificar, al contrario, la *epimeleia beoutou* (inquietud de sí)”.²³ En la evidencia de sí situada como punto de origen en las *Meditaciones metafísicas*, la verdad aparece a la conciencia sin ninguna duda posible. El “conócete a ti mismo” se transforma en autoconocimiento. Desde entonces es el conocimiento y sólo él, la condición por la que el sujeto tiene acceso a la verdad. En el mismo sentido, en el mismo texto, Foucault afirma que con Descartes, el sujeto no necesita modificarse para intuir la verdad, puede hacerlo en cuanto tal;

21 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 232.

22 Cf.: FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 19.

23 FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 15.

y que en Kant aparece la tesis complementaria de que lo que no podemos conocer se debe a la estructura misma del sujeto y es paradójico buscar rebasar esos límites: "... la liquidación de lo que podríamos llamar la condición de espiritualidad para el acceso a la verdad se hace con Descartes y con Kant".²⁴ Y más adelante Foucault agrega a Pascal y Spinoza como aquellos pensadores con quienes entre los siglos XVI y XVII el conocimiento terminó de recubrir el saber de espiritualidad.²⁵

C. Sin embargo, no puede reducirse a este momento llamado cartesiano, lo que Foucault entiende por pensamiento moderno. Los matices, desplazamientos y meticulosas distinciones propias de los análisis de Foucault, sumados a las variadas intenciones por las que Foucault a lo largo de su obra se ha referido a la modernidad, hacen que al utilizar el término "modernidad", no se refiera a una totalidad de unidad conceptual, tal como sucede en el estilo escolar a que estamos acostumbrados. Así es posible que, por un lado, la modernidad como cartesianismo signifique para Foucault un momento de cambio en el curso de la tradición que ahora se aboca a encontrar una verdad evidente del Ser en desmedro del modo de vida del pensador. Pero por otro lado, puede mostrar cómo a pesar de esta preeminencia, la filosofía entendida como espiritualidad no desaparece del todo en el pensamiento moderno. La diferencia entre considerar a la filosofía moderna como unidad de pensamiento que abandona las prácticas de sí y, por el contrario, encontrar en ella salidas, alternativas para pensar en direcciones variadas, se encuentra, entre otros, en un pasaje de 1983, en el que Foucault afirma que a la filosofía antigua "no se la puede medir con la vara de lo que ha sido la filosofía occidental ulterior, o al menos con la vara de la representación que hoy nos hacemos de esta filosofía de Descartes a Hegel, digamos, pasando por Kant y los demás".²⁶ En este pasaje puede verse cómo, por un lado, se distingue radicalmente al pensamiento antiguo del moderno, pero por otro lado, al referirse a "la representación que hoy nos hacemos", Foucault pone en duda la unidad de pensamiento entre los pensadores que allí menciona. Así anuncia una distinción esencial dentro del pensamiento moderno mismo.

Si se tiene en cuenta lo anterior, puede entenderse por qué Foucault puede afirmar que las *Meditaciones metafísicas*, además de fundar un discurso científico como verdad, buscan establecer una guía en la conducta de los hombres. "El proyecto moral, que está presente desde el inicio de la empresa cartesiana, no es simplemente una adición a un proyecto esencial que sería el de fundar una ciencia".²⁷ Otros pasajes de las lecciones de la década de los 80 acompañan esta interpretación. En 1984 dice: "Quizá podría retomarse el problema de la vida filosófica desde Montaigne hasta la *Aufklärung*".²⁸ "Después de todo, Spinoza –lean *La reforma*

24 FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 183.

25 Cf.: FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 296.

26 FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*, 318.

27 FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*, 322.

28 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 232.

del entendimiento- sitúa con claridad la cuestión de la vida filosófica y la verdadera vida en el principio mismo del proyecto del filosofar.²⁹ Al mismo texto de Spinoza se había referido en 1982 como dirección seguida también por Kant y por Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, el Husserl de *Krisis* y Heidegger³⁰. Y, en el comienzo de *El gobierno de sí y de los otros*: “Ya esta forma de filosofía, desde Hegel a la Escuela de Fráncfort, pasando por Nietzsche, Max Weber, etc., ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, me asocio en la medida en que puedo”.³¹ En las lecciones de 1984 Foucault muestra que también en los textos de Platón puede encontrarse esta doble tendencia. En el contexto del cuidado de sí, aparece la *parrhesía* como aquel discurso por el que los interlocutores deben rendir cuentas de sí mismos, y por el que asumen el riesgo de hacerlo. El *Alcibiades* y el *Laques* presentan estos rasgos en común, pero Foucault ve en ellos una diferencia fundamental que anuncia los dos caminos que la historia de la filosofía ha cumplido. En el *Alcibiades*, ocuparse de sí es ocuparse de la *psyché* que se instaura “como realidad ontológicamente distinta del cuerpo”³² y que apunta a la contemplación del alma de cuyo ser la ética será sólo una derivación. Pero en el *Laques*, el cuidado de sí no conduce a la contemplación sino a la propia existencia, a la vida entendida como *bíos*, es decir a lo que hacemos con la propia existencia de la que el conocimiento de sí es un correlato. “Nos conduce al *bíos*, a la vida, a la existencia y a la manera como la llevamos”.³³ En la diferencia entre centrar el cuidado de sí en el *bíos* o en la *psyché*, Foucault ve la fundación de dos grandes tradiciones que han corrido a la par aunque una de ellas haya predominado sobre la otra. “Tenemos allí, en el cotejo del Alcibiades y el Laques, el punto de partida de las dos grandes líneas de desarrollo de la veridicción socrática a través de la filosofía occidental... Una se dirige hacia la metafísica del alma (el *Alcibiades*), otra hacia una estilística de la existencia (el *Laques*)”.³⁴ Esta diferencia inaugurada por Platón vuelve a aparecer al final de las mismas lecciones de 1984 cuando, después haber recorrido un largo análisis de diferentes escuelas y autores, Foucault se refiere a dos posibles experiencias en la filosofía: una experiencia metafísica y otra experiencia histórico-crítica de la vida.³⁵ Ambas experiencias han realizado su recorrido, ambas han sobrevivido en el pensamiento moderno y de allí Foucault las ha heredado. Este sentido tiene lo que afirma en las lecciones de 1983: “Se podría contemplar la historia de la filosofía europea moderna como una historia de las prácticas de veridicción”.³⁶ Así como en los textos de Platón, hemos visto que también en Descartes y en Kant, Foucault puede diferenciar dos tradiciones en el pensamiento filosófico de las cuales una será explotada por el mismo Foucault.

29 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 233.

30 Cf.: FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet*, 29.

31 FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*, 39.

32 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 156.

33 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 156.

34 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 157.

35 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 311.

36 FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*, 321.

Foucault arriesga una gran tesis: toda la filosofía del siglo XIX puede pensarse como intento de recuperar la espiritualidad de la filosofía. Foucault puede identificarse con el pensamiento moderno y rescatarlo llevando adelante una posibilidad ignorada por el modo de hacer filosofía que ha triunfado en los últimos siglos. La filosofía puede ser espiritualidad, puede llevar al sujeto a modificarse liberándose de formas opresivas que lo han confinado a ser sujeto de conocimiento limitado por un tipo de racionalidad, y puede hacerlo si la historia del pensamiento deja de buscar figuras en las que un único modo de racionalidad progresa indefinida y teleológicamente.

Las primeras obras de Foucault encuentran a un pensador que reusa el título de filósofo y que busca exclusivamente en la historia (aunque en una nueva y particular forma de historia) el lugar para inscribir su tarea. El último Foucault continúa haciendo distinciones en los modos de practicar la historia del pensamiento pero se atreve a realizar las mismas distinciones en la historia del pensamiento que ahora acepta como filosófico. Hacer filosofía resulta posible para Foucault no porque pretenda establecer sistemas de verdades siguiendo un método demostrativo, sino porque entiende que el quehacer filosófico es histórico, genealógico en sí mismo y porque encuentra en la tradición filosófica un respaldo en el que sujeto, verdad y pensamiento no deben ser reducidos a una relación teórica.

4. La genealogía histórica del sujeto como forma de la Ilustración

Al finalizar su obra, Foucault hace temática la relación entre su pensamiento y el de Kant pero también con la modernidad en general, a tal punto que afirma que su propio quehacer puede ser entendido como moderno. El interés de Foucault en el pensamiento de Kant recorre toda su obra: desde *La antropología de Kant* (su tesis complementaria de doctorado de 1961) hasta el último año de su vida. No sólo las remisiones explícitas que se acentúan al final de su obra lo revelan así, sino que las recursivas expresiones tales como “*a priori* histórico”, “condiciones de posibilidad”, “crítica” y aún “arqueología”, que aparecen a lo largo de sus textos, muestran cómo a partir de Kant, Foucault ha podido elaborar algunos de sus propios conceptos y términos. A pesar de esta continuidad, es notorio el definitivo y creciente interés de Foucault sobre Kant pues al final de su recorrido intelectual valora a este pensamiento como no lo había realizado en los años anteriores. En 1978, en la conferencia «Qué es la crítica?» aparece una elaborada relación del pensamiento de los dos autores, relación que en 1983 será tematizada tanto en las lecciones del Collège de France como en una conferencia en Berkeley bajo el título «Qué es la Ilustración?».

¿Qué puede vincular a Foucault con un gran pensador moderno como Kant si lo que aquél cuestiona es la subjetividad reducida a sujeto de conocimiento propia de la modernidad?

En 1984 Foucault retoma el análisis de la *Aufklärung* a partir de un texto que Kant

escribe en el año 1784. «Qué es la Ilustración?» de Kant es para Foucault el texto paradigmático en que la filosofía toma conciencia nuevamente del proyecto final de conducir a los hombres en su vida como búsqueda de la verdad. La importancia de este texto radica para Foucault en que desde entonces, toda filosofía se enfrenta con la misma pregunta: ¿A qué llamamos *Aufklärung* y cómo ésta determina lo que hoy somos, decimos y pensamos? La respuesta a esta pregunta hace converger las posiciones de Kant y Foucault al menos en dos aspectos: cierta idea de presente desde la que se indaga y sitúa el pensador, y la crítica a ese presente a partir de un *ethos* filosófico.

A. Foucault destaca que si bien ya antes del texto de Kant el presente había sido sometido a reflexión, nunca había sido indagado desde sí mismo. El presente se había cuestionado pero siempre como parte de una totalidad, ya sea en relación a una época que se diferencia de otra pasada, ya sea anunciando una nueva era o un acontecimiento futuro. La impronta kantiana radica en que la *Aufklärung* es entendida como pura actualidad. “Sin duda no es la primera vez que un filósofo da las razones que tiene para emprender su obra en tal o cual momento. Pero me parece –dice Foucault– que es la primera vez que un filósofo enlaza de esta manera, estrechamente y desde el interior, la significación de su obra con relación al conocimiento, una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en que escribe y a causa del que se escribe. La reflexión sobre el ‘hoy’ como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular me parece que es la novedad de este texto”.³⁷ Este pasaje rescata: 1- el gesto de descifrar el presente desde sí mismo; 2- la idea de concebir el presente en relación con un proceso concerniente al pensamiento, con la filosofía; 3- la idea del presente actuando sobre el mismo hombre que lo cuestiona, como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que habla de él. Pero esto supone algo también fundamental para el pensamiento de Foucault: refiriéndose a la Revolución (la Revolución francesa), Kant dice que no debe buscarse en los grandes acontecimientos el signo que mueve a la historia. Es en los acontecimientos casi imperceptibles, en los que parecen carecer de importancia, donde debe centrarse la tarea hermenéutica que piensa la historia. Lo importante en la Revolución no son los hombres o las ideas que la llevan a cabo, sino el entusiasmo de quienes no la llevan a cabo, dice Kant. Este entusiasmo coincide con el proceso mismo de la *Aufklärung* en tanto búsqueda de una constitución política dada a los hombres por sí mismos.

Esta concepción da importancia al presente como motor de reflexión y como objeto de la misma manera que, dice en las lecciones de 1983, “vemos aparecer en el texto de Kant la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que habla de él”.³⁸ Cuando Kant pregunta “¿qué es la

37 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II. 1976-1988*, 1387.

38 FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*, 14.

Ilustración?” “¿qué es su propia época?”, la filosofía interroga por primera vez sobre su propia actualidad como acontecimiento único en cuya valoración el filósofo encuentra su razón de ser y el fundamento de la crítica que realiza. El filósofo deja de pertenecer a una tradición y a la humanidad en general para inscribir su reflexión en un “nosotros” que pertenece a la comunidad cultural de una época. En la medida en que la modernidad rechaza el argumento de autoridad, puede definirse lo moderno como el pensamiento que interroga sobre la actualidad. Julián Sauquillo advierte que, en Foucault, “la pregunta por las condiciones de existencia de los hombres en la modernidad es decididamente nietzscheana”³⁹, que en *La ciencia jovial* Nietzsche se refiere a la filosofía como diagnóstico del presente. Sauquillo afirma que si bien en Kant aparece la pregunta por la modernidad como acontecimiento, Foucault debe a Nietzsche la respuesta política que apela a las relaciones de poder.

El modo en que Foucault adhiere a estas reflexiones puede sintetizarse en lo que en los últimos años llama “ontología de nosotros mismos”.⁴⁰ Con esta expresión engloba su trabajo filosófico entendido como análisis histórico del sujeto que somos, como trabajo sobre nuestros propios límites y nuestra capacidad para rebasarlos. La ontología histórica supone una manera particular de concebir la historia que Foucault trabaja tanto desde la arqueología como desde la genealogía. De hecho, el término “arqueología” es tomado del mismo Kant que lo utiliza por primera vez en 1842. En muchas obras se detiene Foucault a aclarar en qué consiste la historia que realiza la arqueología, genealogía y también la ontología histórica del sujeto. En *La verdad y las formas jurídicas*, por ejemplo, se refiere a una “historia externa” de la verdad que no persigue correcciones internas, sino que va a esos muchos lugares de la sociedad en donde se forma la verdad a partir de diversas reglas de juego.⁴¹ En *La arqueología del saber* dice: “En suma, la historia del pensamiento, de los conocimientos, de la filosofía, de la literatura parece multiplicar las rupturas y buscar todos los erizamientos de la discontinuidad; mientras que la historia propiamente dicha, la historia a secas, parece borrar, en provecho de las estructuras más firmes, la irrupción de los acontecimientos.”⁴²

B. Resta establecer la relación entre el pensamiento de Foucault y Kant respecto a lo que la *Aufklärung* ofrece como *ethos*. Foucault señala en «Qué es la Ilustración?» que Kant define la *Aufklärung* como salida del hombre del estado de minoría de edad⁴³ en el cual la voluntad no hace uso de la razón sino que acepta la autoridad de otro allí donde las acciones debieran ser guiadas autónomamente. La *Aufklärung* consiste en una determinada relación entre voluntad, autoridad y uso de la razón.

39 SAUQUILLO, Julián. *La radicalización del uso público de la razón, Διάνοια*, Revista de filosofía, n° 33, 2004, 167-185.

40 FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres*, 22.

41 FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, 10.

42 FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*, 13.

43 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II. 1976-1988*, 1383.

La mayoría de edad consiste en el uso de la razón por el que el hombre se convierte en soberano de sí mismo a tal punto que puede decir en qué casos es conveniente someterse a la razón de otro. Esta salida supone tanto un trabajo individual como un proceso colectivo del que los hombres participan, es decir que depende tanto de condiciones espirituales o éticas como institucionales o políticas. Una relación inseparable entre gobierno de sí y gobierno de los otros.

Lo que a Foucault le interesa de estos análisis es que la modernidad se presenta más como una actitud que como un periodo de la historia. “Por actitud quiero decir un modo de relación respecto a la actualidad; una elección voluntaria que es hecha por algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, también una manera de obrar y de conducirse que, a la vez, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como lo que los griegos llamaban un *ethos*”.⁴⁴ En el mismo texto Foucault agrega que la ontología histórica del sujeto no ha de considerarse como una doctrina o un cuerpo de saberes acumulables, sino que debe concebirse como actitud, como *ethos*, un modo de vida filosófico ocupado de analizar históricamente los límites desde los que nos constituimos para examinar sus posibles franqueamientos y llegar a ser otros sujetos. La ontología histórica es una “prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear”,⁴⁵ es un trabajo, una acción, es eminentemente práctica y no explicativa. Foucault ejerce la crítica como experiencia teórico-práctica de nuestros límites históricos y, por tanto, de cómo rebasarlos también históricamente. Esta experiencia, entonces, acepta sus propios límites y la necesidad de revocarlos. Se trata, dice Foucault, de referirse al ámbito de lo que los hombres hacen y cómo lo hacen, en lugar de analizar sus representaciones o las condiciones que, sin darse cuenta, los limitan. Estudiar las prácticas significa determinar las formas de racionalidad que les son implícitas y la libertad con que se actúa en esos sistemas. La ontología histórica responde a los tres ámbitos a los que Foucault se ha dedicado: “cómo nosotros mismos nos hemos constituido como sujetos de nuestro saber; cómo nos hemos constituido como sujetos que ejercen o padecen relaciones de poder; cómo nos hemos constituido como sujetos morales de nuestras acciones”.⁴⁶

En *¿Qué es la crítica?* Foucault también define su trabajo como “crítica”,⁴⁷ pero en lugar de identificarse con la crítica kantiana, afirma que su propia idea de crítica es más cercana a lo que Kant entiende por *Aufklärung*. Es que para Kant, dice Foucault, la crítica tiene como objetivo conocer los límites del conocimiento para establecer un saber seguro, consiste en conocer el conocimiento, mientras que la *Aufklärung* es, para Kant, la actitud de cuestionar la sujeción al poder. La crítica kantiana es previa a esta tarea de plantear la autonomía del sujeto frente al ejercicio

44 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II. 1976-1988*, 1387.

45 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II. 1976-1988*, 1394.

46 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II. 1976-1988*, 1395.

47 Cf.: FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», en *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Compte rendu de la séance de 27 mai, 1978, 5.

del poder y encuentra en ella sus condiciones y sentido⁴⁸. Tal como sucediera con la relación antigua entre *epimeleia heautou* y *gnothi seauton*, Foucault afirma que la tradición ha desarrollado después de Kant más la veta de la crítica que la de la *Aufklärung*, priorizando el problema del conocimiento y dejando de lado su subordinación. En cambio, para Foucault, la crítica se encuentra en paralelo con el ideal de la Ilustración: la crítica es una actitud y aún más, una virtud,⁴⁹ un modo de pensar y actuar, de relacionarse con la cultura, con nosotros mismos y con los otros hombres. La crítica cuestiona el arte de gobernar, es el arte de no ser gobernado de tal modo. La crítica, la *Aufklärung*, puede convertirse en el lugar de toda filosofía posible si se entiende por filosofía el análisis de la relación entre el sujeto, la verdad y el poder, si se piensa ese sujeto que interroga a la verdad sobre sus efectos de poder y que cuestiona los discursos que sostienen el poder. En este sentido, la crítica en tanto actitud supone coraje para enfrentar las estructuras de poder, coraje de la *Aufklärung*, coraje que da título a las últimas lecciones dictadas por Foucault.

5. A modo de conclusión

Queda claro que la relación del pensamiento de Foucault con la modernidad no responde a la cuestionada distinción modernidad-posmodernidad. No hay condena a la razón, Foucault trata de determinar aquellas formas de racionalidad compatibles con el proyecto de soberanía del hombre que la Ilustración plantea desde hace dos siglos. Hay en Foucault una relación de ruptura y continuidad con la tradición que se puede explicar a partir del doble movimiento que atribuye a la historia de la filosofía. Éste da origen tanto a una analítica trascendental de la verdad, como a una ontología del presente. Este segundo camino, esta forma de reflexión, es la que Foucault pretende seguir, y para ello toma de la modernidad su particular visión de la historia, la posición de sujeto atravesado por esa misma tradición que se pone en cuestión, y la posibilidad de llegar a ser un individuo soberano.

La modernidad forjó al sujeto, pero con ella resurgió también la tarea de la filosofía como trabajo individual del hombre sobre sí mismo. La filosofía ya no queda al servicio de la verdad, sino de los sujetos que la piensan.

48 Cf.: FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 6.

49 Cf.: FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?», 2.

6. Bibliografía

- CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault. Textos, conceptos y autores*. Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. Enrique Linch, Gedisa, Buenos Aires, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits, 2 vols.* Gallimard, París, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Gallimard, París, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Gallimard-Seuil, París, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France 1983-1984*. Gallimard-Seuil, París, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*. Gallimard-Seuil, París, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, París, 1966.
- FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce que la critique?». En *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Compte rendu de la séance de 27 mai, 1978.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo, Katz, Madrid, 2008.
- SAUQUILLO, Julián. «La radicalización del uso público de la razón». En *Δαίμων, Revista de filosofía*, n° 33, 2004, 167-185.
- VAZQUEZ, Francisco. «Nuestro más actual pasado. Foucault y la Ilustración». En *Δαίμων, Revista de Filosofía*, 1993, n° 7, 133-144.

Agencia y “técnicas de sí”: apuntes sobre la virtud en Foucault

*Agency and “technologies of the Self”: notes on
Foucault’s virtue*

Remedios Bravo Reyes

Universidad de Sevilla, España
marbrarey@gmail.com

Resumen: El siguiente artículo se centrará en la relación que establece Foucault entre la virtud y la crítica en su famosa conferencia de 1978 para aclarar el sentido que la virtud tiene dentro de su pensamiento. Esto nos permitirá ofrecer una interpretación que integre sus trabajos de la década de los ochenta con sus etapas anteriores. Para desarrollar un enfoque más completo del vínculo entre virtud y crítica nos apoyaremos en Nietzsche, quien influyó considerablemente en el pensador francés.

Palabras clave: crítica, virtud, acción, sujeto, Nietzsche.

Abstract: The following article will focus on Foucault’s relationship between virtue and criticism in his famous lecture given in 1978 to clarify the meaning that virtue has within Foucault’s thought. This will allow us to offer an interpretation that integrates his works of 80s into his previous works. To develop a more comprehensive approach of the link between virtue and criticism, we will rely on Nietzsche, who significantly influenced the french thinker.

Keywords: criticism, virtue, action, subject, Nietzsche.

Fecha de recepción: 27/01/2017. Fecha de aceptación: 22/05/2017.

Remedios Bravo es graduada en Filosofía por la Universidad de Sevilla y especializada en Filosofía Contemporánea por la Universidad de Granada. Actualmente ha empezado a desarrollar su tesis en la Universidad de Sevilla centrándose en la relación entre la filosofía crítica de Nietzsche, Foucault y Butler. Ha publicado «El mensaje de Nietzsche: cómo tornar el disangelio en evangelio», en *La interculturalidad en diálogo. Estudios filosóficos*. Thémata. Sevilla, 2016.

1. Del sujeto sujetado al sujeto *autopoietico*

Quizás una de las múltiples enseñanzas de Nietzsche que convendría asumir aquí, al comienzo de este artículo, es la desconfianza hacia el lenguaje, —esa “vieja hembra engañadora”¹—, viéndonos obligados así a advertir que, a pesar de que nuestra intención sea señalar cómo el sujeto es capaz de afectar al poder, no podemos presuponer ni un sujeto ni un poder, al menos en términos sustanciales. De ahí la necesidad de dar un rodeo, esto es, dar un paso atrás que recoja explícitamente lo que vamos a entender por sujeto y por poder. Estos análisis remiten fundamentalmente a la concepción foucaultiana de sujeto sujetado (*assujettissement*) que será contestada posteriormente con las “técnicas del sí mismo”; algo que, consideramos, tiene su origen en lo que Foucault llama “la virtud en general”².

En la década de los setenta, la cuestión del poder se desarrolla como piedra de toque del pensamiento foucaultiano. En dicha época, se da un cambio de orden metodológico, que hace aflorar nuevas inquietudes, motivadas fundamentalmente por las insuficiencias que Foucault advierte en algunas de las respuestas dadas con anterioridad al problema de cómo se instauran los saberes y las prácticas humanas. De modo que de la pregunta por el orden —ya sea en la sociedad (*Historia de la locura*) o en el saber (*Las palabras y las cosas*)— se pasa a la pregunta por el *quién*: ¿quién mantiene ese orden?, ¿quién lo asegura y lo controla? Si bien la arqueología había permitido a Foucault construirse un armazón histórico-teórico de alto valor e interés filosófico, debido a lo innovador de su planteamiento, muchas de las críticas que se le hicieron apuntaban precisamente a la incapacidad para explicar el mecanismo por medio del cual se daban los saltos de unas *epistemes* a otras. Pues bien, estos tránsitos necesitaban de un nuevo actor: el poder. Ya no se trataba de señalar el modo en el que los distintos discursos se ordenaban a lo largo de la historia, dando lugar a un conglomerado de saberes concretos y específicos, ni de cómo el fenómeno del encierro había silenciado la verdad que un día los locos tuvieron durante el Renacimiento, sino que se trataba de señalar las condiciones de posibilidad que hacen que fenómenos culturales, entre otros la locura o la psiquiatría, aparezcan. Y esta aparición responde a una correlación de fuerzas que luchan por establecer una verdad determinada. De modo que lo que la genealogía pone de relieve es que la historia no es otra cosa que la sucesión de poderes vencedores y poderes vencidos, de saberes dominantes y saberes subalternos, en la disputa por una verdad.

Cuando Nietzsche vinculaba la moral cristiana a una valoración positiva o negativa, señalaba que, tras nuestros preceptos morales, hay una forma concreta de valorar el mundo, una serie de valores ocultos que son los que fundamentan nuestros valores más próximos y visibles. En este caso, el objetivo foucaultiano va

1 NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza Editorial, Madrid, 2010, 55.

2 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]». En *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 11, 1995, 6.

a variar considerablemente, ya que su pretensión será la de identificar las relaciones de poder que existen tras los distintos saberes y prácticas que componen nuestra sociedad. Así, si la moral cristiana se definía por la consideración que hacía de lo “bueno” como todo aquello que tenía que ver con el más allá o lo incondicionado, ahora la locura, la delincuencia o la sexualidad se van a definir en relación con toda una red de saberes y prácticas que se han erigido, precisamente, gracias a una determinada configuración de la verdad. Justamente es Nietzsche quien, al advertirnos de la peligrosidad del lenguaje, establece que la verdad es una cuestión de poder.

No es por ello casual que sea en el artículo “Nietzsche, la genealogía, la historia” (1970) donde Foucault haga explícita su concepción del método genealógico y las implicaciones que éste conlleva. Según expone ahí, cabe articular dicho hacer metodológico en torno a dos ejes fundamentales: la emergencia (*Entstehung*) y la procedencia (*Herkunft*). Mientras que la primera hace referencia a un momento de irrupción, al acontecimiento único y singular donde un determinado fenómeno cultural comienza a existir, la segunda tendría en consideración aquellas relaciones de poder que posibilitan su nacimiento. Ambas imbricadas, caracterizan a la historia como el saber que, en sus pliegues, discontinuidades y fisuras, no entiende ni de progreso, ni de origen:

El gran juego de la historia, es quién se amparará de las reglas, quién ocupará la plaza de aquellos que las utilizan, quién se disfrazará para pervertirlas, utilizarlas a contrapelo, y utilizarlas contra aquellos que las habían impuesto; quién, introduciéndose en el complejo aparato, lo hará funcionar de tal modo que los dominadores se encontrarán dominados por sus propias reglas.³

La historia es, por tanto, el modo específico en el que el poder se cristaliza y da lugar a objetos culturales concretos, estudiados por saberes específicos y llevados a cabo por prácticas determinadas. En última instancia, aquí se pone de relieve que el poder funciona al producir el objeto que, luego, estará está bajo su dominio. O, dicho de otro modo, el poder es, en términos positivos, una matriz productiva. De ahí que podamos interpretarlo como una actividad. De este modo, no se define por quien lo posee, ni por lo que prohíbe, sino por aquello que incita a producir, por la manera particular en la que se ejerce y, así, se constituye. Concebimos, pues, al poder en términos nominalistas. Sin embargo, esta particular forma de ejercicio del poder es constatada por Foucault por medio del tránsito que se da entre dos tipos de sociedades a principios del siglo XIX: el paso de la sociedad de control a la sociedad disciplinaria. En la primera, el poder soberano se caracterizaba por su derecho de sustracción de todo tipo de bienes, incluyendo la vida misma; la segunda, por el contrario, se distingue por “un poder que se ejerce positivamente

3 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogía, la historia». En FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1979, 18.

sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales.⁴ En un momento histórico particular, el poder tiene la necesidad de sofisticarse, racionalizarse, hacerse cada vez menos evidente, al tiempo que se torna más efectivo; esto es lo que provoca que el poder se incardine en lo más propio del ser del hombre tomándolo como ser viviente.

El castigo especifica la manera según la cual podemos caracterizar a una sociedad, ya sea de control o disciplinaria. El método punitivo es determinante a la hora de establecer el grado de sofisticación del poder. Foucault nos lo muestra, de manera magistral, en su obra *Vigilar y Castigar* (1975). Foucault percibe un cambio fundamental cuando, con el fin del Antiguo Régimen, se pasa de los castigos públicos y ejemplarizantes al desarrollo de una tecnología del poder llevada a cabo en la intimidad de las prisiones. El poder es movido entonces por nuevos intereses que tienen más que ver con la corrección de las conductas de los individuos, algo llevado a cabo por medio de la integración de éstos en complejos aparatos institucionales:

El hombre del que se nos habla y que se nos invita a liberar es ya en sí el efecto de un sometimiento mucho más profundo que él mismo. Un ‘alma’ lo habita y lo conduce a la existencia, que es una pieza en el dominio que el poder ejerce sobre el cuerpo. El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo.⁵

A comienzos del siglo XIX, apareció una nueva mentalidad que comenzaba a considerar los castigos sangrientos como algo propio de las bestias más infames. Precisamente, si hoy nos resulta impensable asistir a la quema pública de un hereje, es debido a este punto de inflexión en el que la sociedad dejó de considerar al soberano como portador de la *patria potestas*, que le permitía disponer de la vida de los demás⁶. Pero lejos de que este tránsito se deba a un poder más laxo, más benevolente, más humano; Foucault es contundente al denunciar cómo el poder disciplinario se encarna en lo más profundo del cuerpo social, haciéndolo en lo más íntimo del sujeto: su subjetividad. No es la humanización del poder lo que le ha llevado a tener en estima a los hombres, para dejar de constreñirlos y conducirlos por medio de dolorosos castigos, sino que sus estrategias se han modificado hasta el punto de hacerlo irreconocible. De este modo, mientras que antes era fácilmente identificable el castigo que un desmembramiento público ejercía sobre un cuerpo, ahora se han desarrollado toda una serie de instituciones y disciplinas que lo ordenan, lo gestionan, lo dividen según su sexo, lo modelan, lo ejercitan, etc. El poder se ha racionalizado, dejando de estar fundamentado en términos jurídicos para valerse de toda una serie de preceptos normativos que condicionan y modifican nuestra conducta. Al margen de la ley, se trata de una “forma de poder que emerge

4 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 1978, 165.

5 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, 35.

6 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*, 163.

en nuestra vida cotidiana”⁷, donde el sujeto no está exclusivamente constreñido a los otros (el niño a los adultos, el alumno a los maestros, el trabajador a su superior, etc.), sino que lo está a su propia identidad, esto es, al ideal normativo al que se ha de adecuar. El sujeto depende de las prácticas institucionales, y de los saberes en los que éstas se fundamentan, de una forma pasiva; pero, en última instancia, en la medida en que así construye su individualidad, el yo también está implicado de forma activa, ya que, de ello depende su *ser*. Foucault ejemplifica de manera muy gráfica este hecho por medio del siguiente ejemplo:

En un trabajo consagrado al tratamiento moral de la locura, publicado en 1840, un psiquiatra francés, Louren, habla de la manera en que había tratado a uno de sus pacientes. Tratado, y por supuesto, como pueden imaginarse, curado. Una mañana colocó a Mr. A., su paciente, debajo de una ducha. Le hizo que volviera a contar con detalle su delirio. “Pero todo esto”, dijo el doctor, “no es nada más que locura. Prométame no creer en ello nunca más”. El paciente duda, después promete. “No es suficiente”, replica el doctor, “Vd. Ya me ha hecho promesas similares y no las ha mantenido”. Y abre la ducha fría sobre la cabeza del paciente. “¡Sí, sí! ¡Estoy loco!”, grita el paciente. Se para la ducha y se reanuda el interrogatorio. “Sí, reconozco que estoy loco”, repite el paciente. “Pero”, añade, “lo reconozco porque Vd. me fuerza a hacerlo”. Otra vez la ducha. “Vale, vale” dice Mr. A., “Lo admito. Estoy loco, y todo esto no era sino locura”.

Hacer que alguien que sufre una enfermedad mental reconozca que está loco es un procedimiento muy viejo en la terapia tradicional. En las obras de los siglos XVII y XVIII, se pueden encontrar muchos ejemplos de lo que se podría llamar terapias de verdad. Pero la técnica usada por Louren es totalmente diferente. Louren no está tratando de persuadir a su paciente de que sus ideas son falsas o irrazonables. Lo que sucede en la cabeza de Mr. A. es una cuestión totalmente indiferente para Louren. El doctor desea obtener un acto preciso, la afirmación explícita: “Estoy loco”. Desde que leí este pasaje de Louren, hace unos veinte años, tuve en mente el proyecto de analizar la forma y la historia de tan extraña práctica. Louren está satisfecho cuando, y sólo cuando, su paciente dice, “Estoy loco”, o: “Eso era locura”. El supuesto de Louren es que la locura como realidad desaparece cuando el paciente afirma la verdad y dice que está loco.⁸

Esta capacidad individualizante del poder parece que tiene la necesidad de que el sujeto participe activamente en el proceso de su constitución. Sin embargo, si bien es cierto que hasta que el paciente no pronuncia las mágicas palabras no hay curación alguna, ¿no se trata en el fondo del reconocimiento de una verdad establecida externamente, que podríamos llamar la Verdad?

7 FOUCAULT, Michel. *El sujeto y El poder*. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 7.

8 FOUCAULT, Michel. «Sexuality and Solitude». En *Ethics, Subjectivity and Truth*. The New Press, New York, 1997, 175.

Foucault relaciona directamente este singular ejercicio del poder con lo que llama “poder pastoral”. Su técnica se basa, entre otras cosas, en un código ético establecido que es llevado a cabo por un guía y que, por medio de su ejecución, proporciona al resto una salvación individual. Del mismo modo que ocurría en la situación de Louren con su paciente, el sujeto mantiene una dependencia paradójica con ciertas verdades impuestas y mediadas por una autoridad que se las revela, para así obtener con ella un determinado resultado: curación, salvación, etc. En este sentido, y debido al desarrollo de la sociedad disciplinaria, podemos “ver al Estado como una moderna matriz de individualización, o una nueva forma de poder pastoral” que, tras secularizarse, ha multiplicado sus “pastores” derivando en un poder inmanente encargado de salvaguardar la vida terrena en todos sus aspectos. Pero “el ejercicio del poder no es simplemente el relacionamiento entre “jugadores” individuales o colectivos”¹⁰. Es decir, no se trata, exclusivamente, de en qué situaciones somos conducidos o cuándo estamos en disposición para conducir a los otros, no hace referencia únicamente a la subordinación. El binomio dominantes-dominados implica que la concentración del poder se encuentra del lado de aquellos que tienen la potestad de dominar; eliminando toda posibilidad de respuesta por parte del dominado. En la relación de Louren con su paciente podemos identificar, sin temor a equivocarnos, que el primero ostenta una condición de superioridad con respecto al segundo. Sin embargo, esta no es la cuestión fundamental, la cuestión no es quién manda a toda costa, sino la forma en la que lo hace; y esta forma necesita la participación “activa” del paciente. Tal y como nos mostraba Foucault en su relato, no era suficiente para Louren que su paciente le prometiera no volver a creer nunca más en la realidad de sus delirios, no bastaba con que doblgara su voluntad, él mismo tenía que creer de forma “activa” la verdad a la que le instaba su psiquiatra. Por lo tanto, el poder que “ejerce” Louren sobre su paciente se basa en la producción de su acción, más que en la mera anulación de su voluntad. De hecho, la condición de posibilidad para que este poder exista, para que la verdad (“Estoy loco”) efectúe la liberación de una realidad como la locura, necesita que el propio paciente la incorpore, la haga suya de forma activa. En última instancia:

[...] lo que define una relación de poder es que este es un modo de acción que no opera directa o inmediatamente sobre los otros. En cambio el poder actúa sobre las acciones de los otros: una acción sobre otra acción, en aquellas acciones existentes o en aquellas que pueden generarse en el presente o en el futuro.¹¹

Este es el sentido específico en el que debemos relacionar al poder con la acción, no sólo en términos productivos, sino teniendo en consideración que más que actuar explícitamente coartando radicalmente la libertad, lo que hace es limitarla

9 FOUCAULT, Michel. *El sujeto y El poder*, 10.

10 FOUCAULT, Michel. *El sujeto y El poder*, 15.

11 FOUCAULT, Michel. *El sujeto y El poder*, 15.

y conducirla. Quizás sea esta la parte más negativa del pensamiento foucaultiano que nos lanza irremediadamente, casi exhaustos por el vértigo que entraña esta forma tan peculiar de ausencia de libertad, a preguntarnos si acaso no habría alguna posibilidad que permita al sujeto actuar; que le permita contestar a aquellas verdades que lo atan. Y, justamente, en la reciprocidad constitutiva que hay entre el sujeto y el poder es donde está la clave. Las relaciones de poder se retroalimentan, no son unidireccionales, el sujeto dominador no anula la posibilidad de réplica del dominado. En otras palabras, el propio poder es lo que posibilita la resistencia:

[...] el poder no puede ejercerse sobre otro más que en la medida en que le queda a este último la posibilidad de matarse, saltar por la ventana o de matar al otro.¹²

Si “gobernar [...] es estructurar el posible campo de acción de los otros”¹³, ¿no podría proporcionar un análisis de la agencia posibles formas de contra-gobierno? ¿no deberían ser tales formas prácticas de autogobierno? ¿de qué modo habría que articular el poder que ejercen sobre uno mismo con la capacidad de respuesta por parte del sujeto para que ésta sea efectiva?

Pero para contestar todas estas preguntas, ¿no sería acaso necesario interrogar eso que hemos llamado la Verdad, aquello que nos constituye pero contra lo que, al tiempo, tenemos necesidad de rebelarnos? En este momento, la práctica genealógica se inmiscuye en un proyecto de vital importancia. El conocimiento que ésta proporciona, lejos de perseguir el saber por el saber, tiene un objetivo ulterior en tanto en cuanto es capaz de revelarnos lo que somos. Por ello, eso que Foucault ha llamado “ontología crítica de nosotros mismos” y que encuentra su anclaje metodológico en la genealogía es lo que vamos a analizar en el siguiente apartado, en la medida en que se presupone como el método capaz de apuntar al corazón del presente para desdecirlo; para así dar lugar al paso que vaya desde el sujeto *sujetado*, a un sujeto *autopoético*.

2. Genealogía y crítica. ¿Qué soy, aquí y ahora, en este preciso momento de la historia?

El objetivo fundamental de este artículo es analizar el papel activo de un sujeto que está, constitutivamente, atravesado por prácticas de poder. Pero la realización de este proyecto requiere de un estudio del método genealógico. Ya que, en última instancia, sólo así podremos articular modos de agencia subjetiva. Una agencia que aparecía, cuanto menos, anulada en el apartado anterior. Pues bien, ¿de qué modo cierto saber histórico es capaz de instituir, en la práctica, un papel activo por parte del sujeto? Quizás no haya una forma más hermosa de responder a esta cuestión que iguale el modo con el que Nietzsche lo hizo en su día:

12 FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. Ediciones La Piqueta. Madrid, 1987, 126.

13 FOUCAULT, Michel. *El sujeto y El poder*, 16.

En el fondo el que convierte las cosas en oro es el que más mérito tiene de todos los tipos de ser humano que existen: me refiero a quien de lo mínimo y más despreciado es capaz de hacer algo lleno de valor e incluso de sacar oro. Solo este *enriquece*; los otros tan solo intercambian unas cosas por otras. Mi tarea es muy extraña esta vez: me he preguntado por lo que hasta ahora la humanidad ha odiado, temido, despreciado en mayor medida: —y a partir de eso precisamente he sacado yo mi «oro»...

¡Que al menos no se me eche en cara que haya incurrido en falsificación de moneda! O al contrario; eso es lo que *harán*. —¹⁴

La metáfora no puede ser más acertada. Como si de un alquimista se tratara, el genealogista dirige su mirada hacia lo más profundo de las cosas, busca en los saberes y las prácticas más superficiales sus verdades ocultas. Y, una vez que éstas alcanzan la superficie, imposibilitan que nuestra mirada sea la misma; nos es imposible percibir resto alguno de metal donde sólo vemos oro. Lo que estas verdades logran establecer son las condiciones que hacen posible el surgimiento de un objeto (de conocimiento, discursivo, etc.) tomándolo como acontecimiento en sí mismo. Aquello que en el apartado anterior llamábamos la emergencia (*Entstehung*), establece una perspectiva particular con respecto a los objetos culturales. Éstos, atravesados por entero por el curso histórico, no deben su nacimiento a necesidades causales, sino que más bien emergen fruto del azar y la contingencia. En este sentido, la emergencia sustituye la antigua consideración metafísica del origen, capaz de aglutinar el sentido de un determinado acontecimiento histórico al remitirlo a una serie de concatenaciones causales que lo explicaban por medio de su relación a un comienzo. Tomar los acontecimientos históricos como eventos en sí mismos, implica atender a su singularidad más pura, estableciéndose como punto de ruptura con respecto a su tradición más próxima. En cierto modo, la procedencia (*Herkunft*) pretende revertir este efecto al inscribir a los objetos históricos en una herencia determinada; sin embargo, la procedencia no cesa de amenazar “al frágil heredero”¹⁵. Por ello, lejos de concebirse como un procedimiento de unificación —o de racionalidad retrospectiva—¹⁶, la procedencia sabotea toda perspectiva totalizante tras encadenar su verdad a las luchas encarnizadas por el poder.

Como hemos visto en el apartado anterior, el sujeto se relaciona con el poder de un modo muy particular, que está caracterizado por la forma en la que éste último convierte al primero en objeto de su actividad. Y es sólo por medio de esta actividad como el sujeto se constituye como tal, por lo que el sujeto en sí mismo es producto del poder. Pues bien, en la medida en que la genealogía se

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia VI*. Trotta, Madrid, 2012, 167. Carta de Nietzsche a G. Brandes. 23 de Mayo de 1888.

¹⁵ FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogía, la historia», 13.

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales*, en *Obras Completas, volumen III: Obns de madurez I*. Tecnos, Madrid, 2014, 489.

encarga de desvelar las relaciones de poder subyacentes a los productos históricos, ¿no podría ésta ofrecernos un análisis de los modos de producción concretos del propio sujeto? Efectivamente, Foucault encuentra en el hacer genealógico el modo específico por medio del cual podemos aprehender el *ser* del sujeto o, lo que es lo mismo, las condiciones de posibilidad que lo han llevado a su nacimiento en un momento dado de la historia. En este sentido, Foucault le aplica al saber histórico un carácter ontológico. Sin embargo, ¿cómo se explicita exactamente esta manera tan particular de concebir a la “ciencia del ser”? En sentido estricto, dentro del pensamiento de Foucault, lo que es, es sólo aquello que se ha materializado a lo largo de la historia, aquellos dispositivos de poder-saber concretos. Por lo tanto, el estudio de sus condiciones de posibilidad nos permite dar fundamento ontológico a la realidad. El ser se caracteriza, pues, por su discontinuidad, contingencia y heterogeneidad. No es ni fijo, ni estable. Aquello que es real en un determinado momento de la historia puede desaparecer. Si aplicamos esta concepción del ser al propio sujeto, caemos en la cuenta de que la genealogía, en lugar de fundamentarlo o establecerlo sobre un suelo firme, hace tambalear su integridad al mostrar la precariedad de las condiciones de posibilidad de su emergencia. La actividad genealógica se establece aquí, entonces, como una estrategia efectiva capaz de luchar contra la objetivación que el poder ejerce sobre el propio sujeto:

Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el Yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo -de los comienzos innombrables que dejan esa sospecha de color, esta marca casi borrada que no sabía engañar a un ojo poco histórico; el análisis de la procedencia permite disociar al Yo y hacerle pulular, en los lugares y plazas de su síntesis vacía, mil sucesos perdidos hasta ahora.¹⁷

La genealogía se erige, pues, como la actividad crítica que, por medio de la pregunta por el ser del presente, tiene como objetivo cuestionar la consistencia de su origen, fundamento y persistencia inalterable en el tiempo. Por lo tanto, la ontología de nosotros mismos implica una desfundamentación del propio sujeto. Como vemos, la incursión del poder en la constitución del ser da lugar a la realización de una ontología eminentemente combativa, que basa su ejercicio en la rebelión contra el poder.

Este interés por la insurrección crítica es problematizado por Foucault en su famosa conferencia «¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)» (1978), donde el autor comienza constatando que existe un determinado momento en la historia en que la pregunta por el poder se traduce en la pregunta por el gobierno:

Cómo gobernar, creo que esa ha sido una de las cuestiones fundamentales de lo que ha pasado en el siglo XV o XVI. Cuestión fundamental a la cual ha respondido la multiplicación de todas las

17 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogía, la historia», 12.

artes de gobernar (...) y de todas las instituciones de gobierno, en el sentido amplio que tenía la palabra gobierno en esta época.¹⁸

Esta inquietud por el gobierno de los otros es la misma que existe en lo que hemos llamado anteriormente “poder pastoral”. Es decir, en aquel ejercicio del poder inmanente en las sociedades disciplinarias, donde, por medio de una verdad de la que dependía la individualización de los sujetos, se modificaba su conducta. Ahora bien, según Foucault, es imposible concebir la pregunta por las artes de gobierno teniendo en consideración únicamente cómo gobernar; ya que, pareja a ésta y como contrapartida a su dominio, nace la inquietud por cómo no ser gobernado. Existe, pues, en el envés del poder, una actitud que, en su objetivo por limitarlo, cuestionarlo o, al menos, desviarlo, trae a colación una serie de prácticas de desgobierno. Esta actitud que Foucault llama el “arte de la inservidumbre voluntaria” es la que identifica con la crítica. Por tanto, la actividad crítica que hace un momento relacionábamos con la genealogía se especifica aquí en una actividad que tiende a cuestionar un poder dado. ¿Hasta qué punto, a qué precio y de qué modo podemos, entonces, liberarnos de cierto sometimiento?

En una primera aproximación a esta cuestión, Foucault relaciona esta insumisión con el espíritu de la Ilustración. Para ello, Foucault toma el texto kantiano *Was ist Aufklärung?* Como sabemos, Kant publicó este texto como respuesta a la pregunta que un periódico alemán lanzaba a sus lectores, y en él constataba ciertas particularidades que la Ilustración tenía con respecto a la historia, por un lado, y a los sujetos, por otro. Con respecto a la historia, podemos decir que la Ilustración se constituye como una discontinuidad, como la ruptura que marca una diferencia radical con respecto a la época que la precede. Esto se debe, fundamentalmente, a que la Ilustración es percibida como aquello que establece ciertas condiciones idóneas para la realización de un proyecto que hasta entonces era impensable. En este sentido, la Ilustración se define en relación directa con su inacabamiento, es decir, por no haberse todavía realizado *de facto*. Su consecución dependerá, precisamente, de los sujetos que pertenecen a este horizonte histórico particular. De este modo, existe una retroalimentación paradójica entre el propio proyecto y los actores que forman parte del mismo, siendo éstos últimos a su vez “elementos y agentes del mismo proceso”.¹⁹ Asimismo, lo que el espíritu de la Ilustración encarna es la posibilidad de que los sujetos se liberen de ciertas imposiciones a las que parecen estar constreñidos. La salida de dicha situación es la que permite que los hombres se constituyan como sujetos autónomos, salidos de una “autoculpable minoría de edad”²⁰. Por lo tanto, lo que la Ilustración como fenómeno histórico conlleva es cierto *ethos*, cierta actitud de insumisión que se establece como condición de posibilidad para la libertad de los sujetos.

Ahora bien ¿de qué manera soluciona Kant la indeterminación de la realización de

18 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]», 6.

19 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?». En *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 7, 1993, 9.

20 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?», 8.

esta empresa? Kant responde a esta pregunta interrogando al propio conocimiento, es decir, estableciendo las condiciones de posibilidad en las que el uso de la propia razón es legítimo. La salida de la minoría de edad pasa por la delimitación de los usos correctos de la razón, por lo que la autonomía que la Ilustración prescribe a los sujetos no se entiende sin una delimitación que nos indique las situaciones en las que estamos capacitados para actuar. Por lo tanto, el coraje de saber de forma autónoma necesita de un conocimiento de aquellas condiciones en las que el sujeto puede reflexionar libremente. Kant establece esto en términos epistemológicos, o, dicho de otro modo, delimita el campo de acción cuando establece los límites del conocimiento. El uso de la razón será libre siempre y cuando no traspase sus límites. En tanto en cuanto, esta delimitación coarta la capacidad de acción del sujeto al remitirlo a una serie de preceptos epistemológicos, podemos concebirla también como una restricción antropológica. En definitiva, Kant justifica la crítica racionalmente cuando, para legitimar su capacidad para poner en cuestión ciertas normas y preceptos, lo hace dándole otro tipo de prescripciones. Sin embargo, ¿cómo podemos aceptar nosotros ahora, en este preciso instante de la historia, una crítica justificada racionalmente una vez que hemos desvelado las relaciones de poder que en ésta se inmiscuyen?

Esto es precisamente lo que Foucault plantea cuando concibe la historia del pensamiento del siglo XX como aquella que ha situado a la razón misma en el foco de sus críticas, como aquella que ha culpabilizado a la propia racionalidad de los abusos y excesos del poder. De este modo, la práctica crítica tiene en nuestros días que cambiar su objeto y convertirse en una problematización de la razón misma, de las verdades con las que trabaja y de las formas de pensamiento que de ella se derivan. Se trata, pues, de cuestionar por completo el armazón onto-epistémico que la sociedad occidental ha construido en torno a verdades determinadas y de las que se deriva el sujeto como uno de los objetos fundamentales del nexo verdad-poder. Foucault concibe este propósito dentro de la práctica genealógica que, en su proceder por medio de la emergencia y la procedencia, es la única capaz de señalarnos los límites constitutivos del sujeto para, tras mostrarnos la fragilidad de sus soportes, rebasarlos:

La detección de la aceptabilidad de un sistema es indisoluble de la detección de lo que lo hacía difícil de aceptar: su arbitrariedad en términos de conocimiento, su violencia en términos de poder, en suma, su energía. De ahí que sea necesario tomar en consideración esta estructura para seguir mejor sus artificios.²¹

En otras palabras, la crítica nace en el campo abonado por la genealogía que, al desvelar las relaciones de poder intrínsecas en los fenómenos culturales, nos permite concebir aquello que pensamos hoy como aquello que mañana podría ser de otro modo. En este sentido, el hacer crítico foucaultiano se legitima a sí

21 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]», 15.

mismo, sin la necesidad de razones que fundamenten su práctica. De hecho, era Kant quien cercenaba el *ethos* ilustrado cuando lo reducía a ciertas prescripciones antro-po-epistémicas que dibujaban su contorno. Por lo tanto, el sujeto crítico es tal porque él mismo se atribuye ese derecho.

Pero, ¿cómo articula Foucault esta puesta en riesgo de lo que existe por medio de la genealogía con una actitud crítica fundamentada en el desgobierno? Va a ser desde el “sí mismo”, desde la propia encarnación que el sujeto hace de las normas, el lugar desde el que Foucault relacione esta disconformidad con lo dado con la ética y la virtud. Veremos en el siguiente apartado la manera en la que este vínculo se hace explícito.

3. Agencia y virtud. Un encuentro entre Nietzsche, Foucault y Butler

Como hemos dicho anteriormente, la tarea que Foucault asimila a la crítica nada o poco tiene que ver con el establecimiento de unas normas de conducta que delimiten el campo de acción, sino que, más bien al contrario, ésta nacerá allí donde la resistencia a tales normas preestablecidas nos conduzca a un terreno aún por descubrir. Este terreno de exploración y experimentación es el ámbito de la ética. Establecido como aquel lugar desde el que podamos problematizar el modo por medio del cual nos transformamos a nosotros mismos en una forma de contrapoder. Para ello, la ontología crítica de nosotros mismos se establece como el paso previo necesario.

No obstante, ¿descansa acaso esta actividad en una libertad originaria que nos conduce a una anarquía radical? ¿Hasta qué punto es el sujeto ético libre para autodeterminarse y, así, crearse en su resistencia normativa? O, dicho de otro modo, ¿cómo se origina aquí la agencia del sujeto sujetado por el poder?

Para responder a algunas de estas preguntas resulta especialmente clarificadora la lectura que Butler hace del texto dedicado por Foucault a la crítica. Quizás sea su arraigo al pensamiento *queer*, o el carácter propiamente feminista de sus obras, lo que le lleve a plantear la cuestión de la crítica en relación con la pregunta por cuáles son los sujetos que cuentan como tal y cuáles son aquellos que, precisamente por no adecuarse a lo normativo, son arrojados fuera del campo de lo que existe. Como vemos la actividad crítica trae consigo, en este sentido, una apuesta fuertemente política que se basa en la visibilización de los sujetos marginados para instarnos a pensar de otro modo. En realidad, esto no es más que una actualización de aquello que Foucault ya había puesto de relieve cuando trató de dar voz tanto a los sujetos silenciados, como a los saberes subyugados. Por lo tanto, lo que aquí pretende la actividad intelectual es desvincularse de la dicotomía tradicional teoría-praxis, promoviendo un tipo de pensamiento que, en su indagación por el pasado, incida directamente sobre la realidad, abriendo la posibilidad del pensamiento otro:

¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde

se puede, el extravío del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando o reflexionando.²²

Foucault emprende esta tarea en el segundo volumen de su *Historia de la Sexualidad*, obra que fue publicada tras pasar casi diez años de la publicación de su primer volumen. El motivo: un giro radical con respecto a la temática iniciada en aquella primera entrega. Así, si en el primero se había dedicado a documentar el nacimiento y el desarrollo de la sexualidad como el dispositivo recubierto por prácticas y discursos varios, en el segundo quería centrar su atención en la relación particular que el sujeto mantiene con la verdad. Es decir, en el modo específico por el que se constituyen los sujetos de deseo. Este giro subjetivo del pensamiento de Foucault ya se había percibido en algunas obras anteriores en las que, incluso, se explicita sin reparo²³; no obstante, a partir de ahora se desarrolla en su total integridad. Y se va a hacer, eminentemente, desde el punto de vista de las formas de subjetivación, del modo particular que tiene el sujeto de hacerse a sí mismo a través de aquellos preceptos y normas desarrolladas en el ámbito moral.

Casi de una manera inmediata, Foucault cae en la cuenta de que, tradicionalmente, la moral ha tomado a la sexualidad como dominio de fiscalización, es decir, como la tierra fértil donde pueden germinar múltiples códigos de conducta. Hay como una especie de insistencia por parte de la ética en adueñarse del terreno de la sexualidad, entendiéndola como el lugar privilegiado desde el que poder conducir al hombre. Sin embargo, la moralidad encuentra su razón de ser en el encarnizamiento que el propio sujeto hace de sus normas. Al igual que ocurría cuando definíamos la ontología, que sólo existe aquello que *de facto* se ha cristalizado en la historia, de un modo similar podemos entender aquí la normatividad; esto es, como aquello que sólo existe en la forma de incorporación por parte de un sujeto. A este respecto, podemos encontrar aquellas normas o preceptos que requieren la “pasividad” del sujeto que las acepta (como era el caso del paciente de Louren), o por otro lado, aquellas que, en su incorporación, den lugar a modos de ser propios y singulares. Foucault descubre, pues, a la moral como el punto de anclaje de una serie de técnicas en las que el sí mismo se constituye como sujeto moral; siendo capaz de conformarse de manera autónoma por medio del encarnizamiento de un determinado marco normativo. Esto es lo que se conoce como “artes de existencia”:

Estas “artes de existencia”, estas “técnicas de sí” sin duda han perdido una parte de su importancia y de su autonomía, una vez integradas, con el cristianismo, al ejercicio de un poder pastoral y más tarde a prácticas de tipo educativo, médico o psicológico. No por ello es menos cierto que sería necesario hacer o retomar la larga historia de

22 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. Biblioteca Nueva. Madrid, 2012, 14.

23 FOUCAULT, Michel. *El sujeto y El poder*, 3.

estas estéticas de la existencia y de estas tecnologías de sí.²⁴

Esto significa que una historia de los modos según los cuales el sujeto habita de forma no prescriptiva ciertas normas puede ayudarnos a resolver los interrogantes que hace un momento planteábamos con respecto a la manera por medio de la cual la crítica actúa. Como Butler advierte, no es que los sujetos se preparen para encajar con el molde que el precepto expone²⁵, sino que el propio sujeto se forma a sí mismo durante el proceso en el que encarna ciertos marcos de conducta. Por lo tanto, lo que la crítica va a desbaratar son aquellas incorporaciones en las que la normatividad aparece bajo el suelo de lo prestablecido. Eso que con Nietzsche llamábamos racionalidad retrospectiva es lo que “forcluye” la crítica y clausura el campo del ser posible. Nos movemos, entonces, aquí en un terreno no prescriptivo que, en términos nietzscheanos, se situaría más allá del bien y del mal. Es por ello por lo que Butler encuentra en Foucault una herramienta útil con la que pensar el problema de las identidades no normativas.

Sorprendentemente, Foucault relaciona la práctica crítica con la virtud, como si, a diferencia de gran parte de nuestra tradición filosófica, ésta consistiera en una insurrección a lo dado, en un no conformarse con el *statu quo*, que tiene como piedra angular “la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, políticas de la verdad”²⁶. Por lo tanto, lo que Foucault busca son nuevos modos de vida, nuevas formas de existencia que pongan en jaque al orden prestablecido. La crítica no sería, pues, una actividad teórica, sino eminentemente práctica y, por consiguiente, activa. Una actividad que requiere de una pérdida de sí, siendo ésta, a su vez, una práctica virtuosa. En la medida en que Foucault apenas explicita el sentido que la virtud como práctica crítica tiene en su texto, vamos a recurrir a Nietzsche para aclarar esta cuestión. Gesto que nos parece legítimo si tenemos en cuenta el marcado carácter nietzscheano que tiene el pensamiento del pensador francés.

Pues bien, no satisfechos con la sorpresa que nos proporcionaba la relación que en Foucault mantenía la crítica con la virtud, nos encontramos con que en el prólogo de *Aurora*, refiriéndose Nietzsche a su propia obra, podemos leer lo siguiente:

En efecto, presenta una contradicción sin que eso le asuste: en él se le retira la confianza a la moral —pero, ¿por qué? ¿Por moralidad!
O ¿cómo habríamos de llamar, si no, a lo que en él —en nosotros— ocurre, ya que si, por nosotros fuera, preferiríamos emplear palabras más modestas?²⁷

Si tenemos en cuenta que dicha obra lleva por subtítulo *Meditaciones contra los prejuicios morales*, el asombro es casi todavía mayor. Pero la íntima conexión que,

24 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*, 17.

25 BUTLER, Judith. «What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue». En D. Ingram (ed.) *The Political: Readings in Continental Philosophy*. Blackwell Publishers, Massachusetts-Oxford, 2002, 217.

26 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]», 8.

27 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora. Pensamientos acerca de los prejuicios morales*, 487.

a simple vista, mantienen ambas posturas parece indicarnos que la moral no es sólo aquello que siempre hemos interpretado desde un punto de vista platónico-cristiano, sino que hay también otro tipo de moralidad, otra forma de la virtud que no es acrítica. Ésta es para Nietzsche la virtud renacentista²⁸, aquella que representa un enfrentamiento radical con la virtud propiamente cristiana, y que está caracterizada por su vínculo con la acción. Como sabemos, Nietzsche agota todos sus esfuerzos teóricos en llevar a cabo una crítica acérrima a la moral, pero eso no excluye que, curiosamente, fundamente su proyecto de la transvaloración también en términos morales. Así, cuando en la *Genealogía de la moral* hace una historia del origen de los modos de valoración cristianos, identifica a la casta sacerdotal, a aquellos que se mantienen “apartados de la acción”²⁹, como los que, con su veneración a Ideales extraterrenales, cercenaron la creatividad del hombre fuerte. A la contra, los “hombres cabales, llenos de fuerza y, por lo tanto, *necesariamente* activos”³⁰, son aquellos que no temen salir del rebaño para instaurar una nueva perspectiva sobre la vida que dé lugar a una transvaloración moral. Asimismo, este nuevo marco de valoración pasa también por una concepción de la crítica como el encarnizamiento de nuevas verdades. De hecho, el propio Nietzsche escenifica este proceso cuando, en la obra anteriormente citada, lo que desarrolla es una ficción³¹ que pretende incidir directamente en nuestra realidad más próxima, demostrando así cómo la genealogía es capaz de actuar sobre el presente. Como sabemos, la rebelión de los esclavos no es entendida por Nietzsche como un acontecimiento histórico, sino nada más que una estrategia que parodia el modo por el cual la concepción metafísica del origen se ha instituido en el pensamiento occidental. No obstante, quizás sea *Ecce Homo* una de las obras que mejor representa este propósito. En ella, Nietzsche, en el gesto propio de un *parresíasta*, se ofrece a sus lectores como el hombre antitético al cristiano. Así, cuando en el capítulo “Por qué soy yo un destino” presenta a Zaratustra como el primer inmoralista, afirma lo siguiente:

[...] la historia toda es, de hecho, la refutación experimental del principio del así denominado “orden moral del mundo”— : más importante es el hecho de que Zaratustra sea más veraz que ningún otro pensador. Su doctrina y sólo ella tiene a la veracidad por la más alta de todas las virtudes — esto significa la antítesis de la cobardía del “idealista”, quien, ante la realidad, opta por la huida. Zaratustra posee más coraje en su cuerpo que todos los demás pensadores juntos.

28 FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics». En FOUCAULT, Michel. *Ethics, Subjectivity and Truth*. The New Press. New York, 1997, 278. En esta entrevista, Foucault identifica la *epimeleia beautiful* que se desarrolla en el Renacimiento como un ejemplo de resistencia contra el poder pastoral.

29 NIETZSCHE, Friedrich. *La Genealogía de la Moral*. En *Obras Completas, IV: Escritos de madurez II*. Tecnos. Madrid, 2016, 466.

30 NIETZSCHE, Friedrich. *La Genealogía de la Moral*, 471.

31 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]», 16. Foucault relaciona aquí de manera explícita a la crítica con la ficción.

Decir la verdad y disparar bien con el arco, ésta es la virtud persa. — ¿Se me comprende?... La autosuperación de la moral por veracidad, la autosuperación del moralista en su antítesis — en mí — esto es lo que significa en mi boca el nombre de Zaratustra.³²

La autosuperación de la moralidad —¡por moralidad!— necesita de otro tipo de virtud, una que, con el coraje suficiente de cuestionar lo dado, nos permita incorporar nuevas verdades. Una virtud sin moralina³³ que nos insta a abandonar el confort que nos proporcionan las fundamentaciones preestablecidas. En esto consiste propiamente, para Nietzsche, la acción: en la encarnación de nuevas formas de valoración.

En esta misma línea se desarrolla la filosofía ética foucaultiana, cuando, al concebir la virtud como el lugar comprometido con la formación del sujeto, problematiza la moral como el ámbito del que brota la capacidad que nos permite hacernos a nosotros mismos. El sujeto emerge allí donde se hace sí mismo al tiempo que es desecho por las normas. Foucault argumenta este planteamiento cuando señala las notables diferencias que existen entre la moral de la antigüedad y la moral cristiana. Lejos de que esta diferencia fundamental resida en la prohibición, —coercitiva la primera, flexible la segunda— Foucault constata cómo, en lo esencial, ambas comparten prescripciones muy similares. Por ejemplo, existe una patente continuidad entre la norma que prescribe la austeridad sexual tanto en la antigüedad grecolatina, como en la tradición cristiana. Sin embargo, lo relevante es la interpretación que cada época ha hecho de ellas, cómo y desde qué lugar se ha concebido al sujeto como aquel que lleva a cabo una determinada conducta moral. Podemos decir que lo particular de este análisis está en su carácter eminentemente práctico, al no atender tanto al código, ni a cómo éste, o bajo qué formas, prescribe una serie de conductas, sino a cómo éstas son encarnizadas por los propios sujetos, de qué manera las desarrollan y qué papel cumple el propio individuo en este proceso. Se trataría, entonces, de una medición de fuerzas entre el código y los sujetos que lo incorporan, algo que, traduciéndolo a la terminología que hemos utilizado en puntos anteriores, podría verse como el enfrentamiento entre un poder que se aplica externamente al sujeto y un poder que emerge del propio sujeto. Como sabemos, la imbricación ente ambos tipos de “poder” es paradójica, por lo que, al constituirse ambos en su relación mutua, no podemos entenderlos como dos instancias separadas que resuelven su conflicto en una síntesis dialéctica. Es por esto por lo que Foucault se apresura en señalar las diferencias que hay entre “código moral”, por un lado, y “moral”³⁴, por otro. Mientras que el primero hace referencia al conjunto prescriptivo de reglas y valores dentro de una doctrina,

32 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. En *Obras Completas, IV: Escritos de madurez II*. Tecnos. Madrid, 2016, 854.

33 NIETZSCHE, Friedrich. *El Anticristo*. En *Obras Completas, IV: Escritos de madurez II*. Tecnos, Madrid, 2016, 706. También en *Ecce Homo*, 796, vuelve a ejemplificar esta virtud libre de moralina con la virtud al estilo del Renacimiento.

34 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*, 32.

generalmente coherente e institucionalizada formalmente en la sociedad, la segunda apunta directamente a la actividad del sujeto, al considerar propiamente las acciones que se derivan de un código dado, en función de su adecuación o disconformidad. Por lo tanto, la moral aquí es lo que antes llamábamos las “formas de subjetivación”, esto es, la manera particular por la que un sujeto se hace a sí mismo al tiempo que modifica su conducta. Foucault considera que será la preponderancia del código o de la moral, entendida ésta como prácticas del sí mismo, lo que le dé “determinación a la sustancia ética”³⁵. Es decir, en esencia, la ética no se explicita sin la actividad del sujeto que se pretende ético. Ya sea al modo de la obediencia del código, o de la transformación de sí por medio de la incorporación normativa, la ética es definida en tanto que actividad realizada *de facto* por un sujeto. Como se puede intuir, la apuesta de Foucault, y así su establecimiento de la ética como el lugar específico para la resistencia, estará del lado de las morales orientadas a la transformación de sí. Sin embargo, no debemos tomar esto como la defensa de una moral “auténtica” frente a una caduca y nociva para la libertad, sino que su problematización de la moral, su reinterpretación de ésta en términos activos y en tanto que formas de subjetivación, es ya una actualización de lo que tradicionalmente se ha entendido siempre por moral. No se trata, pues, de la apuesta por una moral “verdadera”, sino de revelar cómo en la moral, sean cuales sean los códigos que ésta prescribe, participa siempre el sujeto cuando incorpora lo que le es ajeno. Como decíamos antes, Foucault evita los juicios de valor, su perspectiva se sitúa más allá del bien y del mal, en eso consiste, precisamente, la virtud en términos reales. De ahí que encontremos puntos de conexión fuertes entre el planteamiento de Foucault y el de Nietzsche, ya que ambos consideran que incluso la rebelión frente a determinados códigos morales es susceptible de ser considerada en términos morales.

Lo que Foucault encuentra de característico en la ética es que entraña una forma de reflexividad en la que el sujeto se hace consciente de sí mismo, al tiempo que se constituye como sujeto moral; prescindiendo de la obediencia ciega a un determinado marco normativo. Foucault llega a esta conclusión tras constatar la exigencia de veracidad que los individuos tienen en nuestra sociedad. A fin de cuentas, ese era el imperativo implícito que encontrábamos en el caso de Louren y su paciente. Ahora bien, desplazar el análisis de las condiciones formales que establecen la veracidad de un enunciado, a las diferentes formas que adopta la obligación de verdad a lo largo de la historia³⁶, significa, en primer lugar, que la verdad no es algo aséptico, ni desvinculado de la historicidad y, en segundo lugar, que la verdad tiene un valor. Como decíamos en apartados anteriores, la verdad necesita del poder. Pero puede que sea una nueva interpretación de la verdad la que devuelva la agencia al sujeto.

35 FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*, 33.

36 FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*, 132.

Por ello, es capital analizar la forma en la que los individuos se vinculan con su propia verdad. Según Foucault, existe una manera en la que los sujetos se constituyen como detentores de verdad, que escapa a la perspectiva meramente epistemológica. De acuerdo con esta última, el conocimiento se define en términos estrictamente formales, es decir, sin que el sujeto experimente transformación alguna. De hecho, el acceso a la verdad es garantizado por medio de un sujeto que ya está constituido con anterioridad al propio acto cognoscitivo. Sin embargo, en el primer apartado de este artículo, hemos desarrollado otro tipo de veridicción que implica, compromete y conforma al sujeto, al individualizarlo cuando dice la verdad. Una verdad interior y oculta que sólo puede salir a la luz bajo la mirada atenta del “pastor”. No obstante, según hemos señalado con Nietzsche y Foucault, es posible que el sujeto se implique activamente en el proceso de subjetivación, imprimiendo un estilo particular al encarnizamiento normativo. El sujeto se comprometerá también aquí con la verdad, pero en un sentido diferente. Puesto que ya no necesita obedecer para desvelar su verdad. Transitamos, pues, de las formas de gobierno —de la dirección de conductas—, al experimento que hacemos de nosotros mismos en el “arte de la inservidumbre voluntaria”.

Así, según las formas *aleiúrgicas*³⁷ de la verdad, el saber tendría un carácter *ethopoietico*³⁸. En otras palabras, el sujeto no podrá llegar a la verdad sino es a través de cierta ascesis o actividad que lo transforme espiritualmente. Entre los modos de veridicción que Foucault identifica en la antigüedad, destaca la *parrhesía* como la actividad que —sin ser técnica ni oficio, sino actitud virtuosa que compromete al *ethos*³⁹— dice la verdad sin enmascararla. En este hablar franco, el sujeto se implica a sí mismo y se compromete con la verdad hasta sus últimas consecuencias. Por ello, la franqueza del *parresiasta* comporta cierto riesgo, tanto para aquel que habla, como para aquel que lo escucha, ya que no siempre se está preparado para conocer una verdad sin medida. Según Foucault, se trata de una verdad con el riesgo de la violencia.⁴⁰

Quizás por esto, Foucault ejemplifica la actitud *parresiástica* con Sócrates, por ser su vida y su muerte las que ilustran de manera ejemplar los peligros del hablar franco. Es también en la filosofía socrático-platónica donde Foucault encuentra dos posibles interpretaciones del principio “ocúpate de ti mismo”. La diferencia fundamental entre ambas radica en la doble significación del “sí mismo”, pudiendo ser entendido como alma (*psyché*) o como vida (*bíos*). En el caso del cuidado del alma, el “cuidado de sí” deriva en un “conocimiento de sí”, donde el alma se disocia del cuerpo en términos ontológicos. Sólo un alma depurada y consciente de sí misma estará en disposición de alcanzar el conocimiento verdadero. He

37 “ (...) procedimiento ritual para manifestar *alethes*, lo que es verdadero”. FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Siglo XXI. Buenos Aires, 2014, 49.

38 FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*, 77.

39 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Siglo XXI. Buenos Aires, 2010, 41.

40 FOUCAULT, Michel. *El conaje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 30.

aquí el germen del racionalismo y de la relación epistemológica del sujeto con la verdad que describíamos hace un momento. No obstante, uno puede ocuparse de sí mismo en el orden de la vida (*bíos*), atendiendo así a nuestro modo de ser y de hacer. Cuando nos ocupamos de nosotros mismos en este sentido lo que queremos es imprimir en nuestra vida cierta forma de conducirnos, un modo particular de conducta; siendo la propia vida la prueba experimental de un modo de decir veraz. Se trata del experimento que hacemos de nosotros mismos⁴¹, para ver hasta qué punto nuestro modo de vida refleja la verdad de lo que decimos. Estamos ante una interpretación de la verdad en tanto en cuanto se incorpora a la vida subjetiva. En definitiva, Foucault continua la estela nietzscheana, donde vida y verdad son indisolubles.

Es aquí cuando Foucault encontrará en los cínicos el ejemplo histórico que nos permite plantear nuevas formas de subjetivación. Y es que, los cínicos son los que ponen verdaderamente en práctica los preceptos teóricos que ya estaban en muchas doctrinas filosóficas de la época. Sólo ellos consiguieron hacer visible la verdad a través de su cuerpo⁴² y su estilo de vida. No existiendo, pues, disociación alguna entre sujeto y objeto de conocimiento, tomándose a sí mismos como tubos de ensayo:

El cuerpo mismo de la verdad se vuelve visible, y risible, en cierto estilo de vida. La vida como presencia inmediata, clamorosa y salvaje de la verdad: eso es lo que se manifiesta en el cinismo. E incluso: la vida como disciplina, como ascesis y despojamiento de la vida. La verdadera vida como vida de verdad. (...) En el núcleo del cinismo está esa actitud, ejercer en y por la propia vida el escándalo de la verdad. Y por eso tenemos con él, me parece, un punto bastante notable y que merece un poco de atención, si se pretende hacer la historia de la verdad y la historia de las relaciones de la verdad y el sujeto.⁴³

El cínico se erige como el crítico práctico de la cultura, sin doctrina, ni teoría. Sin embargo, la relación que la filosofía mantiene con el cinismo es del todo ambigua. A pesar de que toda la filosofía tiende a reconocerse en él, en la medida en que se llevan al límite los preceptos encarnados, los cínicos son vistos como la deformación caricaturesca del auténtico filósofo; el cinismo fue percibido como la banalidad de la filosofía, pero su banalidad escandalosa.⁴⁴ Pero, lejos de que esta sea una cuestión baladí, su importancia es capital. Precisamente porque refleja cómo, al plantear —y encarnar— el tema filosófico por excelencia de la vida

41 “ (...) he aquí donde se ha hecho el primer ensayo (*versuch*) para responder experimentalmente a esa pregunta: ¿hasta qué punto tolera la verdad ser incorporada (*Einverleibung*)? —He aquí la pregunta, he aquí el experimento”. NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia jovial*. En *Nietzsche I*, Biblioteca Grandes Pensadores. Gredos. Madrid, 2012, 429.

42 NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia jovial*, 345. Aquí Nietzsche vuelve a destacar la necesidad de hacerse cuerpo (*einzuverleiben*) con el saber.

43 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 187.

44 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 244.

verdadera, invierte su sentido; afirmando la necesidad de adoptar una vida otra. En definitiva, de lo que se trata es de encarnar las normas, llevándolas al límite, para, así, cuestionarlas y transformarlas, en un deseo por alcanzar un mundo otro. Se reproduce aquí el *ethos* combativo que atribuíamos a la Ilustración. La verdad tiene, entonces, un carácter profundamente agonístico. Algo que Foucault ya vinculaba a la *parrhesía* socrática, cuando constataba que había otra relación ética con la verdad, que no era la de la purificación del alma —aquella que estaría presente en el “conocimiento de sí”—, y que adoptaba la forma del combate, la forma del coraje, de la resolución, de la resistencia.⁴⁵ En definitiva, añadiríamos nosotros, la forma de la crítica. Esta lucha contra las convenciones sociales sería la que cínico abandera cuando encarna valores nuevos, cuando hace insoportable los antiguos y revela, por medio de su vida verdadera, las incongruencias de las vidas ajenas. La agencia emerge aquí, al igual que ocurría en Nietzsche, por medio del eterno enfrentamiento entre las verdades otras —los preceptos y normatividades sociales— y la forma en la que el sujeto las encarniza. Por eso Zaratustra no optaba, como los idealistas, por la huida, sino que poseía el coraje para decir —y hacer— la verdad: *Zarathustra der Wahrsager, Zarathustra der Wahrlacher*⁴⁶, sentencia Nietzsche, es decir, el que *actúa* —y ríe— cuando dice la verdad. Tener coraje para la verdad significa, pues, tener valentía para la acción.

Se nos emplaza, por tanto, a una tarea filosófica de vital importancia: cuidar de nosotros mismos para conformar así una subjetividad a la contra del poder, un estilo de vida resistente capaz de invertir de las relaciones de poder establecidas. De manera que, en consonancia con el *ethos* ilustrado, la *parrhesía*, en cuanto hablar franco, tiene su anclaje en una coyuntura particular. Circunstancia histórica determinada que, si recordamos lo que decíamos al comienzo, delimita un armazón onto-epistémico específico y precario. La verdad franca apunta, entonces, directamente al corazón del presente, pero, en compromiso con un futuro otro e indeterminado. De ahí que la alteridad sea condición necesaria para la verdad. “La verdad nunca es lo mismo”⁴⁷, nos dice Foucault. O, dicho de otro modo, lo que conocemos como realidad —y con ella la verdad— es posible gracias a la demarcación histórica y eventual de ciertos límites exteriores que determinan y constituyen lo que es susceptible de ser conocido o experimentado; esto es, el campo de lo que existe. Así es como se define la normalidad, la penalidad o la sexualidad. Foucault nos insta a asomarnos a ese abismo, a encarnarnos con los límites, pero no como algo reprimido, alienado o silenciado, sino como elementos plenamente positivos y producidos.⁴⁸ La particular “ciencia del ser” de Foucault, no sólo se especifica en su materialización histórica, sino también en el juego

45 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 141.

46 NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. En *Nietzsche I*. Gredos. Madrid, 2012, 17.

47 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 350.

48 FORTANET, Joaquín. *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y deserción*. Prensas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza, 2010, 92.

que mantiene con su envés, con su alteridad constitutiva. Asimismo, una vez que la verdad pierde su consistencia y se diluye en su alteridad, la diferencia entre ficción y verdad se debilita. Como dice Eugenio Trías: “La intención de Foucault es trocar ese disfraz carnavalesco que permita proseguir el festival de la sabiduría con espíritu lúdico.”⁴⁹ Al igual que Zaratustra, ya no podemos decir la verdad con una seriedad solemne.

Por ello, una vez que tanteemos los márgenes, estaremos en disposición de habitar esa otredad aún desconocida, rearticulando el espacio de lo posible, reconfigurando sus límites. El reverso de la verdad —y del poder— es el acicate de la crítica, de esta actitud virtuosa siempre a la contra, como seno en el que emerge la agencia subjetiva:

Y esa práctica de la verdad que caracteriza la vida cínica no tiene por meta decir y mostrar simplemente lo que es el mundo en su verdad. Su meta, y su meta final, es mostrar que el mundo sólo podrá alcanzar su verdad, sólo podrá transfigurarse y convertirse en otro para alcanzar lo que él es en su verdad, a costa de un cambio, una alteración completa, el cambio y la alteración completa en la relación que uno tiene consigo. Y en ese retorno de sí a sí, en ese cuidado de sí, se encuentra el principio del pasaje a ese mundo otro prometido por el cinismo.⁵⁰

Asimismo, el canto a la alteridad del pensamiento foucaultiano, impide cualquier interpretación del cuidado de sí en términos puramente individualistas. El compromiso cínico con el mundo otro se dirige a toda la humanidad, se entrega a los demás como el ejemplo que, en su encarnizamiento de los preceptos culturales, los hace insostenibles. Como dice Butler, nos deshacemos los unos a los otros⁵¹, nunca llegamos a poseernos del todo porque eso que llamamos “yo” siempre permanece extático, *en y para* los otros. Hacerse cargo de uno mismo es, entonces, negociar las condiciones de posibilidad que determinan lo que somos, para así abandonar lo que fuimos y alcanzar una vida diferente. Esta imbricación del proyecto ético en la trama social que nos sostiene apunta hacia una politización de la ética o del cuidado de sí. El campo donde se establece la lucha contra el poder es el de la existencia; es *en y a partir* de uno mismo donde la resistencia se despliega. Estamos, pues, ante una ética eminentemente pública y extática, alejada de un repliegue a lo privado. De hecho, la interpelación *parresíastica* del cínico al mundo, y con ella a los demás, nunca es en términos estrictamente políticos. No existe una preocupación por los ciudadanos, sus derechos o sus deberes, sino que los cambios que se persiguen son de orden moral y hacen referencia a los modos de vida. Politización, por tanto, de la propia vida y, con ella, de la experiencia que el sujeto hace de sí mismo. Carácter peculiar, sin lugar a dudas, del sentido que aquí se le da a la política. Algo que nos recuerda mucho a la desvaloración

49 TRÍAS, Eugenio. *Filosofía y Carnaval. Y otros textos afines*. Anagrama. Barcelona, 1984, 44.

50 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, 326.

51 BUTLER, Judith. *Deshacer el género*. Paidós. Barcelona, 2006, 38.

que Nietzsche hacía del concepto tradicional de ésta, cuando la comparaba con la lucha entre la verdad y la mentira —lo que en Foucault sería las ‘políticas de la verdad’—; sentenciando que sólo tras él, por ser quien trae la superficie los intereses ocultos de los juegos de verdad, existiría en la Tierra la *gran política*.⁵² La virtud, entonces, entendida como el envés de la obediencia, captura a la vida misma como el material plástico con el que podemos crear una obra de arte, en la que pongamos en práctica nuestra libertad. Praxis, por otro lado, radicalmente indeterminada, puesto que encuentra su lugar en el experimento que hacemos de nuestra propia vida, más allá de todo de juicio de valor, de toda fundamentación transcendental. Por ello, la nulidad del poder no deja de ser una quimera. Sólo podemos pensar la agencia allí donde la lógica del poder opera, para contrarrestar su juego con el mínimo posible de dominación⁵³. En efecto, la libertad es un estadio que siempre está por conquistar. Sólo así podremos atribuir capacidad de acción al sujeto, actividad que establece el tránsito que va desde el sujeto *sujetado*, al sujeto *autopoietico*. Puede que el cuestionamiento de los juegos de verdad establecidos traiga consigo una insatisfacción inherente. Andaremos a tientas, sin saber a qué atenernos. Pero, como Butler afirma, preguntarnos por los motivos que llevan al mundo a ser un lugar más habitable no es una cuestión ni baladí, ni sólo para filósofos⁵⁴. Por ello, si algo de esperanzador y positivo tiene esta suspensión de las certezas ontológicas y transcendentales es que, quizás, algún día podamos *ficcionar* un mundo otro más habitable para aquellas identidades constituidas en el envés de lo normal.

52 NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, 704.

53 FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*, 138.

54 BUTLER, Judith. *Des hacer el género*, 4.

4. Bibliografía

- BUTLER, Judith. «What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue». En INGRAM, David (ed.). *The Political: Readings in Continental Philosophy*. Black-well Publishers, Massachusetts-Oxford, 2002.
- BUTLER, Judith. *Deshacer el género*. Trad. Patricia Soley-Beltrán. Paidós, Barcelona, 2006.
- FORTANET, Joaquín. *Foucault y Rorty: Presente, resistencia y desertión*. Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI. Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *El sujeto y El poder*. Trad. Santiago Carassale y Angélica Vitale. Edición electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 1978.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la Sexualidad II. El uso de los placeres*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. Ediciones La Piqueta, Madrid, 1987.
- FOUCAULT, Michel. «Sexuality and Solitude». En *Ethics, Subjectivity and Truth*. The New Press, New York, 1997.
- FOUCAULT, Michel. «On the genealogy of ethics». En *Ethics, Subjectivity and Truth*. The New Press, New York, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la Ilustración?». Trad. Antonio Campillo. En *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 7, 1993.
- FOUCAULT, Michel. «¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]». Trad. Javier de la Higuera. En *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 11, 1995.
- FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogía, la historia». En FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1979.

- LARRAURI, Maite. *Anarqueología. Teoría de la verdad en Michel Foucault*. Episteme, Valencia, 1999.
- LEMM, Vanessa. *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2013.
- LEMM, Vanessa. «The embodiment of truth and the politics of community: Foucault and the cynics» En LEMM, Vanessa y VATTER, Miguel (eds.). *The Government of Life. Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*. Fordham University Press, Nueva York, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Completas, volumen III: Obras de madurez I*. Trad. Manuel Barrios. Tecnos, Madrid, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Completas, volumen IV: Escritos de madurez II*. Trad. Joan Llinares. Tecnos, Madrid, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La ciencia jovial*. En *Nietzsche I*, Biblioteca Grandes Pensadores. Gredos, Madrid, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. En *Nietzsche I*, Biblioteca Grandes Pensadores. Gredos, Madrid, 2012.
- TRÍAS, Eugenio. *Filosofía y Carnaval. Y otros textos afines*. Anagrama, Barcelona, 1984.

Da estética da existência à parresía cínica: “A dor” de Marguerite Duras

*From the aesthetics of existence to cynical parrhesia:
“The pain” of Marguerite Duras*

Stela Maris da Silva

UNESPAR - Campus de Curitiba II - Faculdade de Artes do Paraná — PUCPR, Brazil
stelamarisdasilva.to@gmail.com

Resumo: A questão abordada analisa a possibilidade de relação entre a *parresía* cínica, a resistência e a estética da existência em um texto de Marguerite Duras. Em uma vida, como arte da existência, é possível relacionar a verdade como *parresía* a um modo de dizer e se relacionar com a verdade e com os outros, ou seja, a uma ética da resistência. Foucault cita os artistas e seus estilos de vida para mostrar os modos que descrevem particularmente o papel das lutas de resistência nas relações de poder. A linguagem da literatura é apontada como a possibilidade de um pensamento radical. A escritura dos personagens de Duras parece apontar os vestígios de algo que foi negado na subjetividade, para dar lugar a novas conformações. Ela desnuda por dentro e por fora, ela olha e faz olhar com as palavras vivas e corajosas, inquietando o espectador.

Resumen: La cuestión abordada analiza la posibilidad de relación entre la *parresía* cínica, la resistencia y la estética de la existencia, en un texto de Marguerite Duras. En una vida, como arte de la existencia, es posible relacionar la verdad como *parresía*, a un modo de decir y relacionarse con la verdad y con los otros, o sea, a una ética de la resistencia. Foucault cita los artistas y sus estilos de vida para mostrar los modos que describen particularmente el papel de las luchas de resistencia en las relaciones de poder. El lenguaje de la literatura es apuntada como la posibilidad de un pensamiento radical. La escritura de suyos personajes de Duras parece apuntar los vestigios de algo que fue negado en la subjetividad, para dar lugar a nuevas conformaciones. Ella desnuda por dentro y por fuera, ella mira y hace mirar con las palabras vivas corajosas, inquietando el espectador.

Abstract: The approached subject analyzes the relationship possibility among the cynic *parresía*, the resistance and the aesthetics of the existence in a text by Marguerite Duras. In a life, as art of the existence, it is possible to relate the truth as *parresía* to a way of saying and linking to the truth and to other ones, in other words, to an ethics of the resistance. Foucault mentions the artists and their lifestyles to show the manners that describe the role of the resistance fights particularly in power relationships. The language of the literature is pointed as the possibility of a radical thought. The deed of Duras' characters seems to point the tracks of something that was denied in the subjectivity, to give place to new resignations. She undresses from inside and outside; she looks and makes the others look with fearless, alive words, which disturbs the spectator.

Palavras-chave: Parresía Cínica, Estética da Existência, Resistência, Marguerite Duras.

Palabras clave: Parresía Cínica, Estética de la Existencia, Resistencia, Marguerite Duras.

Keywords: Cynic Parresía, Aesthetics of the Existence, Resistance, Marguerite Duras.

Fecha de recepción: 21/01/2017. Fecha de aceptación: 24/05/2017.

Stela Maris da Silva, pesquisadora brasileira da área de Filosofia, com ênfase em Filosofia Contemporânea francesa, desenvolve estudos sobre Michel Foucault, nos temas “*parresía*”, estética da existência, cinismo, entre outros. Atua como docente na Universidade Estadual do Paraná, Campus de Curitiba II - Faculdade de Artes do Paraná, na área de Filosofia (Filosofia, Ética, Estética). É doutoranda no Programa de Doutorado em Filosofia na PUCPR. Orientador: César Candiotto. Título do Projeto Doutorado: “A presença de Descartes nos escritos de Foucault: O ‘momento cartesiano’, como a afirmação da razão e a exclusão da loucura; a afirmação da representação e a exclusão da semelhança; e a afirmação do conhecimento da verdade e a exclusão da ascese.”

Comunicação apresentada no XIV Congresso Nacional de Filosofia Contemporânea PUCPR, 16 a 18 nov. 2016.

1 Considerações iniciais

Para Foucault a arte está relacionada com a vida dos indivíduos e não apenas com os objetos. Relacionando estilo de vida e manifestação da verdade, a arte moderna se configura como exemplo de estética da existência e, mais especificamente, de *parresía* cínica. A vida do artista deve “na forma mesma que ela assume constituir um testemunho do que é a arte em sua verdade”.¹ Este princípio repousa em dois outros: o de que a arte pode fazer à existência uma ruptura com toda outra, sendo forma da verdadeira vida, e o de que se ela rompeu, em contrapartida, é a caução da obra para o seu estatuto de obra de arte.

Ao relacionar a arte à *parresía* cínica, Foucault fez referência à literatura. Tendo em conta que o estudo a que me proponho estaria situado nos textos de Foucault dos anos 1980, na noção de vida artista, é preciso mencionar possíveis deslocamentos no conceito de literatura entre o período em que Foucault fez estudos específicos sobre a literatura e o período de estudos da *parresía* cínica enquanto uma estética da existência.

A linguagem literária na obra de Foucault é uma temática de uma ontologia da literatura, com base numa reduplicação da linguagem. Uma linguagem que, segundo Roberto Machado

(...) nem remete a um sujeito nem a um objeto: elide sujeito e objeto, substituindo o homem, criado pela filosofia, pelas ciências empíricas e pelas ciências humanas modernas, por um espaço vazio fundamental onde ela se propaga se expande, se repetindo, se reduplicando indefinidamente.²

A preocupação com a literatura nos estudos de Foucault está vinculada à linguagem com dois diferentes enfoques no período arqueológico. Um primeiro é aquele que se interessa pelas formas de funcionamento da linguagem, sobre a linguística e a gramática geral. E um segundo, o de fazer uma leitura arqueológica do discurso, ou seja, o discurso como um conjunto de enunciados que obedecem a certo número de leis ou regras internas. A arqueologia de Foucault tinha como foco as condições de emergência de certos saberes e discursos (falas) que situam as práticas, tais com a loucura, a sexualidade, entre outras estudadas nas suas obras desse período.

Uma das influências mais importantes, no que se refere a estas regras, é a certa exterioridade da literatura como “experiência do fora”, de Maurice Blanchot. Em “Linguagem e literatura” (1964)³, Foucault escreve que a “literatura em si é uma distância aberta no interior da linguagem, uma distância incessantemente percorrida e que nunca é realmente transposta”. Judith Revel afirma:

1 FOUCAULT, Michel. “A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II- (1983-1984)”. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes, São Paulo, 2011. p.164.

2 MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2000. p.113.

3 Conferência de Michel Foucault em Bruxelas. In: FOUCAULT, Michel. *A grande estrangeira*: sobre Literatura, 2016, 82.

O decênio linguístico-literário de Foucault – com seu séquito de paradoxos, a começar por este estranho privilégio subversivo da literatura que pretende tomar o contrapé de toda a ordem linguageira mantendo a dissolução do sujeito e a possibilidade de análise estrutural – se fecha com a sua aula no *Collège de France*.⁴

Parece paradoxal que depois de a literatura ter sido estudada por Foucault — no período que Judith Revel descreve como período linguístico-literário — e ter sido tratada de modo secundário a partir dos anos 1970, ela reapareça na problematização das formas aléurgicas da existência, numa nova problematização do possível papel transgressivo da literatura tratado nos anos 1960. Para entender o paradoxo é preciso, segundo Revel, confrontar duas dificuldades reais:

(...) desafiar a divisão tradicional a que, em geral, se faz submeter à obra de Foucault e que separa claramente os períodos e os temas da pesquisa para tentar, ao contrário, desenhar a figura difícil de uma interrogação complexa, mas coerente até nas suas aparentes descontinuidade (...) mas também salvar Foucault de uma redução muito fácil ao ‘espírito da época’ filosófico que quer que, qualquer que seja seu domínio de pertencimento (...).⁵

Nesse texto destaco, especificamente, a literatura, pois me proponho fazer uma abordagem sobre a obra literária “*A Dor*”⁶ de Marguerite Duras, autora francesa que escreveu sobre o que viveu. Ela escreveu para o teatro e para o cinema, além de novelas, e muitos textos para periódicos. Em um pequeno texto chamado “O Sr. X, aqui chamado Pierre Rabier”, contido em “*A Dor*”, será analisada o que Foucault chamou de “memória sem lembrança”, o jogo limite, da finitude, da resistência, dos interditos relacionados à morte, à violência entre os personagens por arriscarem-se a perder a própria vida pelo que dizem, e pelo modo que dizem. Mas também o jogo limite dos espectadores, por outro lado, ao aceitar o lugar em que a autora “nos coloca”. Nas palavras de Cixous, estes espectadores são corajosos na leitura que scandaliza, que denuncia.

Ainda que Foucault não tenha lido, nem estudado⁷ especificamente esse texto de Duras, o meu interesse justifica-se por uma frase emblemática que estava em destaque na orelha do livro, onde consta o parecer da autora sobre a sua obra: “*A dor é uma das coisas mais importantes da minha vida (...)*”⁸. Ela escreveu que já não era a mesma, pois já não se reconhecia naqueles escritos. Dizia não de um tempo de quarenta anos, entre o que escreveu ali e como lia aquilo depois nos anos 1980,

4 REVEL, Judith. «O nascimento literário da biopolítica». In: ARTIÈRE, (org) *Michel Foucault, a Literatura e as Artes*, 2014. p.61.

5 REVEL, Judith. «O nascimento literário da biopolítica», 49.

6 Do título original *La Douleur*, O.L. Éditeur, 1985; fiz a leitura aqui, da edição para o português de “*A dor*”, com a tradução de Vera Adami, editada pela Nova Fronteira, em 1986.

7 Foucault deu atenção a obra fílmica de Duras, mas no que se refere ao texto analisado “*A dor*”, o filósofo não o leu, pois este foi publicado após a sua morte.

8 DURAS, Marguerite. “*A dor*”, Trad. Vera Adami. Rio de Janeiro, 1986, 8.

mas de como estava surpresa com o achado de alguém que havia se modificado. Esta constatação pode ser confirmada na expressão: “Como pude escrever isto, que não sei nomear e que me assombra quando releio? (...) A dor é uma das coisas mais importantes de minha vida (...) e comparada à qual a literatura me envergonha”.⁹ No último curso proferido em 1984, “*A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*- Curso no *Collège de France* (1983-1984)”¹⁰, Foucault, demarcando teoricamente sobre o que chamou de estudo das formas “aletúrgicas”, fez a distinção entre as estruturas epistemológicas, apresentando a problemática tratada em “*A arqueologia do saber*”¹¹, onde situa o que torna possível um conhecimento verdadeiro, e as formas aletúrgicas, onde apresenta as formas das transformações do sujeito no dizer-a-verdade, na relação consigo e com os outros.

Em “*Situação do curso*”, Frédéric Gros¹² escreve que nesse curso Foucault “procederá ao desenvolvimento de um conceito de verdade decididamente original e que encontra, segundo ele, na filosofia antiga uma inscrição maior, largamente ocultada pelo regime moderno dos discursos e dos saberes”.¹³ É na “*Aula de 8 de fevereiro de 1984 - primeira hora*”, que Foucault, dando continuidade às reflexões do curso de 1983, retoma a questão da *parresía* como uma modalidade ética do cuidado de si, na emergência do falar a verdade e do modo de existir. Mas é na “*Aula do dia 29 de fevereiro de 1984 - segunda hora*” que traz o tema da prática cínica como “fortemente articulada no princípio do dizer-a-verdade que leva sua coragem e sua ousadia até se transformar em intolerável insolência”.¹⁴ Nas palavras dele, a *parresía* é “a fala franca, figura em primeiro plano na emblemática do cínico e do cinismo”.¹⁵

Foucault estuda os cínicos como uma categoria trans-histórica da subjetividade ocidental, a qual se manifesta vivamente nos séculos XIX e XX. No que se refere à arte, a “transhistoricidade” acontece de dois modos: o primeiro, na preocupação com a vida do artista, pois a arte pode fazer na existência uma ruptura com toda outra, sendo forma da verdadeira vida e autenticação da obra de arte; o segundo, na própria obra de arte, uma vez que

(...) a própria arte, quer se trate da literatura, da pintura ou da música, deve estabelecer com o real uma relação que não é mais da ordem da ornamentação, da ordem da imitação, mas que é da ordem do

9 Marguerite Duras. *A dor*, 1986.

10 Título original: *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II- Cours au Collège de France* (1983-1984); “*A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*- (1983-1984)” foi publicado em português em 2011. O curso foi ministrado de 01 de fevereiro a 28 de março de 1984, ano de sua morte.

11 “*A arqueologia do saber*” (1969) é um livro publicado no período da investigação arqueológica de Foucault, dirigida para análise de diferentes formações históricas. A partir de práticas discursivas e não discursiva foram privilegiadas para análise temas como loucura, doença e ciências sociais. Cada formação histórica diz de sua época, pois uma época só existe pelos enunciados que a expressam e a tornam visíveis.

12 Frédéric Gros é editor do Curso de 1984. Professor da Universidade Paris XII.

13 GROS, Frédéric. In: *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*- (1983-1984), 304.

14 FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*- (1983-1984), 144.

15 FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*- (1983-1984), 145.

desnudamento, do desmascaramento, da decapagem, da escavação, da redução violenta ao elementar da existência.¹⁶

Foucault encontrou na obra de Marguerite Duras elementos para pensar a relação entre o escrito e o visual, a literatura e o cinema, como por exemplo no que se refere ao corpo do personagem. Nos textos, o corpo aparece em um processo de decomposição, anulando o sujeito. Em contrapartida, no cinema, com as imagens, os personagens aparecem num gesto, num olhar. Para Foucault, há um deslocamento do escrito para a superfície dos corpos na imagem cinematográfica. Ao dizer que há uma “*ascesis*” cinematográfica em de Duras¹⁷, está discutindo a noção de “arte da pobreza”, da “memória sem lembrança”, do deslocamento do texto, da literatura e como estes podem ter uma nova expressão.

Na entrevista “Sobre Marguerite Duras” feita por Hélene Cixous, publicada em 1975, no *Cahiers Renaud-Barrault*, nº 89, Foucault se refere à obra literária e cinematográfica de Marguerite Duras (1914-1996) como uma obra que tem a presença de uma força móvel, uniforme e ao mesmo tempo fugidia.

Ainda que Foucault tenha dado atenção a alguns filmes de Duras e pouco se referido, especificamente, às obras de literatura, meu propósito nesse trabalho é analisar “O Sr. X, aqui chamado Pierre Rabier”, texto parte da obra literária de Marguerite Duras, a partir do referencial de Foucault. O texto será analisado considerando a época em que foi escrito e a época em que foi publicado. Por um lado, levarei em conta as noções de “memória sem lembranças” e de “pensamento exterior”, tratadas por Foucault em “*O pensamento exterior*”¹⁸ (1966), e sua consideração a Blanchot, em “*A Grande Estrangeira: sobre Literatura*”¹⁹ (2016), onde ele diz que a linguagem se perde continuamente, gira em torno do seu eixo, e volta idêntica a si mesma. “O ser da linguagem não aparece por si mesmo mais do que no desaparecimento do sujeito”²⁰. A linguagem é o que permite fazer uma narrativa, é reconfiguração de signos dados na sociedade. Por outro lado, tratarei, com base no curso “*A Coragem da Verdade: o governo de si e dos outros II*” (1984), a fala de Duras no texto estudado como um exemplo de vida como arte da existência, vida verdadeira, e a sua *parresía* cínica como um modo de dizer e se relacionar com a verdade e com os outros, numa ética da resistência.

São datações e noções diferentes, mas tomarei como ponto de análise a questão da arte como veículo, como suporte da transferência e da penetração do modo de ser cínico, como escândalo da verdade. Seja na literatura enquanto impossibilidade, como esquecimento, seja na literatura “moderna”, quando Foucault diz que cada palavra pode modificar valores e significações da língua, que pode veicular um

16 FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II- (1983-1984)*, 165.

17 Cf. ZABUNYAN, Dor. *Lo que puede um filme: Foucault y el saber cinematográfico*. In: *Foucault va al cine*, 2012, 26.

18 Título original: *La Pensée du dehors* (1966).

19 Título original: *La grande étrangère: à propos de littérature* (2013).

20 FOUCAULT, Michel. *O pensamento exterior*. Trad. Nurimar Falci. Princípio Editora, São Paulo, 1990, 20.

valor irreconhecível e que interrompe a circulação da linguagem a partir de um desdobramento dela mesma. Isto pode significar mudanças ético-políticas, pode ser como escândalo cínico no modo com que nos relacionamos conosco e com os outros. Duras é uma escritora que me chamou atenção por fazer “uma perpétua anulação desde que alguma coisa, como uma presença, começa a se esboçar; a presença se esconde por trás de seus próprios gestos, de seus próprios olhares, e se dissolve”.²¹

2 A arte de Marguerite Duras - “A Dor”

A vida da artista de Marguerite Duras²², nascida no Vietnam, em abril de 1914, teve uma longa trajetória. Morreu em 1996, em Paris, no mesmo apartamento onde viveu, escreveu e recebeu muitos amigos, críticos, filósofos e escritores. Conviveu com Foucault, Blanchot, Bataille, Barthes, entre outros. Escreveu quase uma centena de obras: textos para periódicos, novelas e romances, teatro e escreveu e dirigiu cinema. Na Segunda Guerra, fez parte da Resistência Francesa à invasão nazista. Em maio de 1968, participou do movimento de estudantes e intelectuais da Sorbonne. É considerada contemporânea, pois faz importante análise crítica sobre a contemporaneidade em seu processo de autodestruição, mas especialmente pela forma de escrita desconstruindo e reconfigurando a linguagem.

No período da Segunda Guerra, Duras escreveu dois romances: *Les Impudents* (1943) e *La Vie Tranquille* (1944). A partir dos anos 50, escreveu obras marcadamente importantes para a literatura francesa, entre elas: *Les Viaducs de La Seine et Oise* (1959), *Hiroshima mon amour* (1960), *Aurélia Steiner* (1979), *Le Vice-Consul* (1965), *L'amante Anglaise* (1967), *India Song* (1973), *L'homme Assis dans Le couloir* (1980), *La Maladie de La mort* (1982), *L'amant* (1984), *La Douleur* (1985), *La Pluie d'été* (1990), *Écrire* (1993), *C'est tout* (1995). Também muito extensa é a sua filmografia, da qual destaco: *La Musica* (1967), *Nathalie Granger* (1972), *India Song* (1975), *Le Navire Night* (1979), *L'homme atlantique* (1981) *Les Enfants* (1984).

Em suas obras, ela fala sobre a guerra, fala de violência, de solidão, da incomunicabilidade, de desejos, do sexo, da traição, da velhice, da prostituição, do incesto, da destruição da linguagem e do conhecimento, entre outras temáticas.

A obra de Marguerite Duras é “uma obra sem restos”, como sublinharam Sophie Bogaert e Olivier Corpet, organizadores e prefaciadores dos *Cahiers de La guerre* 3, quer dizer, uma obra onde nada foi abandonado e tudo foi retomado: “Personagens, lugares, razões, circulam de um texto para o outro, fazendo eco entre eles; os excertos abandonados de um manuscrito são retomados no seguinte, integrados numa nova composição. (Duras 2007: 7)²³

21 FOUCAULT, Michel. “*Ditos e escritos III*”, Estética: literatura e pintura, música e cinema. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2009b, 358.

22 Pseudônimo de Marguerite Donnadiéu.

23 COUTINHO, Ana Paula. “Escrever entre ruínas: Marguerite Duras e a dor da memória”. In: “Libretos”, 2015,122.

Em seu conjunto, a obra de Duras é sem restos, mas também em cada texto, nos filmes e no teatro é um emaranhado de falas, imagens em que o sujeito da fala está ausente. “*A Dor*”²⁴, publicado em 1985, é um livro com vários casos, sendo alguns baseados em acontecimentos verídicos, contados por Duras em detalhes, em que ela desvenda aspectos políticos dos conflitos vividos por ela quando militava na Resistência francesa, durante a Segunda Guerra Mundial. Ana Paula Coutinho afirma:

A autora de *La Douleur*, como tantos outros romancistas franceses, de que acabariam por se destacar Patrick Modiano, Jean Genet, Georges Perec ou Julien Gracq, faz parte de uma categoria de escritores “de consciência inquieta”, para os quais a Segunda Guerra Mundial entra em ressonância directa com as suas próprias preocupações pessoais e obsessões criativas (Hamel, 2006:27)²⁵.

No livro em questão, há um texto chamado “O Sr. X, aqui chamado Pierre Rabier”. Escreve ela na introdução ao caso: “Trata-se de uma história verídica nos mínimos detalhes. Foi em consideração à mulher e ao filho do homem aqui chamado Rabier que não publiquei antes (...). Desta vez, quarenta anos encobriram os fatos, já estamos velhos (...)”²⁶. Ainda na introdução, pergunta por que publicar a história depois de tanto tempo, algo que foi terrível, e que naquele momento já era anedótico. Mas decide publicar, com um parecer de amigos de que valia a pena pela descrição que ela fez de Rabier e de seu modo ilusório de existir.

Na apresentação do texto, Duras diz que encontrou um diário, mas não tinha a mínima lembrança de havê-lo escrito. Ela lamenta ter abandonado aquilo que não sabe como nomear e descreve o que encontrou: “Encontrei-me diante de uma fenomenal desordem do pensamento e do sentimento que não ousei tocar, e comparada à qual a literatura me envergonha”²⁷. Foi a desordem que a deixou em dúvida sobre a publicação, sobre o porquê publicar algo que, de certo modo, dito por ela, já seria anedótico e que tinha sido horrível viver.

É uma história em que ela expõe detalhes de acontecimentos no final da Segunda Guerra Mundial, quando Duras militava na Resistência francesa. Seu marido Robert L. havia sido preso em um campo de concentração, e, na espera de seu amor, ela escreve sobre os seus encontros com um dos homens da Gestapo e esboça personagens e situações fictícias. Ora, a sua história escrita, no que ela mesma inicialmente chamou de diário, foi relida, repensada, e escrita com palavras que denotam a ausência do vivido. Suprimindo a existência do vivido e ao mesmo tempo a trazendo à presença, através desta escrita Duras denuncia e desvela significados da sua experiência nas margens silenciadas da Guerra e do pós-Guerra, e ao fazê-lo pensa o que não pensara antes. Aconselhada por amigos decide publicar:

24 Título original: *La douleur*.

25 COUTINHO, Ana Paula. “Escrever entre ruínas: Marguerite Duras e a dor da memória”, 127.

26 DURAS, Marguerite. *A dor*, 84.

27 DURAS, Marguerite. *A dor*, 8.

Acharam que valia a pena publicá-lo pela descrição que eu fazia de Rabier, daquela maneira ilusória de existir em função da sanção e apenas desta maneira, que, na maior parte do tempo, faz as vezes de ética, de filosofia ou de moral, — e não apenas na polícia.²⁸

Duras, ao decidir publicar a sua escrita, que aqui vou argumentar como uma escrita parresiática, envolve o seu *éthos*, produz mudanças, tanto nela própria, que diz de suas as verdades, como em seus interlocutores. Tal decisão pela publicação não caracterizou o seu trabalho como autobiográfico, ou como uma obra engajada, mas uma obra recomeçada, com a negação do seu próprio texto, fazendo ver o lugar onde os fatos ocorram, sem lugar, espaços intransponíveis, falas emudecidas, a espera indefinidamente sentida. Ana Paula Coutinho, em artigo sobre o livro de Duras, explica

Se em *Les Brouillons de soi*, Philippe Lejeune já fora categórico ao classificar *La Douleur* como um “artefacto reescrito” (Lejeune, 1998:317), a publicação, em 2006, de *Cahiers de la guerre*, viria confirmar que entre os célebres cadernos alegadamente esquecidos “nos armários azuis de *Neauphle-le-Château*” e *La Douleur* existem várias e significativas alterações dificilmente compagináveis quer com a ideia de esquecimento, quer com a escrita de um diário.²⁹

Em uma vida como arte da existência é possível relacionar a verdade como *parresía* a um modo de dizer e de se relacionar com a verdade, e com os outros, ou seja, a uma ética da resistência. Através de um olhar específico, essa ética se dá nas lutas de resistência, nas relações de poder, no campo das ações, se constitui como estratégia de poder para apreender um novo meio de cuidado de si mesmo e do outro. A resistência entendida enquanto forma de rejeição da tutoria e autoridade, que controlam a subjetividade, poderia levar ao autogoverno dos indivíduos na constituição da vida como obra de arte.

Cixous diz que Duras inventou “a arte da pobreza”, pois aos poucos a autora vai abandonando as riquezas e cada vez menos colocando cenários, objetos, vai desnudando, e ao final alguma coisa se insere.

Para Foucault, essa “arte da pobreza” poderia ser chamada de “a memória sem lembranças”. O discurso que está nos textos de Duras, segundo ele, está em Blanchot. Uma memória purificada de lembranças, uma memória sobre a memória. Duras fez essa memória sem lembranças no cinema, com imagens e personagens. Foram as reflexões sobre a linguagem que aproximaram Foucault e Blanchot. De certa forma, o que os fez dialogar foi a noção de esquecimento. Para Blanchot, a ausência e a presença das palavras estão relacionadas com a supressão da existência dos objetos ao qual se referem. Por outro lado, elas são a presença simbólica que revela o objeto. As palavras instauram a morte, sendo essa a fundação da

28 DURAS, Marguerite. *A dor*, 84

29 COUTINHO, Ana Paula. “Escrever entre ruínas: Marguerite Duras e a dor da memória”, 123.

linguagem. A figura do “esquecimento” é pensada como ausência da obra. Nos anos 70, Blanchot e Foucault, a partir das reflexões sobre a história enquanto esquecimento, de certa forma também dialogaram. Além disso, os limites do presente, a atitude-limite, temas que tem importância nos anos 80, também os aproxima. Para Blanchot, o esquecimento gera o desvio no tempo, enquanto para Foucault é a possibilidade de mudança da relação consigo e para com os outros. A atitude-limite, como uma ontologia crítica do presente, afirma um esquecimento de si, uma dessubjetivação. O que poderia ser visto como um processo ético na caracterização de uma estilística da existência.

3 A Problemática da *Parresía*/Cinismo

A problematização da *parresía* antiga, como um modo de pensar outro regime de verdades que supere o modelo moderno e cristão, na perspectiva de ética, relaciona o sujeito com a verdade no governo de si e dos outros. O dizer-a-verdade da *parresía* distinguindo-se do dizer-a-verdade do ensino, da profecia e da sabedoria, se inscreve no tipo de relação do sujeito consigo e com o outro. É considerado por Foucault um conceito central como um mecanismo político e ético, pois, o dizer-a-verdade corajoso leva em conta o tipo de relação consigo, requer um cuidado com o outro e a adoção de uma “verdadeira vida”. Nesse contexto, a *parresía* cínica é apresentada por Foucault como um exemplo da passagem da *parresía* política para a *parresía* ética.

A *parresía* cínica constitui uma das formas de dizer a verdade, isto é, a fala franca, o dizer-a-verdade, a coragem de dizer a verdade, como modo de vida que se caracteriza como *parresía* ética. Ao longo de várias aulas do curso de 1984, a filosofia cínica é problematizada a partir dos jogos de verdade que constituem a subjetividade, desde o contexto da antiguidade greco-romana à atualidade. Entretanto, Foucault destaca o período moderno.

Na aula do dia 29 de fevereiro, primeira hora, Foucault aborda a prática da *veridçção*, de *parresía* ética, considerada por ele útil para o bom governo e salvação da cidade, fundada na prática socrática. Mostra, especialmente no *Laques*, exemplo de *parresía* ética, o tema da verdade da coragem, e da relação entre o uso da fala franca (*parresía*) e o cuidar de si (*epiméleia heautoû*). “Por um lado, portanto, o vínculo, o círculo verdade da coragem / coragem da verdade; e por outro lado o vínculo, o pertencimento, da prática da *parresía* ao grande tema do cuidado de si mesmo”.³⁰ Fazendo uma aproximação entre os diálogos do *Laques* e do *Alcebiades*, inicialmente Foucault destaca as diferenças visíveis e manifestas na dramaturgia dos dois. Sócrates trata da fala franca, da *parresía* e da coragem para praticá-la: No *Laques*, dirige-se aos homens adultos respeitados, que testemunharam sua valentia, mas não a explicitaram. No *Alcebiades*, dirige-se a um jovem que tem que dar provas das suas qualidades, caso tenha a ambição de governar. Quanto ao

30 FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II- (1983-1984)*, 137-138.

resultado filosófico, os dois diálogos também são diferentes: no *Laques* constata-se que não se sabe o que é a coragem, e ninguém pode dizer o que é; já no *Alcebiades*, ao contrário, deve-se voltar à atenção para a alma descoberta como realidade. Foucault afirma que a aproximação dos dois diálogos possibilita encontrar pontos comuns e descobrir algo importante para a filosofia ocidental.

Primeiro, com a *parresía* de Sócrates, é possível perguntar, tanto aos homens honrados Laques e Nícias como ao jovem Alcebiades, “se eles são capazes de dar conta de si, de dar razão de si (*didónai lógon*)”.³¹ Segundo, “essa *parresía*, que serve para pedir aos interlocutores para dar conta de si mesmos, deve conduzi-los e efetivamente conduz à descoberta de que são obrigados a reconhecer que têm de cuidar de si mesmos”.³² Terceiro, “Sócrates aparece como aquele que é capaz, cuidando dos outros, de lhes ensinar a cuidar de si mesmos”.³³ Há na aproximação dos diálogos um ponto de arraigamento comum a dois marcados por desenvolvimentos diferentes na filosofia do ocidente. No *Alcebiades*, a partir do princípio de que é preciso dar conta de si, há a instauração de si mesmo como realidade ontológica, ou seja, da alma (*psykhé*) como distinta do corpo. Alcebiades deveria cuidar da *psykhé*. Essa alma como um olho procurando se ver, deveria olhar para si mesma, como um dever ético de se contemplar,

(...) dá lugar a um modo de dizer-a-verdade, de veridicção, que tem como papel e como fim conduzir essa alma de volta ao modo de ser e ao mundo que são os dela. (...) e até certo ponto circunscreve o que será o lugar do discurso da metafísica, quando esse discurso tiver de dizer ao homem como está seu ser e o que desse fundamento ontológico do ser do homem, decorre quanto à ética e às regras de conduta.³⁴

No *Laques*, a partir do mesmo princípio,

A instauração do si mesmo não se faz mais no modo da descoberta de uma *psykhé* como realidade ontologicamente distinta do corpo, mas como maneira de ser e maneira de fazer de que se trata – está dito explicitamente no *Laques*- de dar conta ao longo de toda a sua existência. (...) Quer dizer que a prestação de contas de si mesmo, que no *Alcebiades* nos levava àquela realidade ontologicamente distinta que é a *psykhé*, no *Laques* nos conduz a uma coisa bem diferente.³⁵

Essa coisa bem diferente é o *bíos*, a vida, a existência, e o modo de como se leva a existência. Mas, o *gnôthi seautón*, conhecimento de si, comum no *Alcebiades* e no *Laques*, que para um é descobrir a alma, ou para outro trazer o problema do *bíos*, é diferente quanto à prestação de contas de si mesmo. O modo de conhecimento

31 FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II-* (1983-1984),138.

32 FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II-* (1983-1984),138.

33 FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II-* (1983-1984),138.

34 FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II-* (1983-1984),139.

35 FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II-* (1983-1984),139.

de si passa a ter a forma de prova, de exame, dando ensejo “a um modo de dizer à verdade que tem como papel e fim dar a esse *bíos* (*essa vida, essa existência*) uma forma”.³⁶ Portanto, o discurso de dizer a verdade de si mesmo, de prestar contas de si mesmo deve constituir-se como uma figura visível na forma da vida.

Foucault diz que tentara encontrar os delineamentos mais antigos do que chamou de estética da existência, para mostrar que a fundação da *parresía* socrática constituiu no pensamento grego, a existência (o *bíos*) como “objeto de elaboração e de percepção estético: o *bíos* como uma obra bela”.³⁷

Para exemplificar a articulação entre o dizer-a-verdade e o modo de vida, Foucault traz o exemplo do cinismo. Justifica essa escolha pelos traços radicais que marcam o cinismo, e pelo fato que “o cínico é constantemente caracterizado como o homem da *parresía*, o homem do dizer-a-verdade”.³⁸ O termo *parresía* não é reservado aos cínicos, mas tem um significado polivalente e certa ambiguidade, sendo franco falar e ao mesmo tempo insolente. Passando pelos exemplos de Diógenes Laércio, por Epicteto, em *Conversações*, quando esse que não é um cínico, faz o retrato do cínico, Foucault fala mais longamente sobre Luciano, para mostrar até que ponto o cinismo e a prática da *parresía* estão associados.

O modo de vida é codificado, marcado pelo cado e pela *parresía*. Seu modo de vida tem funções em relação à *parresía*: Funções instrumentais: de batedor, de espia, e para isso ser livre de qualquer vínculo; Função de redução: do inútil, das opiniões supérfluas, das convenções, para fazer a verdade surgir Função de prova: de mostrar as únicas coisas indispensáveis à vida humana, o mais rudimentar, ser livre. Foucault fala também do testemunho, da autenticação pela existência dado pelo corpo, pela roupa, no comportamento, na própria expressão da vida como presença imediata da verdade, num exercício escandaloso da verdade. “Exercer em e por sua vida o escândalo da verdade, é isso que está no cerne do cinismo”.³⁹ São três os principais tipos de prática *parresíastica* utilizadas pelos cínicos: a pregação crítica, a conduta escandalosa, e o diálogo provocativo

Para Foucault, a razão cínica atravessa o tempo histórico, trazendo ao debate a questão ética do sujeito livre através da coragem da verdade. Ele afirma existir um cinismo trans-histórico, um cinismo que se apresenta na história do pensamento, da existência e da subjetividade ocidentais. O que caracteriza o cinismo é um modo de ser definido por atitudes que transfiguram em uma prática efetiva, o que de modo comedido é aceito por todos.

Da Antiguidade cristã para a cultura ocidental, três elementos, com diferentes formas, transmitiram o modo cínico de existência. O primeiro é a ascese cristã, o segundo, a militância política e o terceiro, a arte moderna. Há, portanto, um cinismo trans-histórico com diferentes objetivos e modos de configuração

36 FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II- (1983-1984)*,140.

37 FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II- (1983-1984)*,141.

38 FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II- (1983-1984)*,145.

39 FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II- (1983-1984)*,152.

enquanto uma categoria moral que se mantém desde a antiguidade clássica.

No asceticismo cristão há um paradoxo pois o cuidado de si leva à autor renúncia, e a consequência disso é o indivíduo destituído de sua liberdade. As práticas políticas podem ser consideradas outro suporte para analisar o modo de vida cínico como escândalo da verdade nessa transposição histórica. Foucault destaca a vida revolucionária na sociedade secreta (associações), especialmente no século XIX, o militarismo na forma de organização instituído (sindicatos, partidos políticos com função revolucionária), e o militarismo como testemunho pela vida, como estilo de existência (esquerdismo).⁴⁰

O terceiro suporte da transferência e da penetração do modo de ser cínico, como o escândalo da verdade na cultura europeia, poderia ser encontrado na arte. Na arte moderna, a qual relaciona estilo de vida e manifestação da verdade, o tema cínico é evidente. Isso acontece de dois modos: o primeiro por volta do século XIX quando se inicia a preocupação com a vida do artista. O artista como artista não pode ter uma vida como os outros. A vida do artista deve “na forma mesma que ela assume, constituir um testemunho do que é a arte em sua verdade”.⁴¹ Este princípio repousa em dois outros, ou seja, o de que a arte pode fazer à existência uma ruptura com toda outra, sendo forma da verdadeira vida, e o de que se ela rompeu, em contrapartida, é a causa da obra para o seu estatuto de obra de arte. A vida do artista seria a autenticação da obra de arte, e assim, sob uma outra ótica, esse princípio cínico da vida é manifestação escandalosa que traz à tona a verdade.

4 Uma “memória sem lembranças” e uma vida como estética da existência

No texto literário de Duras foi possível observar a sua “vida de artista” voltada ao jogo de poder, na relação de poder com o agente da Gestapo, e como ela vai descobrindo os pontos de resistência irregulares, móveis, a cada encontro, a cada acontecimento, autenticando a sua obra. Ela faz uma “memória sem lembranças” dando forma a um modo de existir e, a cada momento, cuidando de si, ao mesmo tempo que, resistindo, vai trazendo, na primeira pessoa, um vivido escandalosamente sofrido da Resistência. Diz ela: “todas as noites escrevo o que se passou no encontro com Rabier, o que eu soube de falso ou verdadeiro a respeito dos comboios de deportados para a Alemanha, as notícias da Frente, a fome em Paris”.⁴² Em “O Pensamento Exterior”, Foucault aborda a possibilidade da linguagem e sua transitoriedade.

A linguagem é essencialmente aquilo que “liga” o tempo. Além disso, a linguagem deposita o tempo em si mesma, já que ela é escrita e que como escrita, ela vai se manter no tempo, e manter aquilo que diz no tempo. (...) É portanto, na linguagem que o tempo se manifesta a si

40 Cf. FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II- (1983-1984)*, 163

41 FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II- (1983-1984)*, 164

42 DURAS Marguerite. *A dor*, 95

mesmo, e é na linguagem, aliás, que ele vai se tornar consciente de si mesmo como história.⁴³

Ana Coutinho chama a atenção para a evocação dos acontecimentos do passado e o presente vivido pela escritora. Diz ela:

(...) na construção de *L'Amant* como na de *La Douleur* é utilizado um efeito de contraponto entre a evocação dos acontecimentos passados e a condição presente do sujeito narrativo enquanto escritora, o que, para além de prova da autenticidade dos factos por via da componente autobiográfica, funciona também como efeito de paradoxal autoridade para um tipo de escrita que sofre, sabe e partilha da sua condição de absoluta fragilidade.⁴⁴

Duras descreve detalhadamente o que sentiu e passou na convivência com Rabier, e com isso vai se constituindo e criando a sua obra. Entretanto, segundo a visão de Foucault, essa escrita com as palavras da literatura seria também o vazio, uma espécie de linguagem que oscila sobre si mesma.

A autora começa contando o episódio ocorrido no dia 6 de junho de 1944, na prisão de Fresnes, quando vai levar um pacote com alimentos para o marido, preso dias antes, e seu encontro com agente alemão Pierre Rabier. Este é o Sr. X, quem prendeu e fez o primeiro interrogatório ao marido dela. Na sequência ela vai narrando as inúmeras situações vividas com esse homem que poderia prendê-la a qualquer momento, pois a vigiava, cuidando, se preocupando, de um modo a confiar o seu poder, mas ao mesmo tempo é um homem incapaz de enfrentar a realidade vivida por ele, e por isso talvez a mantinha como refém. Diz da imbecilidade dele, dissimulava a identidade, vivia com o nome de um jovem francês morto anos antes. Sua voz era inaudível. Diz ela: “Justamente por ser uma voz inaudível, eu a escutava com tanta atenção”.⁴⁵ Ele era só e falava apenas de pessoas de cujas vidas dispunha. Foi se tornando prudente com ele, mas também se habituando à ideia de morrer.

O que chama a atenção nesse texto de Duras é que em cada momento muitas coisas acontecem, ou seja, as sensações topologicamente descritas vão se modificando, a singularidade dos atos vai de deslocando na desesperança, o esvaziamento das condições de resistência vai dando lugar a reconfiguração de forças frágeis. Na passagem do texto a seguir há, de certa forma, um exemplo disso:

Baixo novamente os olhos – as pálpebras de chumbo impedem o olhar, abrigam. Sinto vergonha e medo. Simplifico: sou a única pessoa neste lugar que não trabalha para a polícia alemã. Tenho medo de ser morta, vergonha de viver. O que me faz emagrecer um pouco mais a cada dia, além do medo e da fome, é a vergonha.⁴⁶

43 FOUCAULT, M. Linguagem e literatura. In: *A grande estrangeira*. 2016, 123.

44 COUTINHO, Ana Paula. “Escrever entre ruínas: Marguerite Duras e a dor da memória”, 126.

45 DURAS, Marguerite. *A dor*, 108

46 DURAS, Marguerite. *A dor*, 115.

Emergem os semblantes, as dores, o corpo se apresenta, mas ao mesmo tempo vai desaparecendo. É a verdade da vida e a verdade na vida de Duras, nesse caso na de Robert seu marido e de Rabier, que marcam o leitor de Duras. Eles, os personagens, por arriscarem-se em perder a própria vida pelo que dizem, e pelo modo como dizem. Os espectadores, por outro lado, ao aceitarem o lugar em que a autora “nos coloca”, nas palavras de Cixous, são corajosos na leitura que escandaliza, que denuncia. Escandaliza pela nudez dos acontecimentos, pela nudez da vida como *bíos*, como manifestação da verdade. Os diálogos do texto geram deslocamento, parênteses, suspiros, indeterminismos, mistérios, ao mesmo tempo que um viver corajoso e escandaloso.

Para Foucault, a arte de Marguerite Duras, a escritura de seus personagens parece apontar os vestígios de algo que foi negado na subjetividade, para dar lugar a novas conformações. Ela desnuda por dentro e por fora, ela olha e faz olhar com as palavras vivas corajosas, inquietando o espectador.

Nesse sentido, há na obra de Duras uma ética do dizer-a-verdade, uma *parresía* na maneira como desnuda a verdade dela e dos seus personagens, e no próprio ato de afirmação quando se reconhece naquela verdade. Para Foucault, “(...) o próprio acontecimento da enunciação pode afetar o ser do enunciador”.⁴⁷

Importante destacar a noção de acontecimento como aparição da atualidade, como a problematização do presente desatualizando-o, talvez o que Foucault chamou na obra de Marguerite Duras de “exterior selvagem”. Essa noção do exterior foi desenvolvida por Foucault nas leituras sobre Blanchot, que para mostrar a ética e a estética da literatura apresenta a noção de “fora”.

Em artigo publicado na revista *Critique*, chamado “*O pensamento exterior*”, sobre esse mesmo literato, publicado em 1966, Foucault afirma que na literatura a linguagem, ao invés de se aproximar do sujeito como sua manifestação, vai “se colocando o mais longe possível dela mesma; e se, nessa colocação “fora de si”, ela desvela seu ser próprio, essa súbita clareza revela mais um afastamento do que uma retração, mais uma dispersão (...)”.⁴⁸ A linguagem, nesse contexto da literatura, afasta-se de si, coloca-se no “fora de si”.

O sujeito da literatura se torna ausência que se revela no “eu falo”. Na escrita, há abertura do espaço onde o sujeito que escreve vai desaparecendo. Escreve Foucault:

Se, de fato, a linguagem só tem seu lugar na soberania solitária do “eu falo”, por direito nada pode limitá-la - nem aquele a quem ela se dirige, nem a verdade do que ela diz, nem os valores ou os sistemas representativos que ela utiliza; em suma, não é mais discurso e comunicação de um sentido, mas exposição da linguagem em seu ser bruto, pura exterioridade manifesta; e o sujeito que fala não é mais a tal ponto o responsável pelo discurso (aquele que o mantém, que através dele afirma e julga, nele se representa às vezes sob uma forma

47 FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*, 2013, 66

48 FOUCAULT, M. *Ditos e escritos III*. 2009, 221.

gramatical preparada para esse efeito), quanto à inexistência, em cujo vazio prossegue sem trégua a expansão infinita.⁴⁹

Ciroux fala também da posição, na qual Duras coloca as pessoas ao lerem os seus textos, e de certo desprazer quando se dispõe a ocupar esse espaço. Diz Ciroux: “Eu a li resistindo, porque me desagradava a posição na qual ela me colocava. Pois a posição à qual ela conduz, na qual “coloca” as pessoas, não me disponho a ocupá-la sem um certo desprazer”.⁵⁰

O olhar, quem olha e quem é olhado, o olhar que não consegue parar. Os personagens de Duras veem uns após os outros, “com o olhar que recai sobre o outro, que é um pedido que não pede nada (...)”.⁵¹ Mas ao mesmo tempo é paradoxal, pois ao pedir, como se a perda fosse inacabável, o pedido é sempre mais perda, jamais perdida o bastante. Pedidos via o olhar que não consegue parar na busca de uma “memória sem lembranças”, uma memória que precisa ser passado. Esquecer para lembrar-se de outro modo, ainda que não haja real para esquecer. Não há coisas para se esquecer, somente partículas de coisas, não há representações.

5 Considerações finais

O que se estabelece entre essa obra de Duras e o espectador é um jogo *parresíatico* cínico que desmascara, onde se diz o que não pode ser dito. O artista e sua obra podem dizer a verdade de modo não dissimulado, sem alteração, sem rodeios, mantendo a sua identidade, como que na borda entre o que é visível e a invisibilidade, tornando visível aquilo que, de certa forma, admite e valorizam em pensamento e rejeitam e desprezam em sua própria vida, escandalizando-se, resistindo.

As personagens de Marguerite Duras, ao dialogar, trazem os vestígios daquilo que foi subtraído de suas subjetividades, deslocam-se para outras conformações. O texto literário dá espaço à memória esquecida. Cada olhar, cada gesto descrito faz morrer o sujeito, mas faz dialogar corpos estabelecendo um jogo parresíatico. Nesse jogo, o *parresíasta* aceita o perigo permanente, pois o principal efeito não é convencer o interlocutor de uma nova verdade, mas fazer com que esse lute e perceba os seus próprios erros. Pensar a ética como criação do indivíduo como obra de si mesmo, como *parresía* cínica, prática e atitude, é condição da estética da existência.

Na estética da existência é preciso ter coragem, deslocar-se, não permanecer o mesmo. É um aceitar a posição em que a autora coloca o espectador, assim como na relação *parresíatica* cínica, onde o “escândalo” da verdade torna visível aquilo que, de certa forma, admite-se em pensamento e rejeita-se na vida. Por vezes, são pontos minúsculos, móveis e transitórios e acontecem dentro da própria trama social e não em algum lugar externo.

49 FOUCAULT, M. *Ditos e escritos III*. 2009, 220.

50 FOUCAULT, M. *Ditos e escritos III*. 2009, 358.

51 FOUCAULT, M. *Ditos e escritos III*. 2009, 358.

Mas há a inevitabilidade do “fora”, outro lugar do poder, um separar-se de si mesmo, o pensar o que se pensa, voltar-se para fora, para aquilo que não somos, para o que não fazemos, para evidenciar “(...) cada vez mais, desta fresta depositada no *entre* do histórico e do atual (nos termos de Deleuze), no interstício carregado de incompletude que separa o que já não somos daquilo que ainda não somos (o não mais de ontem e o não do porvir) — o pensar o presente”.⁵²

Duras, ao ocupar-se de si em sua obra, e a obra propriamente dita podem dizer a verdade de modo não dissimulado, sem alteração, sem rodeios, mantendo a sua identidade, como que na borda entre o que é visível e a invisibilidade, tornando visível àquilo que, de certa forma, admitem e valorizam em pensamento e rejeitam e desprezam em sua própria vida, escandalizando-se, resistindo. Portanto pensar a ética como criação do indivíduo, como obra de si mesmo e do outro, através da obra de arte, como *parresía* cínica, prática e atitude, é condição da estética da existência.

Como diz Foucault, “Desculpem esses sobrevoos, são anotações, é trabalho possível”.⁵³

Fazendo uso do mesmo termo, escrevo esse texto para num “sobrevo” tornar possível uma análise, que pensa inspirada por Foucault, a existência como obra de arte, ou seja, que percebe os deslocamentos e as modificações que fazem com que não permaneçamos os mesmos, pensar o que está aí, mas invisível, para pensar o que não se pensara antes.

Sobrevo para minimizar a distância que separa os escritos de Foucault sobre literatura de 1975 e os escritos dos anos 80. Considerando o deslocamento metodológico da arqueologia para a genealogia, percurso feito dos anos setenta aos anos oitenta, Foucault vem tratando da relação entre a cultura de si e o discurso. Na perspectiva de uma cultura de si, as relações entre sujeito e verdade, em suas três direções de análise, a do saber, a do poder e a da ética, uma atitude crítica nos recolocaria o modelo da cultura de si, antes baseada na noção tradicional das técnicas de si dos exercícios espirituais, para uma estética da existência. A cultura de si, em suas práticas ligadas às técnicas de poder, em seus dispositivos de saber e de poder, essa que vem comprometendo uma cultura de si ativa e autônoma, passaria a uma cultura de si como criação de si e a possibilidade de resistência. Uma atitude crítica da cultura de si baseada numa ética, enquanto arte de viver, enquanto ascese faz pensar em uma ascese criativa, uma cultura estética de si, estética e crítica. Portanto, a noção de cuidado de si passa pela ordem do conhecimento, das teorias, mas especialmente pela ordem das práticas, das atitudes constituintes do modo de existência.

Sobrevo para mostrar que o franco falar de Duras no seu livro “A Dor” pode ser considerado um dizer verdadeiro corajoso de vida, de dizer e fazer, de *parresia*

52 QUEIROZ, André. *O presente, o intolerável* Foucault e a História do Presente. 7 Letras, Rio de Janeiro, 2004, 190.

53 FOUCAULT, M. *A coragem da verdade*, 2011, 166.

cínica, pois ela assume o risco de falar, foge às convenções literárias de sua época, faz provação para ela e para os seus interlocutores. Por um lado, Marguerite Duras em “A Dor” se esconde, se torna ausente pela própria força do seu texto, numa linguagem amparada no esquecimento. Por outro, se apresenta em sua verdade como uma “ferida aberta” dizendo a verdade parresiática, numa linguagem que pode desvelar-se enquanto linguagem da origem e da morte.

6. Bibliografia e Referências

- ADLER, Laure. *Marguerite Duras*. Gallimard, Paris, 2000.
- ARTIÈRES, Philippe. *et. al. Michel Foucault*. Trad. Abner Chiquieri. Rev, tec. Manoel Barros da Motta. Forense, Rio de Janeiro, 2014.
- ARTIÈRES, Philippe (org) *Michel Foucault, a Literatura e as Artes*. Trad. Pedro de Souza e Jonas Tenfen. Rafael Copetti Editor, São Paulo, 2014.
- BLANCHOT, Maurice. *L'Entretien infini*. Gallimard, Paris, 2009.
- CANDIOTTO, César. *Foucault e a crítica da verdade*. 2ª ed. Autêntica, Belo Horizonte MG.; Champagnat, Curitiba, 2013.
- CHAVES, Ernani. *Michel Foucault e a verdade cínica*. PHI, Campinas, SP, 2013.
- COUTINHO, Ana Paula. “Escrever entre ruínas: Marguerite Duras e a dor da memória”. *In: Libretos*, 04/2015, 121-136. Disponível em: <http://www.ilcml.com/Var/Uploads/Publicacoes/Artigos/5530b75063b6e.pdf>.
- DELEUZE, G. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Ed 34, São Paulo, 1992.
- DURAS, Marguerite. *A dor*. Trad. Vera Adami. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1986.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Graal, Rio de Janeiro, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: o cuidado de si*. Trad. Maria Thereza Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Graal, Rio de Janeiro, 1985.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Graal, Rio de Janeiro, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *O Pensamento exterior*. Trad. Nurimar Falci. Princípio Editora, São Paulo, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Vozes, Petrópolis RJ, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. Loyola, São Paulo, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Resumo de Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1997.

- FOUCAULT, Michel. Loucura, literatura, sociedade. In: *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Org. de Manoel Barros da Motta; trad. Vera Lucia A. Ribeiro. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I e II*. Gallimard, Paris, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Graal, Rio de Janeiro, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *La peinture de Manet*. Seuil, Paris, 2004 a.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Ed. estabelecida sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros. Trad. Márcio Alaves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2004 b.
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes, São Paulo, 2008.
- FOUCAULT, Michel. “*L’arte di vivere senza verità perché oggi ha vinto il cinismo*”. *Jornal La Repubblica*. It Arquivo de 1jul 2009a. Disponível em: <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2009/07/01/arte-di-vivere-senza-verita-perche.html>.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos III*. Estética: literatura e pintura, música e cinema. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2009b.
- FOUCAULT, Michel. “Sobre Marguerite Duras (entrevista com H. Cixous)”. In: *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2009c.
- FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: curso no Collège de France, 1979-1980* (excertos). 2ª ed. Organização Nildo Avelino. Centro de cultura social, São Paulo; Achiamé, Rio de Janeiro, 2011a.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem de verdade: o governo de si e dos outros II*. Edi estabelecida por Frédéric Gros sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. WMF Martins Fontes, São Paulo, 2011b.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros: Curso no Collège de France, 1982-1983*, Edi. estabelecida por Frédéric Gros sob direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. WMF Martins Fontes, São Paulo, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos: Curso no Collège de France, 1979-1980*, Edi. estabelecida sob direção de François Ewald e Alessandro

Fontana, por Michel Senellart Trad. Eduardo Brandão. WMF Martins Fontes, São Paulo, 2014.

FOUCAULT, Michel. *La pintura de Manet*. Fondo de Cultura Económica, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2015.

FOUCAULT, Michel. *A grande estrangeira: sobre literatura*. Trad. Fernando Sheibe. Ed. E apresentação : Philippe Artières, Jean-François Bert, Mathieu Potte-Bonneville, Judith Revel. Autêntica Editora, Belo Horizonte, 2016.

GROS, Frédéric (org). *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. Marcos Marcionilo. Prefácio alma Tannus Muchail. Parábola Editora, São Paulo, 2004.

HADOT, P. *O que é a Filosofia Antiga?* Edições Loyola, São Paulo, 2004.

LEBELLEY, Frédérique. *Marguerite Duras, uma vida por escrito*. Trad.de Uélington de Oliveira e Vilma de Katinszky. Ed. Página Aberta, São Paulo, 1994.

LEME, Luís C. Foucault e o cinismo de Manet. In: RAGO, Margareth e VEIGA NETO, Alfredo (org). *Por uma vida não-facista*. Autêntica, Belo Horizonte, 2009.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*. Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 2000.

MANIGLIE, Patrice; ZABUNYAN, Dork. *Foucault va al cine*. Com textos inéditos em espanhol. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2012.

QUEIROZ, André. *O presente, o intolerável*. Foucault e a História do Presente. 7 Letras, Rio de Janeiro, 2004.

SILVA, Stela Maris. Foucault: *parresía* cínica e a estilística trans-histórica da arte moderna. In: *Máquinas del saber, Mecanismos del poder, Practicas de subjetivacion : Actas de La Primera Jornada Transdisciplinar de Estudios en Gubernamentalidad*, 1º al 4 septiembre del 2014, Escaparate, Chile, 2016. p.359-364.

WELLAUSEN, Saly. *Michel Foucault: um enunciado político e ético*. LiberArs, São Paulo, 2011.

Bíos y parrhesía desde la “piedra de toque”

Bios and parrhesia from the “touchstone”

Ricardo J. Jiménez Rodríguez

Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico
ricjimenz@gmail.com

Resumen: En este artículo estudiamos el análisis que Foucault realizara sobre la parrhesía socrática según una dinámica que se denomina metafóricamente como “piedra de toque”. Haciendo énfasis en la importancia de la “piedra de toque”, y en sus propios antecedentes, presentamos a la parrhesía filosófica de Sócrates desde el problema de la agonística por los modos de vida o existencia.

Palabras clave: parrhesía, piedra de toque, Sócrates, Theognis, bíos.

Abstract: In this article we study Foucault's analysis about the socratic parrhesia from a dynamics named metaphorically as “touchstone”. Emphasizing the importance of the “touchstone”, and its own background, we present the philosophical parrhesia of Socrates from the problem of the agonistics for the ways of life or existence.

Keywords: parrhesia, touchstone, Socrates, Theognis, bios.

Fecha de recepción: 26/01/2017. Fecha de aceptación: 29/05/2017.

Ricardo J. Jiménez Rodríguez posee un Máster en Estudios Avanzados en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Es profesor universitario de política y filosofía, y ha publicado reseñas en la Revista Dorsal y Anales del Seminario de la Historia de Filosofía.

Introducción

En sus últimos años de vida, Michel Foucault nos brindó algunos de sus conceptos más potentes y afirmativos: tal es el caso de la parrhesía, el decir todo libremente, la franqueza. Uno de los aspectos más fascinantes de los conceptos foucaultianos es que tienen la particularidad de proyectar una multiplicidad de direcciones que a su vez muestran la presencia de otros conceptos que se les interrelacionan completamente. Este trabajo consistirá en el estudio de una de esas direcciones, que, a partir de los estudios sobre la *parrhesía* de Sócrates, muestran el concepto interesante de la “piedra de toque”. La “piedra de toque” proviene de la palabra griega *básanos* y se refiere “(...) a una piedra negra que se utiliza para probar la autenticidad del oro examinando la línea dejada sobre la piedra cuando es «tocada» por el oro en cuestión”¹. Foucault enseña que la *parrhesía* socrática se expresa específicamente según una dinámica de “puesta a prueba” que se denomina metafóricamente “piedra de toque”. Tomando en cuenta la importancia que tuvo la *parrhesía* filosófica de Sócrates en las últimas etapas del pensamiento foucaultiano —un salida histórica a la confesión de faltas del cristianismo², una crítica a las relaciones interpersonales canalizadas por una institución política³, y la problematización de la estilística de la existencia como dirección opuesta a la “metafísica del alma” en la filosofía occidental—⁴ hemos decidido investigar parte de la procedencia del concepto del *básanos*. Para ello expondremos, en primer lugar, el análisis que Foucault realizó acerca de la “piedra de toque” durante su estudio de la *parrhesía* socrática. Luego, trazaremos parte de la propia historia de la “piedra de toque”, y nos detendremos en uno de sus episodios más sobresalientes: las *Elegías* de Teognis de Mégara en el siglo VI a.C. Y finalmente discutiremos que la *parrhesía* socrática se inserta en la “piedra de toque” como parte del problema de la agnóstica por el *bíos* o el modo de vida o existencia.

Foucault y el *básanos*

Foucault menciona —hasta donde sabemos— por primera vez la “piedra de toque” en una conferencia sobre la *parrhesía* que ofreció en la Universidad de Grenoble en el 1982⁵. Allí el pensador francés presenta la *parrhesía* como punto importante en sus investigaciones acerca de la obligación de decir la verdad sobre sí mismo desde el marco de la *epimeleia heautou* o cuidado de sí en la filosofía grecorromana.⁶ En su bosquejo del desarrollo histórico de la “franqueza”, insiste en la figura de Sócrates como filósofo del cuidado de sí que fomenta el encuentro

1 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Paidós, Barcelona, 2004, 133.

2 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Akal, Madrid, 2008, 315.

3 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 326.

4 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II*. Akal, Madrid, 2008, 151.

5 FOUCAULT, Michel. «La parrésia, 1982 (Conferencia en la Universidad de Grenoble)». En FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, 237.

6 FOUCAULT, Michel. «La parrésia, 1982 (Conferencia en la Universidad de Grenoble)», 241.

de una “piedra de toque” para determinar la salud del alma y de la vida de los individuos.⁷ Esta idea la recoge del *Gorgias*, —diálogo platónico que retomará y ampliará posteriormente en su última clase del curso *El gobierno de sí y de los otros* en el *Collège de France* al año siguiente—. En este curso del '83, Foucault afirma que, contrario al dictamen de la tradición filosófica, la importancia del *Gorgias* se encuentra en otro asunto distinto a la cuestión de la retórica. En la trama de la conversación entre Sócrates y Calicles, la indagación sobre el ser de la retórica da paso a la interrogación por la práctica filosófica, entendida como conducción de las almas de los individuos.⁸ El pasaje que Foucault toma primero para la problematización de esta práctica filosófica tiene, como punto de referencia, la *parrhesía*, pero también a la “piedra de toque”. En el *Gorgias* 486d-487a se lee:

Si mi alma fuera de oro, Calicles, ¿no crees que me sentiría contento al encontrar alguna de esas piedras con las que prueban [*basanzousin*] el oro, la mejor posible, a la que aproximando mi alma, si la piedra confirmara que está bien cultivada, yo sabría con certeza que me hallo en buen estado y que no necesito otra comprobación? (...) Estoy seguro de que, en lo que tú estés de acuerdo conmigo sobre lo que mi alma piensa, eso es ya la verdad misma. Pues observo que el que va a hacer una comprobación suficiente sobre si un alma vive rectamente o no, ha de tener tres cosas que tú tienes: ciencia [*epistemen*], benevolencia [*éunoian*] y decisión para hablar [*parrhesía*] (...).⁹

Según Foucault, esto culmina en lo que sería el pacto *parrhesiástico*: Sócrates realiza un acuerdo con Calicles para que éste le oriente sobre el género de ocupaciones que hay que atender, para que le reproche en caso de que las desatienda, —en suma, de que se encargue de conducir el alma del filósofo—.¹⁰ Al comienzo de este pacto, Sócrates señala que Calicles será como una “piedra de toque” por medio de la cual el filósofo podrá distinguir en su vida lo que está bien de lo que está mal. Sin embargo, Foucault nos advierte que aquí sólo hay ironía de parte de Sócrates, pues es al filósofo a quien le corresponde, en realidad, la tarea de la conducción de las almas, y, por tanto, servir el papel de “piedra de toque”.

En ese pacto, Sócrates plantea las cosas de tal manera que induce a creer que Calicles será una piedra de toque para él, cuando, desde luego ha de ocurrir lo contrario. Aquí es sin duda lo contrario, porque el *básanos* (la piedra de toque) es Sócrates, y por roce con él, mediante confrontación con él, uno va a poder distinguir lo que está bien de lo que no está bien en su vida.¹¹

7 FOUCAULT, Michel. «La *parrésia*, 1982 (Conferencia en la Universidad de Grenoble)», 248.

8 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 312.

9 PLATÓN. *Gorgias*. Gredos, Madrid, 2010, 351.

10 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 319.

11 FOUCAULT, Michel. *El conaje de la verdad*, 137.

¿Por qué Calicles no es ni podrá ser realmente la “piedra de toque” de Sócrates? Al respecto Foucault nos brinda una importante descripción del personaje de Calicles. Nos recuerda que el joven “rival” de Sócrates quiere restaurar, en la polis ateniense, el juego agonístico en el que triunfa el mejor y el más fuerte sobre los más débiles¹². Calicles se encuentra en un contexto democrático, donde se han perdido los privilegios tradicionales de la nobleza de antaño; y es así como confía que la retórica le permitirá jugar nuevamente la agonística de la superioridad aristocrática. Según Foucault, la retórica de Calicles se mueve según tres categorías: persuadir o convencer a los muchos, superar a los rivales, y finalmente querer llegar a ser el primero.¹³ En su encuentro con Sócrates, el joven aristócrata recibe, en cambio, la exhortación por un tipo distinto de relación y una forma diferente de juego. Nos dice Foucault: “Lo que Sócrates propone a Calicles es un discurso que no juega ese juego de tres niveles o que no actúa en ese espacio agonístico con los más numerosos, los rivales y el que tiene la pretensión de imponerse. Es un discurso del que uno se sirve como *básanos*, como prueba de un alma por otra.”¹⁴ Sócrates, que ha hecho un acuerdo con Calicles para establecer la acción filosófica sobre el alma, le propone separarse de la retórica y que se sirva entonces de la prueba del *básanos*. Esto es para Foucault, además, el sentido real y la justificación que tiene la dialéctica socrática: “una prueba permanente del alma, un *básanos* (...) del alma y de su calidad mediante el juego de las preguntas y las respuestas.” Es evidente, por lo tanto, la importancia que tiene este juego de la “piedra de toque” para la práctica socrática de la *parrhesía*. De hecho, Foucault no se niega a analizar brevemente qué es y qué hace esta prueba del *básanos*:

En efecto, ¿qué muestra la piedra de toque? ¿Cuáles son su naturaleza y su función? Su naturaleza consiste en algo así como una afinidad entre sí misma y el elemento que somete a prueba, por la cual la naturaleza de este último se revelará en virtud de lo probado por ella. Segundo, la piedra de toque (...) permite saber cuál es la realidad de la cosa que se quiere probar a través de ella y, al manifestar esa realidad, se muestra si la cosa es lo que pretende ser y, por consiguiente, si su discurso o su apariencia están de conformidad con lo que ella es. En consecuencia, la relación que habrá entre las almas ya no es en absoluto una relación de tipo agonístico en la cual se trata de imponerse sobre los otros. La relación entre las almas será de prueba, será esa relación de *básanos* (de piedra de toque) en la que habrá afinidad de naturaleza y, por esa afinidad de naturaleza, demostración a la vez de la realidad y la verdad, es decir lo que alma tiene de *étymos* (auténtico). (...) Y, en la medida en que un alma se manifiesta por lo que dice (por su logos, [por] la prueba, en el diálogo, del logos: saber qué es en realidad y si lo que se ajusta efectivamente a la realidad y dice la verdad), lo que vale para el logos vale también para el alma. El juego, por tanto, ya

12 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 322.

13 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 323.

14 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 323.

no es agonístico (de superioridad). Es un juego de prueba de a dos, por afinidad de naturaleza y manifestación de la autenticidad, de la realidad-verdad del alma.¹⁵

La “piedra de toque” socrática, se constituye así según dos elementos: por un lado, la “afinidad de naturaleza” de las dos almas o la manera en que los individuos se relacionan fuera del juego agonístico de la superioridad y de la retórica, y por otro lado, aquello que la “piedra de toque” examina en el alma —si ésta es capaz de manifestar su autenticidad por medio del *logos*—. Con respecto al primer elemento, es relevante el resto del análisis que Foucault hace del *Gorgias*, mientras que, para el segundo elemento, es pertinente su estudio del *Laques*.

Sobre el primer elemento del *básanos*, Foucault explica que la “afinidad de naturaleza” de los individuos se sostiene según lo que en el diálogo platónico se denomina como “homología”¹⁶: es decir, la posibilidad de decir lo mismo sobre cada una de las almas. En el caso de Sócrates y Calicles, si ambos son homólogos, entonces lo que digamos del filósofo también podremos decirlo del joven aristócrata, y viceversa. Foucault afirma que esta “homología” o “afinidad de naturaleza” se garantiza si ambas almas poseen tres criterios revelados por el mismo Sócrates: ciencia (*episteme*), benevolencia (*éunoia*) y decisión por hablar o franqueza (*parrhesía*). Por supuesto, Foucault muestra interés por razón de que la *parrhesía* es uno de los criterios que garantiza la relación de las almas según la “piedra de toque”; pero concede igualmente que la relación entre Sócrates y Calicles es particularmente más compleja, —pues resulta que la ciencia, la benevolencia y la franqueza del filósofo y del joven aristócrata no son realmente semejantes entre sí—. Algo curioso ocurre cuando Calicles acepta estos criterios establecidos por Sócrates para entrar en la relación de la “piedra de toque”. Foucault precisamente lo sugiere casi al final de su curso del ’83 en el *Collège*: “(...) al poner en juego todo eso y aplicar esas reglas a su propio diálogo, Calicles se va a ver poco a poco en la necesidad de dejar que el discurso de Sócrates se imponga”.¹⁷

Sócrates se encargará, entonces, de conducir el alma de Calicles, de decirle lo que está bien y lo que está mal en su vida —o lo que es lo mismo, procurará de que sea testigo de la verdad—¹⁸. Para ello Calicles tendrá que entrar en silencio¹⁹, sustraerse del juego de la agonística de superioridad aristocrática y de la práctica retórica, y así permitir que Sócrates sea su *básanos*. Tenemos hasta aquí el análisis que Foucault realiza sobre el primer elemento de la “piedra de toque” en el *Gorgias*, y ahora pasaremos a su explicación acerca del segundo elemento del *básanos*.

En su seminario en la Universidad de Berkeley en el 1983, titulado en inglés como *Fearless Speech*, y en su último curso en el *Collège de France* en el 1984, *El*

15 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 323-324.

16 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 324.

17 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 325.

18 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 319.

19 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 325.

coraje de la verdad, Foucault continúa con sus investigaciones acerca de la *parrhesía* socrática, en ambos casos, realizando un estudio del *Laques*. Como bien sabemos, es importantísima la atención que Foucault le brinda a este diálogo platónico, pues tendrá como desenlace la problematización de la filosofía como una estética de la existencia. El pasaje que Foucault toma como descripción de la *parrhesía* socrática recoge también, así como sucedió en el *Gorgias*, a la noción de la “piedra de toque”. En el *Laques* 187e-188c, el personaje de Nicias relata:

Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado. Y una vez que ha caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesa [*basanizesthai*] bien y suficientemente todo. (...) Para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates (...) por mi parte no hay inconveniente en colokuar con Sócrates tal como él prefiera.²⁰

Como señala Foucault, este discurso de Nicias describe el pacto *parrhesiástico* de Sócrates desde el punto de vista de quien es “puesto a prueba”²¹. Este pasaje provee, además, la explicación sobre el segundo elemento del *básanos* que Foucault mencionó antes en su estudio del *Gorgias*. Cuando Nicias se encuentra con Sócrates y pasa por la “piedra de toque”, ¿qué es lo que el filósofo le exige que ponga a prueba? Foucault nos afirma que la *parrhesía* socrática, como juego de “piedra de toque”, exige que sus interlocutores brinden una explicación racional de sí mismos. Dar una explicación de sí mismo, o rendir cuentas de sí mismo, no consiste en brindar un relato autobiográfico o una confesión de faltas²², sino en la puesta a prueba del grado de armonía entre el *logos* (discurso) y el *bíos* (vida). Cuando uno se acerca a la *parrhesía* socrática, y entra al juego de la “piedra de toque”, uno debe poner de manifiesto un relato racional de la propia vida²³. Así, la *parrhesía* socrática tiene por objeto el *bíos* o el modo de vivir de los individuos. En la relación filosófica personal con Sócrates hay que dar *logos* del estilo de vida, la manera de vivir, la forma misma que se le da a la vida. Rendir cuentas de sí mismo, por lo tanto, es someter la vida a un *básanos*. Nos dice Foucault:

Tenemos aquí, por lo tanto (...) el surgimiento de la vida, del modo de vida como objeto de la *parrhesía* y el discurso socrático, vida a cuyo respecto es menester realizar una operación que será una operación de prueba, de puesta a prueba, de selección. Hay que someter la vida a una piedra de toque para separar con exactitud lo que está bien y lo que

20 PLATÓN. *Laques*. Gredos, Madrid, 2010, 219.

21 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 131.

22 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 132.

23 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 133.

no está bien en lo que hacemos, en lo que somos, en la manera de vivir. Me olvidaba de otra cosa: no se trata simplemente de experimentar o formar ese modo de vida de una vez por todas en la juventud, sino —Nicias insiste en ello, y es muy importante— que ese principio de la prueba de vida debe mantenerse a lo largo de toda la existencia.²⁴

Cuando Nicias y demás interlocutores de Sócrates se enfrentan a la *parrhesía* filosófica, y así ponen a prueba sus modos actuales de vida, se expondrán durante el resto de sus vidas al juego del *básanos* o la “piedra de toque”. Tomando en cuenta estas implicaciones, cabe entonces preguntarnos qué es lo que legitima al filósofo a que sea el *básanos* de los otros. Según Foucault, el presente diálogo platónico permite contestar a la “(...) cuestión de cómo determinar los criterios visibles, las cualidades personales que autorizan a Sócrates a asumir el papel de *básanos* de la vida de otras personas.”²⁵ Le toca al personaje de Laques brindar la respuesta: es aceptable que Sócrates sirva como “piedra de toque” porque él demuestra una armonía entre su palabra (*logos*) y sus actos (*érga*)²⁶. Si Nicias es el personaje que reconoce a Sócrates como el *básanos* de los otros, Laques a su vez explica por qué el filósofo está justificado de que lo sea. Foucault nos explica que Laques permitirá que Sócrates le hable con *parrhesía*, porque “(...) lo que dice concuerda exactamente con lo que piensa, y lo que piensa concuerda exactamente con lo que hace.”²⁷ De esta manera, Laques justifica que Sócrates lo exponga al juego de la “piedra de toque” —y no tan sólo a él, sino también a cualquier otra persona que se encuentre con el filósofo—.

Según Foucault, la conclusión del *Laques* establece que hay someterse al *logos* para dar una explicación racional de la propia vida, y el mejor guía para ello es Sócrates²⁸. Esto implicará, por un lado, la “posición privilegiada” que tendrá Sócrates como maestro acerca del *logos*²⁹, y por otro lado, la necesidad de que Nicias y Laques se excluyan a sí mismos para dar paso al discurso del filósofo. Así mismo lo afirma Foucault: “(...) los dos interlocutores y camaradas de Sócrates (Nicias y Laques, esos hombres de Estado eminentes y valerosos) van en cierto modo a excluirse y sustraerse por sí mismos.”³⁰. Vemos, por lo tanto, que la *parrhesía* socrática bajo el juego de la “piedra de toque” deja a Nicias y a Laques en una posición similar a la de Calicles en el *Gorgias*. Foucault nos explica que los personajes de Nicias y Laques representan lo que ellos fueron históricamente: hombres políticos eminentes de la Atenas en el siglo V a.C.³¹ Por lo tanto, ambos personajes interpelan acerca de las cosas desde la “confrontación de dos opiniones” análoga a

24 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 137.

25 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 135.

26 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 135.

27 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 136.

28 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 143.

29 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 143-144.

30 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 141.

31 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 118.

la escena política³², en donde se espera que una de las opiniones se imponga como superior a la otra. Cuando a Nicias y a Laques se los convoque —como sucedió en el diálogo platónico— para que hablen con “franqueza” acerca de un tema, estos pondrán en efecto una dinámica de confrontación entre sus discursos, o sea, una discusión política. De esta manera, las relaciones que fomentan Nicias y Laques, como individuos políticos, son análogas a la práctica retórica. Y lo que es más importante: el objeto de la discusión política y de la práctica retórica no trata sobre el *bíos* o el modo de vivir de los individuos. Será, en cambio, la *parrhesía* socrática la manera de relacionarse que pondrá a prueba el *bíos* de los individuos mediante el juego de la “piedra de toque”.

En resumen, Foucault nos muestra que la *parrhesía* filosófica de Sócrates problematiza la conducción individual de las almas y el examen del modo de vivir de los individuos. Sócrates ejerce su *parrhesía* mediante un juego que se define como *básanos* o “piedra de toque”. El *básanos*, por un lado, fomenta una relación entre los individuos que no es retórica ni política en tanto agonística de superioridad, y por otro lado, les exige a los individuos que brinden un *logos* sobre el modo de vivir o de existencia de cada uno. Cuando Calicles, Nicias y Laques permiten el juego de la “piedra de toque”, todos terminan sustrayéndose a sí mismos, y no pueden más que aceptar a Sócrates en la posición de guía y maestro filosófico. Puesto que Sócrates mantiene una relación armoniosa entre su *logos* y su *bíos*, es por eso que está legitimado para ejercer su *parrhesía*, y a su vez, servir el papel del *básanos* de los otros. Con esta exposición del análisis foucaultiano hemos señalado la conexión importante que tiene la *parrhesía* de Sócrates con el juego del *básanos*. La “piedra de toque” es fundamental en la práctica filosófica de Sócrates, pues le permite ejercer su *parrhesía* y así exigir a cada individuo una explicación de su *bíos*. Nos parece, por lo tanto, que el juego del *básanos* requiere un momento de estudio bajo las pautas de su propio eje, —ya que la “piedra de toque” no es un concepto exclusivamente filosófico ni aparece por primera vez con la *parrhesía* socrática—. A continuación, discutiremos algunos de los significados de la palabra *básanos*, y nos enfocaremos en el uso que le dará Teognis de Mégara en el siglo VI a.C.

Metalurgia y prueba: el *básanos* de Teognis

Cuando investigamos los orígenes de la “piedra de toque” en la antigua Grecia encontramos que su campo semántico se desplaza tanto por un sentido literal, para nombrar a un instrumento metalúrgico, como también por un contexto metafórico, para designar una prueba sobre la calidad de algo o alguien.³³ Una

32 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 127.

33 Hay también un tercer significado que no es literal ni metafórico, sino más bien técnico. En su libro *Torture and Truth [Tortura y verdad]*, —obra fundamental para entender la evolución de la palabra *básanos*—, Page duBois realiza un estudio y argumento enfocados en una tercera acepción de la “piedra de toque”. Nos explica que el *básanos* consistió, a partir del siglo V a. C., en el ritual legal de tortura contra un esclavo para que revelará la verdad en el interrogatorio judicial. De esta manera el *básanos* se convierte, como dice duBois, en un “(...) process of truth-

de las fuentes más antiguas que discute el significado metalúrgico de la “piedra de toque” es el tratado *Sobre las piedras* escrito por Teofrasto a finales del siglo IV a.C. Aquí el filósofo griego explica entre varias cosas: que la “piedra” funcionaba por fricción o roce en contacto con el oro o las aleaciones de oro, dejando una visible y peculiar marca lineal sobre su superficie negra³⁴; que en un primer momento se la usaba para detectar solamente la calidad del oro puro, pero posteriormente permitió discernir la cantidad de oro y plata en aleación con el cobre, y qué tan mezclados se encontraban dichos metales³⁵; y que se la encontraba naturalmente en el río Tmolos en la región de Lidia, y así también se la llamaba “piedra lidia”³⁶. Los antiguos griegos, sin embargo, no se limitaron al *básanos* según su significado metalúrgico, convirtiendo luego a la “piedra” en un examen o juicio con que se determinaba si una persona o una cosa era genuina o real³⁷. Percatamos, por ejemplo, la transición del sentido literal al metafórico de la “piedra de toque” en un fragmento del poeta Baquílides en el siglo V a.C.: “Pues la piedra lidia revela el oro, mas la excelencia / de los hombres la ponen en evidencia la sabiduría/ y la verdad todopoderosa...”³⁸

De otra parte, los poetas aristocráticos, antes y durante el siglo V a.C., utilizaron recurrentemente la noción del *básanos* como un examen para notar la calidad moral o la “pureza” de las clases nobles en las ciudades griegas. Así lo muestra, por ejemplo, la *Pítica 10* (63-70) de Píndaro:

/Yo confío en la grata amistad acogedora/ de Tórax, que pidiendo mi arte/ unció esta carroza cuadriga de la Piérides:/amigo para el amigo, benignamente guiando a un guía./ Para aquel, que lo intenta, brilla el oro probado en la piedra [*básanos*] /y lo mismo el recto sentido.³⁹

Continuando la indagación acerca de la “piedra de toque” durante la Grecia anterior al período clásico, hay una referencia, en nuestra opinión, ineludible. En el siglo VI a.C., Teognis de Mégara invoca varias veces al *básanos* en su colección de poemas que se le conocen con el título de *Elegías*:

Aunque lo busco con ahínco, no puedo encontrar un compañero /
fiel semejante a mí, en el que no sea posible el engaño; / acercándome
a la piedra de toque [*básanon*], me froto con ella como el oro / con

making” [proceso de generación de la verdad]. En el mismo libro, la autora cuestiona a Foucault por su transición del tema de la “tortura” hacia el “castigo” y luego la “disciplina” en *Vigilar y castigar*. Si bien este tercer significado del *básanos* va más allá de nuestro ensayo, nos urge señalar su importancia para los estudios foucaultianos puesto que constituye, según nos parece, un interesante caso de *alethurgia* —el acto hegemónico traspasado por la verdad—. Cf. FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2014, 90).

34 TEOFRASTO. *On Stones*. The Ohio State University, Columbus, 1956, 151.

35 TEOFRASTO, *On Stones*, 54.

36 TEOFRASTO, *On Stones*, 55.

37 DUBOIS, Page. *Torture and Truth*. Routledge, London, 1991, 11.

38 BAQUÍLIDES. *Odas y Fragmentos*. Gredos, Madrid, 1988, 210.

39 PÍNDARO. *Odas y Fragmentos*. Gredos, Madrid, 1984, 205-206.

el plomo, y en mí está presente la convicción de una superioridad.
(415-418)⁴⁰

Si quieres lavarme, desde lo alto de mi cabeza siempre correrá / el agua clara, y en todas mis acciones me encontrarás como el oro / puro, que se ve en el rojo al ser frotado con la piedra de toque [*básanôî*] / y cuya superficie no atacan el negro orín ni el moho y conserva / siempre su genuino esplendor. (447-452)⁴¹

Acercándote a la piedra de toque [*básanon*] y siendo frotado con el / plomo, si eres realmente puro, serás virtuoso a los ojos de todos. (1105-1106)⁴²

En estos versos la “piedra de toque” tiene un sentido análogo a la acepción metalúrgica: así como señala la calidad del oro, también muestra la calidad de una persona. Sin embargo, capta nuestra atención el tono con que el poeta invoca dicha prueba. En los vv. 415-418, Teognis está buscando a un compañero fiel y libre de engaño [*pistón hétairois*] que sea semejante a él [*hómoion*], —es decir, homólogo— pero no puede hallarlo⁴³, luego el *básanos* confirma la superioridad o preeminencia del poeta. Los siguientes versos 447-452 y 1105-1106 reafirman lo real del metal que le representa: el oro puro; de esta manera, el poeta se describe a sí mismo como genuino, incorruptible y virtuoso en un contraste con otros individuos. Debemos entender que estas implicaciones de la “piedra de toque” en Teognis responden directamente a sus emociones y opiniones con respecto al entorno social y político de su época.

A partir del siglo VI a.C., en la ciudad de Mégara (hogar del poeta) surgieron conflictos políticos internos de importante envergadura. Tradicionalmente la ciudad era gobernada por una clase aristocrática, a la que el propio Teognis pertenecía, y denomina en sus poemas como los *ágathoi* o los hombres de bien. En oposición, se encontraban aquellos que los propios aristócratas llamaban hombres malvados o despreciables, los *kakói* o *deilói*, la clase de los plebeyos. Estas categorías sociales corresponden a un ámbito político, porque señalan el faccionalismo que desestabilizó a la ciudad de Mégara, por supuesto, desde la perspectiva del poder político de la nobleza o aristocracia. Nietzsche en sus estudios filológicos que se recogen bajo el título *Teognis de Mégara*⁴⁴ nos expone la descripción que hace el propio poeta acerca de la clase noble con respecto a la clase plebeya. En primer lugar, los aristócratas estimaban su autoridad y su dignidad en tanto remontaban su origen y linaje a los héroes y a los dioses homéricos. En ese sentido, los aristócratas se reconocían de acuerdo a la pertenencia de una familia de renombre,

40 TEOGNIS, *Elegías*. Cátedra, Madrid, 2010, 85-87.

41 TEOGNIS, *Elegías*, 89-90.

42 TEOGNIS, *Elegías*, 169.

43 KURKE, Leslie. *Coins, Bodies, Games and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece*. Princeton University Press, New Jersey, 1999, 50.

44 NIETZSCHE, Friedrich. «Estudios sobre Teognis». En NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas. Volumen II: Escritos filológicos*. Tecnos, Madrid, 2013, 116.

y se diferenciaban de aquellos que provenían de una desconocida ascendencia. En segundo lugar, los aristócratas poseían ellos solos el monopolio de las armas y el conocimiento de la guerra; así, tomaron para sí solos la administración de la ciudad y la creación e interpretación de las leyes. De estos primeros dos aspectos, se sigue en tercer lugar, que los aristócratas también tenían el monopolio del culto religioso. Según ellos, los dioses no podían relacionarse salvo exclusivamente con los miembros de su clase de índole homérica. En cuarto lugar, los aristócratas sostenían la importancia de las riquezas, la vida refinada y el placer como distintivo de honor y gloria. Y por último, se brindaron a sí mismos unos preceptos y reglas de formación —educación y artes liberales— para organizar y formalizar su vida de nobleza.

Eventualmente dicha tradición aristocrática fue cuestionada y subvertida por la clase plebeya. Con el paso del tiempo surgieron disputas entre las diferentes familias aristocráticas por el control hegemónico de la ciudad, ocasionadas en gran parte por la prosperidad del comercio de Mégara y el acrecentamiento de riquezas en ambas clases sociales.⁴⁵ Esto promovió, a su vez, la aparición de tiranos: aristócratas que abandonaban su clase para aliarse con la clase plebeya, obtener su favor, y así conseguir el poder político de la ciudad. Por lo tanto, los plebeyos alcanzaron la suficiente influencia política para mezclarse con los aristócratas. La vida de Teognis transcurre durante este período de —según la opinión del poeta— resquebrajamiento de los valores tradicionales de la nobleza. En sus *Elegías* lo resume muy bien en los siguientes versos:

Cirno, esta ciudad aún es una ciudad, mas son distintas sus / gentes:
los que antes no conocían ni el derecho ni las leyes, sino / que en torno
a sus costados gastaban pieles de cabras y como / ciervos se esparcían
fuera de esta ciudad, ¡ahora son nobles, / Polipaidés! Y los nobles de
antaño son ahora plebeyos. ¿Quién / podría soportar ver esto? Unos a
otros se engañan riéndose / unos de otros desconociendo las normas
de lo malo y de lo / bueno. (53-60)⁴⁶

Teognis muestra una profunda frustración frente al hecho de que su mundo ha perdido la demarcación clara y concisa entre aquéllos, que se encargaban del gobierno de la ciudad, de éstos que se encontraban fuera ella. El poeta se ve obligado ahora a relacionarse con otros individuos que no pertenecían a su clase aristocrática. Podemos ver así el ánimo particularmente político que motiva su mención de la “piedra de toque”. Si bien Teognis no puede evitar la mezcla entre las clases sociales —de la unión de la plata y el cobre con el oro puro— no por eso dejará de insistir en su linaje aristocrático. El *básanos* le permitirá distinguir a los *ágathoi* de los *kakói*, y así confirmar, su supuesta superioridad o preeminencia noble. Puesto que las relaciones inevitables que tiene el poeta con los plebeyos se

45 DUBOIS, Page. *Torture and Truth*, 10.

46 TEOGNIS. *Elegías*, 41-42.

enmarca bajo esta inclinación por la separación y la distinción entre las partes, puesto que una de ellas —la aristocrática— es superior, la “piedra de toque” de Teognis se presenta entonces claramente en un contexto agonístico, de lucha y de confrontación. En nuestra opinión, las *Elegías* presentan al *básanos* como una táctica o arma de combate en las relaciones interpersonales del poeta. La “piedra de toque” de Teognis es, por lo tanto, específicamente política.

Hasta este punto que hemos llegado parecería que nos encontramos con una “piedra de toque” totalmente distinta de la socrática. Hasta el momento no hemos señalado algún elemento que enlace el *básanos* teognídeo con el socrático, salvo, por supuesto, el uso metafórico de la noción en los versos del poeta y en los argumentos del filósofo. Como vimos, el juego del *básanos* en Sócrates se presenta en el contexto de la *parrhesía*, en la problematización del *bíos* de los individuos, y en la relación de maestro y discípulo que tendrá el filósofo con los otros. La “piedra de toque” en Sócrates es ajena a la retórica, y también al juego agonístico de superioridad, lo cual refuerza su diferencia con respecto a Teognis. Además, nos parece que, si hay un personaje en el evento de la *parrhesía* socrática que se relacione con Teognis, tal sería Calicles. Recordando la caracterización que Foucault nos brindó del joven aristócrata y rival de Sócrates, vemos que éste y Teognis comparten la misma frustración de vivir en un entorno social y político que ya no responde a los valores tradicionales aristocráticos. Ambos se posicionan desde un ámbito propiamente político, aunque utilizan diferentes medios o canales de expresión: uno la poesía, el otro la retórica. De hecho, nos parece por un momento que el *básanos* de Teognis se ubicaría mejor junto a la ironía socrática en el *Gorgias*, en donde el filósofo reconoció en un principio a Calicles como la “piedra de toque”. Si continuamos examinando posibles conexiones entre la “piedra de toque” de Teognis y la de Sócrates, podemos plantear la siguiente cuestión: si partimos que el filósofo ateniense ejerció su *parrhesía* mediante el juego del *básanos*, pues bien, ¿hay alguna mención de la *parrhesía* en Teognis? Curiosamente Foucault menciona al poeta megarenses en su estudio de la *parrhesía* de Eurípides durante el seminario de Berkeley⁴⁷. Para explicar uno de los rasgos que constituye a un mal orador o a un *parrhesiasta* que es dañino a la democracia, Foucault cita los siguientes versos de las *Elegías*:

Para muchos hombres las puertas no cierran bien ajustadas / en su lengua, y se ocupan de muchas cosas que carecen de interés / ; pues con frecuencia es mejor que quede dentro lo malo / y conveniente que salga lo bueno más que lo malo. (421-424)⁴⁸

El individuo que hace mal uso de la franqueza, del decir todo libremente, es aquel que tiene lengua sin puertas, es decir, que no sabe cerrar su boca (*athuroglóssos*).

47 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 95.

48 TEOGNIS. *Elegías*, 87.

Nos dice Foucault que Teognis describe el *athuroglóssos* como aquel individuo que “(...) es incapaz de diferenciar cuándo se debe dar voz a buenas o malas noticias, o de deslindar sus propios asuntos de los de otras personas —pues intervienen indiscretamente en las preocupaciones de los demás—”.⁴⁹ Foucault añadirá posteriormente un texto de Plutarco que, en conjunción a estos versos del poeta, opondrán al *athuroglóssos* con respecto al *logos*.⁵⁰ En Teognis no hay una mención explícita sobre la diferencia del *athuroglóssos* y el *logos*, pero a juicio de Foucault, el poeta nos advierte críticamente de una mala *parrhesía* que entorpece el acceso a la verdad, al *logos*. En Teognis no hay *parrhesía*, pero sí la pista de una situación que no le corresponderá a la filosofía socrática. Visto así, nos preguntamos: ¿cuál fue el legado de Teognis durante la época de Platón en el siglo V a.C.? Para una posible respuesta nos sirve nuevamente los estudios filológicos acerca del poeta megarenses que realizó el joven Nietzsche.

En su *Estudios sobre Teognis*, Nietzsche expone repetidamente las características principales de las *Elegías*:

Hay que reafirmar que estas poesías eran efusiones del alma de un contenido variado, imágenes de la agitada vida espiritual del poeta, que fueron escritas en tiempos de opresión, disturbios políticos, travesías marinas, vagabundeos, viajes de retorno, de amor y de amistad, pero nunca compuestas con el único objetivo de instruir, sino como desahogos del alma⁵¹.

Los versos de Teognis son, como hemos visto, una crítica política que defiende el credo aristocrático en confrontación con la clase plebeya. Aunque sean elegías [*élegeia*], o clamores del alma que recogen buena parte de los sentimientos del poeta, estos poemas no deben desligarse de la confrontación política de Teognis y los aristócratas contra los plebeyos. Ahora bien, Nietzsche relata que la lectura de las *Elegías* en el siglo V a.C. olvidó el contexto agonístico y político entre los *ághathoi* y los *kakói*, y convirtió a Teognis en un poeta de pedagogía moral. Precisamente el joven filólogo responsabiliza a la escuela socrática por la distorsión del real sentido político de las *Elegías* en el contexto de la confrontación entre los aristócratas y los plebeyos. Nos informa al respecto que Platón consideraba a Teognis como estandarte de la sabiduría, la justicia y la moderación; que Jenofonte defendía las *Elegías* como disertaciones acerca de la virtud y la maldad de los hombres; y que Antístenes, según el relato de Diógenes Laercio, escribió dos libros de exhortaciones morales titulados *Sobre Teognis*.⁵² Fue, digámoslo así, la filosofía la que convirtió las *Elegías* en un libro pedagógico de la moral. Según Nietzsche, los versos aparentemente “morales” de Teognis deben ser entendidos como la afirmación de los valores aristocráticos en medio de la situación política conflictiva

49 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 96.

50 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 96.

51 NIETZSCHE, Friedrich. «Estudios sobre Teognis», 126.

52 NIETZSCHE, Friedrich. «Estudios sobre Teognis», 127.

y caótica que arropó al poeta megarense.

Sin embargo, en nuestra opinión, nos parece que la poesía de Teognis es más compleja que un desahogo del alma en sentido político, como afirma Nietzsche, o un discurso reaccionario a favor de los miembros de su clase noble. Quizás Teognis deba entenderse desde un plano político y no moral, pero esto no impide que le reconozcamos cierta preocupación *ética*... Y es que, cuando leemos las *Elegías*, vemos que Teognis plantea fulminantemente el problema de la lucha entre los aristócratas y los plebeyos desde el ámbito del *bíos*:

No hay que cambiar una vida honrada [*ágathon bión*], sino dejarla tranquila, / y, en cambio, una depravada hay que corregirla hasta que alcance / el camino recto [*ton de kakón kinein est'an es orth'elases*]. (303-304)

Si bien hay que tomar en cuenta que Teognis escribió las *Elegías* durante toda su vida, y así graban el devenir y el cambio de sus opiniones, sentimientos y emociones, estos versos —que podrían pasar por las palabras de un filósofo— nos interesan por dos razones. En primer lugar, muestran que el poeta enfatiza la distinción entre la vida honrada [*ágathon bión*] y la vida depravada [*ton de kakón*]. La vida honrada, por supuesto, coincide con la de los aristócratas, con los miembros de la clase noble, con el *bíos* del propio Teognis, y debe dejarse su curso, puesto que avanza por el buen camino. Caso contrario ocurre con la vida depravada, que corresponde a la vida de los malvados, al *bíos* plebeyo, y que va en contra del camino recto. Según estos versos, ¿acaso los dos tipos de vida deben seguir sus respectivos rumbos sin relacionarse de manera alguna? ¿Nos encontramos con la descripción anterior que hizo el poeta acerca de los plebeyos esparcidos fuera de la ciudad, mientras que los aristócratas se encargaban de la administración de las leyes? Todo lo contrario: estamos ante una situación —breve, pero muy clara— en que las relaciones entre los aristócratas y los plebeyos ponen en juego la modificación del camino o el rumbo de la vida [*bíos*] de unas de las partes. Y esta es nuestra segunda razón: Teognis establece que la vida de los malvados —el *bíos* plebeyo— debe corregirse, modificarse, y ajustarse hacia el camino correcto que corresponde a la vida de los buenos —el *bíos* aristocrático—. Según el poeta megarense, por lo tanto, hay que conducir la vida malvada hacia la vida buena.

Tal parece que Teognis acepta ya por hecha la mezcla entre los aristócratas y los plebeyos, y ahora enfatiza la distinción de la vida buena y aristocrática de la vida malvada y plebeya, con tal de corregir ésta en base a aquélla. No es que la lucha entre los aristócratas y los plebeyos haya finalizado: Teognis no ha dejado de distinguirse de la clase plebeya; pero ahora plantea la confrontación desde la modificación de la vida, del *bíos*. Esto implicará varias cosas, como por ejemplo, que los malvados podrán ser, en efecto, corregidos por los aristócratas. La vida plebeya no puede

ser definitiva o inmutable, pues de lo contrario no se la podrá corregir según la vida aristocrática. Precisamente en los versos inmediatamente siguientes, Teognis explica que los malvados viven una vida depravada a consecuencia de sus malas relaciones:

Los malvados no han nacido completamente malvados desde el vientre materno, sino que al trabar amistad con hombres malvados [*all'andressi kakóis synthemenoí filíen*] aprendieron sus malas artes, sus expresiones groseras y su insolencia, por creer que aquéllos decían toda la verdad [*élpomenoi keinous pánta légein étyma*]. (305-308)⁵³

Los plebeyos no son malvados por naturaleza, sino que se corrompen por haber vivido bajo las malvadas relaciones y las amistades de individuos viciosos. ¿Y por qué se dejaron corromper? La explicación de Teognis nos parece interesante: los plebeyos creyeron, en sus relaciones con otros individuos malvados, que éstos les decían toda la verdad auténtica [*pánta légein étyma*]. El *bíos* plebeyo o la vida depravada surge de las malvadas relaciones en tanto que no brindan un discurso real o la verdad auténtica. Por lo tanto, tenemos ahora el caso de que, si la vida buena y aristocrática se encargará de corregir a la vida malvada y plebeya, es porque en las relaciones entre ambas partes serán los nobles quienes muestren o expresen un discurso verdadero y auténtico.

Teognis y los aristócratas, con sus *ágathon bión* y *légein étyma*, se relacionarán entonces con los plebeyos para modificarles sus vidas depravadas. Sin embargo, no olvidemos que los unos y los otros se encuentran mezclados sin distinción inmediata, pues, como ya nos dijo el poeta megarense, “los nobles son plebeyos y los plebeyos son nobles”. Cuando el aristócrata se relacione con el plebeyo, para así modificarle la vida en base a la suya, tendrá que distinguir si en efecto se trata de un malvado o de un noble. ¿Cómo entonces el aristócrata distinguirá a los malvados? ¿Qué le permitirá, por lo tanto, fomentar una relación con el malvado con tal de corregirle la vida? Según nuestra opinión, Teognis ya brindó la respuesta: el aristócrata tendrá que servirse del *básanos*... La “piedra de toque”, esa prueba que Teognis invocó para conseguir a un compañero o amigo que no fuese plebeyo y así confirmar la superioridad aristocrática o la pureza del oro, tendrá que emplearse ahora en la tarea de corregir la vida malvada hacia la vida noble. Antes de que el plebeyo vea y entienda que es el aristócrata quien posee toda la verdad auténtica, éste tendrá que distinguir y diferenciar la calidad de los metales que representan ambas partes. Vemos así que la conducción de la vida de los plebeyos por parte de los aristócratas no cancela el rasgo agonístico que es constitutivo en sus relaciones. El encuentro entre el aristócrata y el plebeyo se presentará ahora según el juego del *básanos*, en donde se reconoce inevitablemente la superioridad del *bíos* aristocrático, y por ello, la guía legítima en la modificación de la vida de los plebeyos. En ese sentido, si preguntamos quién o qué representa el papel

53 TEOGNIS. *Elegías*, 71.

de la “piedra de toque” en las relaciones de los aristócratas con los plebeyos, la respuesta será necesariamente Teognis o su clase aristocrática —o Teognis como representante de la clase aristocrática—.

En resumen, hemos visto que una de las apariciones más antiguas del *básanos* aparece en las *Elegías* de Teognis de Mégara en el siglo VI a.C. La “piedra de toque” es presentada metafóricamente, aludiendo al instrumento metalúrgico que examina la calidad de los metales en una aleación y así señala el grado de autenticidad del oro aristocrático. El poeta megarenses invoca al *básanos* como parte de la confrontación entre la clase noble y la clase plebeya que desestabilizó las tradiciones y las costumbres de su ciudad. Aunque se asuma que Teognis sea un poeta político y no moral, en nuestra opinión, se le debe reconocer el planteamiento de un problema ético en sus *Elegías*: la lucha de su clase aristocrática y la clase plebeya desde el ámbito del *bíos*. Se distingue entonces la vida buena y noble, el *bíos* aristocrático, de la vida depravada y malvada, el *bíos* plebeyo. Puesto que las vidas de los malvados han sido corrompidas porque no han recibido toda la verdad real o auténtica, compete entonces a la aristocracia corregir la vida plebeya en base a su vida noble. Para esto es necesario que las relaciones entre ambas partes se rijan bajo una dinámica que posibilite la distinción entre la vida buena y la vida malvada, lo cual entendemos se tratará del juego del *básanos*. La “piedra de toque” de Teognis se presenta, por lo tanto, en un contexto agonístico en donde el poeta toma preocupación por la conducción y la modificación de la vida de los malvados y plebeyos a partir de la vida superior de los buenos y aristócratas.

La filosofía y la agonística por el *bíos*

Enfatizando la trayectoria propia del *básanos*, según el caso de Teognis, podemos resituar la *parrhesía* socrática, en nuestra opinión, desde dos aspectos importantes. Por un lado, si con su *parrhesía* Sócrates se ocupa y conduce el *bíos* de los individuos, es porque antes la “piedra de toque” resaltaba ya el *bíos* como un asunto de modificación en una relación conflictiva, de lucha o confrontación. Ahora bien, por otro lado, nos parece que la *parrhesía* socrática no solamente se inserta en el problema de la “piedra de toque”, sino que le brinda a éste cierta culminación: pues si tomamos en cuenta la importancia que tiene “toda la verdad auténtica” [*légein étyma*] en el *básanos* de Teognis y en el de Sócrates, entendemos que el filósofo superó al poeta megarenses. Esto, como veremos, no es incompatible con la lectura de Foucault: pues entendemos que la innovación del filósofo ateniense consistió en poner a la *parrhesía* dentro del juego de la “piedra de toque”.

Si bien Teognis procuró conducir y modificar la vida de los malvados en base a la vida aristocrática, le faltó, en cambio, el potencial del filósofo. A pesar de que la “verdad auténtica total” correspondía específicamente a los nobles, y por falta de esta “verdad” la vida de los plebeyos estaba corrompida, es Sócrates —el filósofo— quien será reconocido como el maestro y el guía del *logos*. Los discursos

reales y auténticos que los aristócratas le señalarían a los plebeyos en sus relaciones recíprocas según el juego del *básanos* no tendrán, en nuestra opinión, efectividad sin la *parrhesía* socrática. No olvidemos que la *parrhesía* de Sócrates cuestionaba el modo de vivir o estilo de existencia de los individuos en una relación de “puesta a prueba”, en donde se examinaba precisamente el grado de conformidad entre el *logos* y el *bíos*. Teognis, como mucho, pudo criticar con el *athuroglóssos* un caso incompatible con el *logos*, pero no pudo efectivamente ejercer el *logos*. Y la razón es que, aunque él y su clase poseían “toda la verdad auténtica”, era necesario unir la al *bíos* así como lo hizo Sócrates. Puesto que el filósofo ateniense, como *parrhesiasta*, conforma su propio *logos* y *bíos*, es él el capaz de modificar efectivamente la vida de los otros por medio de la relación que ponía en juego —ya desde Teognis— el *bíos* de los individuos: el *básanos* o la “piedra de toque”. Así, comprendemos bien las siguientes afirmaciones de Foucault:

La *parrhesía*, por su parte, se convierte en una característica ontológica del *básanos*, cuya relación armónica con la verdad puede funcionar como piedra de toque. El objetivo del interrogatorio que dirige Sócrates en su papel de piedra de toque, es por tanto, poner a prueba la relación específica con la verdad de la existencia del otro.⁵⁴

Si es cierto que Sócrates logra lo que Teognis no pudo en el juego de la “piedra de toque”, por razón de que el maestro y guía del *logos* es el filósofo gracias a su *parrhesía*, ¿acaso esto implica que la adaptación filosófica del *básanos* eliminó su rasgo agonístico como en el caso del poeta megarensis? Como ya hemos visto, Foucault nos presentó al *básanos* de Sócrates como una relación ajena a la retórica, a la superioridad aristocrática, y en general, a las relaciones agonísticas de carácter político: el elemento clave en esta distinción es, por supuesto, la *parrhesía* del filósofo. Sugerir la presencia de algún tipo de agonística en la “piedra de toque” socrática deberá tomar en cuenta, en nuestra opinión, la especificidad de la *parrhesía* como nexa que une el cuidado de sí con el cuidado de los otros.⁵⁵ Son importantes las palabras que Foucault dicta al respecto en su curso de 1982, *La hermenéutica del sujeto*, también en el *Collège de France*. Allí nos dice que la *parrhesía* no constituye una pedagogía sino una psicagogía: “la transmisión de una verdad que no tiene la función de proveer a un sujeto cualquiera de aptitudes, (...) sino la de modificar el modo de ser de ese sujeto al cual nos dirigimos.”⁵⁶ Y esta forma *parrhesiástica* de dirigirse al individuo para modificar su modo de ser, o su modo de vida, procura genuinamente su propio bien, pues pretende que alcance la soberanía y la autonomía de sí mismo. Nos dice Foucault:

En la *parrhesía* también se trata, por supuesto, de actuar sobre los

54 FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 138.

55 GABILONDO, Ángel. «Introducción». En FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, 23.

56 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Akal, Madrid, 2005, 381.

otros, no tanto, por otra parte, para ordenarles algo, para dirigirlos o inclinarlos a hacer tal o cual cosa. Al actuar sobre ellos, el propósito es, en lo fundamental, que lleguen a constituir por sí mismos, con respecto a sí mismos, una relación de soberanía que será característica del sujeto sabio, el sujeto virtuoso, el sujeto que ha alcanzado toda la dicha que es posible alcanzar en este mundo. Y por consiguiente, si éste es el objeto mismo de la *parrhesía*, se ve con claridad que quien la practica —el maestro— no tiene ningún interés directo y personal en ese ejercicio. El ejercicio de la *parrhesía* debe estar gobernado por la generosidad. La generosidad para con el otro está en el centro mismo de la obligación moral de la *parrhesía*.⁵⁷

En las relaciones entre los nobles y los plebeyos, según Teognis, no hubo la presencia de este tipo de generosidad, por razón de que el poeta megareno no fue *parrhesiasta*. Parecería entonces que la “piedra de toque” socrática elimina totalmente el carácter agonístico que percatamos en el *básanos* de Teognis. Pero antes de reafirmar esto, recordemos por un momento el rasgo agonístico que describimos en el *básanos* de Teognis: la distinción de una vida malvada y una vida noble, y la superioridad del oro puro como el metal representativo de la vida aristocrática. De esta manera, el asunto acerca de una agonística en la “piedra de toque” de Sócrates nos requiere preguntar lo siguiente: ¿acaso el modo de vida de Sócrates —el *bíos* filosófico— se presenta como superior a la existencia de Calicles, Nicias, Laques y sus demás interlocutores? Al respecto recordamos, en primer lugar, la importancia metalúrgica del oro de Sócrates en el corpus platónico. Tomemos, por ejemplo, el caso del *Banquete*, donde la belleza de Sócrates en contraposición con la de Alcibíades es descrita como intercambiar “oro por bronce”⁵⁸. Pero también quisiéramos añadir dos pasajes del *Gorgias* que, aunque no fueron señalados por Foucault, aportan a nuestra cuestión. De hecho, ambos pasajes se encuentran durante la conversación entre Sócrates y Calicles, y por lo tanto, en la trama misma del juego del *básanos*. En un momento del diálogo Calicles se encuentra defendiendo la intemperancia y el derroche de las pasiones como la virtud y el modo de vida feliz. Sócrates admira la “franqueza” que ha tenido Calicles, pues ha respondido a la cuestión sobre “cómo hay que vivir”⁵⁹. La aseveración de Calicles implica, según Sócrates, que aquellos individuos que no tienen necesidad (entendido como la urgencia por la satisfacción de los deseos) no son ni pueden ser felices. El joven aristócrata se reafirma, diciendo que asumir lo contrario significaría que tanto las piedras como los muertos serían felices⁶⁰. Sócrates, como se sabe, no está de acuerdo con Calicles. Se lee así en el *Gorgias* 493 c-d:

57 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 361.

58 PLATÓN. *Banquete* 218 e. Gredos, Madrid, 2010, 217.

59 PLATÓN. *Gorgias* 492 d, 93.

60 PLATÓN. *Gorgias* 492 d, 93.

(...) yo deseo demostrarte, si de algún modo soy capaz de ello (...) *a que cambies de opinión y a que prefieras, en vez de una vida de insaciedad y desenfreno, una vida ordenada que tenga suficiente y se dé por satisfecha siempre con lo que tiene.* Pero ¿te persuado en algo y cambias de opinión en el sentido de que los moderados son más felices que los desenfrenados o no van a cambiar en nada, por más que te refiera otras muchas alegorías semejantes?⁶¹

Luego en otro pasaje del *Gorgias*, se muestra claramente que la discusión que Sócrates quiere llevar con Calicles tiene como propósito dilucidar cuál de los modos de vida es preferible: si el filosófico o el retórico.

Y, por el dios de la amistad, Calicles, no creas que tienes que bromear conmigo ni me contestes contra tu opinión lo que se te ocurra, ni tampoco recibas mis palabras creyendo que bromeo, pues ya ves que nuestra conversación trata de lo que cualquier hombre, aun de poco sentido, tomaría más en serio, a saber, de *qué modo hay que vivir: si de este modo al que tú me exhortas*, que consiste en hacer lo que, según tú, corresponde a un hombre, es decir, hablar ante el pueblo, ejercitar la retórica y gobernar del modo que vosotros gobernáis ahora, *o bien de este otro modo de vida dedicada a la filosofía*, sabiendo en *qué este modo aventaja a aquél*. Así pues, quizá es lo mejor, como ya hemos intentado antes definirlos y, una vez definidos y puesto nosotros de acuerdo sobre si existen estos dos géneros de vida, examinar en qué se diferencian y cuál de los dos debe preferirse. Quizá aún no entiendes lo que digo.⁶²

Según estos pasajes, vemos que la “piedra de toque” de Sócrates pone en juego lo siguiente: que Calicles deje de vivir según Calicles para que viva entonces según la vida del filósofo Sócrates. O vivir como “el retórico Calicles” o vivir como “el filósofo Sócrates”: este es el dilema que se apunta con el *básanos* socrático. La “piedra de toque” en Teognis problematizaba la confrontación entre la vida plebeya y la vida noble, y cómo aquélla era modificada por y en base a ésta; de otra parte, el *básanos* de Sócrates mantendrá el mismo rasgo agonístico, pues los interlocutores del filósofo deberán rechazar sus modos actuales de vida en tanto que no demuestren un estilo de existencia superior basado en el *logos*: el *bíos* filosófico. Foucault tiene razón: la *parrhesía* socrática como *básanos* no es agonística de superioridad aristocrática ni retórica ni política. La tarea de Sócrates no es prevalecer sobre los ciudadanos en la asamblea del *demos* ni mostrar que su discurso es el primero en el combate de las meras opiniones. Pero en el momento en que la discusión pasa al tema del *bíos*, los interlocutores de Sócrates tienen que excluirse a sí mismos para asumir el modo de vida superior del filósofo. Sócrates es ajeno a la política y a la retórica, pues se dedica a poner a prueba las vidas de los individuos y a conducirlos en base a la superioridad de su existencia filosófica.

61 PLATÓN. *Gorgias*, 95. (Énfasis nuestro)

62 PLATÓN. *Gorgias* 500 b-d, 107. (Énfasis nuestro)

Siendo la tarea filosófica de Sócrates conseguir que todos los individuos que se encuentran con él sean testigos de la verdad, esto implica que cualquier persona se enfrenta al riesgo de sustraer su modo de vida para vivir entonces según la vida filosófica. En nuestra opinión, por lo tanto, el juego del *básanos* es adoptado por Sócrates y la filosofía en tanto sustituye una agonística de índole política por una agonística —si se quiere— filosófica: que pone en juego la modificación del *bíos* de un individuo. El paso de la política al modo de vida de los individuos no sustituye un carácter agonístico si se enfatiza la *parrhesía* socrática desde el juego de la “piedra de toque”. Debemos entonces considerar la interesante situación de que la *parrhesía* filosófica de Sócrates no deja de ser cuidado y ocupación generosa de los individuos, siendo a la vez —y quizás más importante— una *agonística* por el *bíos*.

Bibliografía

- BAQUÍLIDES. *Odas y Fragmentos*. Trad. Fernando García Romero. Gredos, Madrid, 1988.
- DUBOIS, Page. *Torture and Truth*. Routledge, London, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Trad. Fernando Fuentes Megías. Paidós, Barcelona, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Trad. Horacio Pons. Akal, Madrid, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II*. Trad. Horacio Pons. Akal, Madrid, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Fearless Speech*. Semiotext(e), Los Angeles, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Trad. Horacio Pons. Akal, Madrid, 2005.
- FOUCAULT, Michel. «La *parrhesía*, 1982 (Conferencia en la Universidad de Grenoble)» En FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento: Para una crítica de lo que somos*. Trad. Jorge Álvarez Yágüez. Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2014.
- KURKE, Leslie. *Coins, Bodies, Games and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece*. Princeton University Press, New Jersey, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas. Volumen II: Escritos filológicos*. Trad. Manuel Barrios; Alejandro Martín; Diego Sánchez Meca; Luis E. Santiago Guervós; Juan Luis Vermal. Tecnos, Madrid, 2013.
- PÍNDARO. *Odas y Fragmentos*. Trad. Alfonso Ortega. Gredos, Madrid, 1984.
- PLATÓN. *Banquete*. Trad. Marcos Martínez Hernández. Gredos, Madrid, 2010.
- PLATÓN. *Gorgias*. Trad. Julio Calonge Ruiz. Gredos, Madrid, 2010.
- PLATÓN. *Laques*. Trad. Carlos García Gual. Gredos, Madrid, 2010.
- TEOFRASTO. *On Stones*. Trad. Earle R. Caley; John F. C. Richards. The Ohio State University, Columbus, 1956.
- TEOGNIS. *Elegías*. Trad. Esteban Calderón Dorda. Cátedra, Madrid, 2010.

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 examíname 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* Croissant⁷, “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 Quios, 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 SAMÓSATÁ. *El banquete o los lapitas*. En LUCIANO DE SAMÓSATÁ. *Obras*, vol. I. Gredos, Madrid, 2002, 139.

35 LUCIANO DE SAMÓSATÁ. *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 Cazeneve 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.

La práctica de la escritura en Foucault: literatura, locura, muerte y escritura de sí

*The practice of writing in Foucault: literature,
madness, death and self-writing*

Marina Aguilar Salinas

Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis
marina.aguilar.salinas@gmail.com

Resumen: En este artículo se abordará la práctica de la escritura en la obra de Foucault y su relación con la producción de subjetividad. Esta relación se puede entender de dos modos: desde su función desintegradora y desde su función integradora. Para abordar la primera función, se tendrán en cuenta textos donde se muestra, en particular, un determinado vínculo entre literatura, locura y muerte que se repite a lo largo de su trayectoria. La segunda función interpretará la escritura con ayuda de la noción más tardía de escritura de sí.

Palabras clave: práctica de la escritura, producción de subjetividad, literatura, locura, escritura de sí

Abstract: In this paper, I will discuss the relation between the practice of writing and the production of subjectivity in Foucault's works. This connection can be approached from two points of view: from its disintegrating function and from its integrating function. In the first place, I will analyze the texts in which the binding between literature, madness and death is clearly evident. This connection is a constant in the whole of Foucault's career. The second function interprets writing from the perspective of the late notion of self-writing.

Keywords: writing practice, production of subjectivity, literature, madness, self-writing.

Fecha de recepción: 31/01/2017. Fecha de aceptación: 29/05/2017.

Marina Aguilar Salinas es licenciada en Filosofía por la Universidad de Sevilla (2008-2013). Máster de Filosofía especializado en Estética y Cultura Visual en la Université Jean Moulin Lyon 3 y realizado entre 2013 y 2014 con TFM bajo la dirección de Mauro Carbone sobre la obra de Deleuze y Guattari Kafka. *Pour une Littérature mineure* y análisis de la ruptura de la narración en la obra de Franz Kafka. Máster de Psicoanálisis realizado entre 2014 y 2016 en el departamento de Psicoanálisis de la Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis. TFM 1 bajo la dirección de Clotilde Leguil sobre la Angustia en la literatura de terror y TFM 2 bajo la dirección de Sophie Marret-Maleval sobre la figura del ágrafo en Vila-Matas y Bartleby y su lectura desde el último Lacan (clínica de nudos, goce del Uno, sinthome). Actualmente inscrita en la Tétrada del NUCEP en Madrid y preparando el proyecto de doctorado. Publicaciones en Revista *Thémata*. Publicaciones literarias en diversos proyectos, algunas de ellas en *Lektu*, *Vuelo de Cuervos*, *Enjambre Literario*, *Editorial Poua*, etc.

1. Introducción

La noción de escritura es una constante en el pensamiento de Foucault. Sin embargo, un seguimiento pormenorizado de esta noción desvela una transformación a lo largo de su trayectoria. En sus primeros trabajos, dicha noción permanece ligada a la teoría literaria y al ambiente del grupo *Tel Quel*¹. En este clima, Foucault presta atención a la literatura como un fenómeno que surge en el contexto de la modernidad y con relación al nacimiento de la subjetividad moderna. Más tarde, la escritura reaparece desvinculada de la literatura y más próxima a una práctica individual de recogimiento, con una eminente influencia del estoicismo y el epicureísmo.

La lectura de una serie de fuentes nos ha llevado a formular la hipótesis de que la escritura posee una doble función: por una parte, produce un efecto de desintegración subjetiva. Esto se corresponde con un amplio período en el que Foucault se interesa por la tríada de literatura locura y muerte. Por otra parte, la escritura también produce un efecto de recomposición de la subjetividad, coincidiendo con el período en el que aparece la noción de *escritura de sí* que el autor extrae del helenismo. Por consiguiente, el acto de escribir tiene dos facetas fundamentales: la dispersión del *sí mismo* y su reagrupación. Creemos que en la obra de Foucault se advierte esta doble funcionalidad de la escritura, ligada a esos movimientos de desintegración y reconstrucción subjetiva.

Entre 1961 y 1970, Foucault dedica numerosos artículos y estudios a la experiencia literaria de la escritura, ligada al grupo *Tel Quel* y al estructuralismo. Estas reflexiones se recogen en *Dits et Écrits*³ y en el tomo 1 de las *Obras Esenciales*, titulado en español *Filosofía y Literatura*.⁴ Además, en 1968 realiza una entrevista con Claude Bonnefoy⁵ donde Bonnefoy le pregunta por su propia *práctica de la escritura*. El filósofo relata la relación que para él tiene la escritura con la muerte, tanto en el estudio del pasado como en la piel del escritor.⁶ La escritura, al abordar el pasado, se transforma en una práctica forense. Finalmente, en 1983, durante su curso en el Collège de France, (1970-1984) publica el artículo «Écriture de soi»⁷,

1 SAUQUILLO, Julián. «De lenguaje y literatura». En *Revista de Libros*, nº 6, 1997. Foucault muestra gran interés por escritores como Mallarmé, Kafka, Sade, Klossowski, Blanchot, Robbe-Grillet, Bataille, Flaubert, donde el lenguaje ha experimentado un cambio significativo y anunciador de la modernidad.

2 FOREST, Philippe. *Histoire de Tel Quel (1960-1982)*. Seuil, París, 1995.

3 FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*, t. 1. Gallimard, París, 1994.

4 FOUCAULT, Michel. *Obras Esenciales*, vol. 1. *Entre filosofía y literatura*. Paidós, Barcelona, 1999.

5 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*. Cuatro, Madrid, 2012. (La entrevista fue publicada póstumamente en 2011: FOUCAULT, Michel. *Le beau danger*. Entretien avec Claude Bonnefoy. Établi par Philippe Artières. Éditions de l'ÉHESS, París, 2011)

6 FOUCAULT, Michel. *Los anormales*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000. Influenciado por Canguilhem y por la historia de la medicina, el autor propone una mirada crítica del concepto de anormalidad, partiendo de la distinción progresiva entre criminal y enfermo mental en la época en que la psiquiatría comienza a definir la patología mental. La locura es despojada de su parte literaria, teatral, para ser relegada a la categoría de enfermedad mental. Un comentario al respecto lo encontramos en VALDECANTOS, Antonio «Foucault y su caricatura». En *Revista de Libros*, nº 75, 26-27.

7 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi». En *Dits et Écrits*, t. 4. Gallimard, París, 1994, 415.

donde aborda la práctica de la escritura en la Grecia tardía apoyándose en su curso de 1982.

En cada uno de estos casos, la noción de *escritura* se concibe como práctica y también como experiencia. Esta noción no aparece de manera aislada en su obra, sino que linda con la cuestión del *sujeto* (a pesar de la muerte del hombre,⁸ la subjetividad se constituye de otros modos).⁹ Una discontinuidad encanta esta visión multiforme y heterogénea de la escritura. A este respecto, Chartier dirá: «Hay que hacer pedazos lo que permite el juego consolador de los reconocimientos» y «La arqueología hace aparecer relaciones entre las formaciones discursivas y los campos no discursivos».¹⁰ Esto incide en el interés de Foucault por el límite de la representación, por lo que excede el discurso y, no obstante, se entretiene con él. Se tendrá en cuenta la doble vertiente de la práctica de la escritura, desintegradora y reintegradora. La escritura produce, ya sea la *aniquilación de la unidad subjetiva*, ya sea una *subjetivación*, es decir, la generación de un *sí mismo* singular.

2. Escritura como desapropiación: literatura, locura, muerte

2.1 La presencia de la locura en la literatura

Foucault aborda la noción de literatura de un modo singular, ya que la concibe como un concepto del siglo XVIII, ligado a una historicidad. En su entrevista con J.P. Weber, de 1961, «La folie n'existe que dans une société»,¹¹ explica cómo el interés de su primera tesis,¹² *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*, es preguntarse por el origen de la locura y, más concretamente, por la «presencia de la locura en la literatura».¹³ Se concibe entonces la literatura como una escritura que protesta contra el tratamiento positivista de la demencia, que la despoja de su profundidad y de los antiguos poderes que le otorgaban Shakespeare y Cervantes.¹⁴ Pero la literatura no solo surge contra la racionalización excesiva, sino que nace, a finales del siglo XVIII, como un acto inesperado del lenguaje, coincidiendo con una fractura irreversible entre la representación y lo representado que afecta a todas las disciplinas. En *Las palabras y las cosas*, Foucault (que ya había anunciado en el prefacio su interés por la literatura de Borges¹⁵) destaca la economía de Ricardo, la anatomía comparada de Cuvier y la filología de Schlegel, Rask, Bopp

8 FOUCAULT, Michel. «L'homme est-il mort?». En *Dits et Écrits*, t.1, 540-544.

9 SÉNECA, Lucio Anneo. *Cartas filosóficas*. Trad. Ismael Roca. Editorial Gredos, Madrid, 2010, 102.

10 CHARTIER, Roger. *Entre poder y placer. Cultura escrita y literatura en la Edad Moderna*. Cátedra, Madrid, 2000, 21 y 24. Esto indica que el interés general de Foucault es (también en *Arqueología del saber*) el contacto de lo Mismo y lo Otro, del discurso y su reverso, justo lo que ocurre en la literatura y la locura.

11 FOUCAULT, Michel. «La folie n'existe que dans une société». En *Dits et Écrits*, t. 1, 167.

12 Su tesis de 1961 precede a la publicación *Historia de la locura en la época clásica* (1972). Durante esos años, Foucault escribe artículos sobre literatura, vanguardia, sociedad y locura que examinamos aquí.

13 FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*, t. 1, 168.

14 FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*, t. 1, 169.

15 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, México, 1985, 1. Véase también: SAUQUILLO, Julián. *Para leer a Foucault*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, 38.

y Grimm, donde el lenguaje se convierte en objeto de estudio.¹⁶ De esta manera, la relación natural que había existido en el pensamiento clásico entre las cosas y sus representaciones se altera profundamente. El conocimiento basado en la duplicación y la semejanza entre signo y referente cede el paso a una episteme histórica y discontinua, donde el origen y la comprensión solo se dan tras una labor de reconstrucción e inyección de tiempo en el ser.¹⁷ La literatura surge en este contexto donde el lenguaje se ha despojado, por así decirlo, de su referente: «La literatura es la impugnación de la filología: remite el lenguaje de la gramática al poder desnudo de hablar y ahí encuentra el ser salvaje e imperioso de las palabras».¹⁸ Junto con esta apertura que experimenta el lenguaje, resurge la locura, ahora sometida a juicio médico en las instituciones psiquiátricas nacientes.¹⁹ Sin duda, la escritura está íntimamente relacionada con la experiencia. Un indicio de ello aparece en «El lenguaje al infinito»,²⁰ donde el acento recae en el acto de escritura, no en el producto literario.²¹ Su reiteración de que la literatura nace en el siglo XVIII es un modo de distanciamiento del aura con la que se reviste lo literario.²² El lenguaje literario surge en su especificidad cuando deja de haber una correspondencia necesaria con el referente. Entonces, entra en juego la palabra misma en un espacio que persigue un innombrable, un límite de lo decible.²³ La literatura surge de la separación entre el mundo y la posibilidad de representarlo o comprenderlo. Nace de la experiencia de absurdo y la soledad radical²⁴ del lenguaje ante sí mismo. La noción de *experiencia* atraviesa la propia obra de Foucault, suponiendo esto una renovación del ensayo filosófico.²⁵ Entre 1960 y 1970, Foucault estudia concienzudamente a Sade,²⁶ Raymond Roussel,²⁷ Flaubert,²⁸ Nerval,²⁹ Kafka, Bataille, Blanchot y escritores del *nouveau roman*³⁰

16 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 245-333. En 1969 (tres años después) publicará *Arqueología del saber* donde analiza las relaciones entre los discursos y los límites (o afueras) no discursivos.

17 No en vano dice Sauquillo que Foucault podría leerse, como Blanchot, en clave heideggeriana (SAUQUILLO, Julián. *Para leer a Foucault*, 40).

18 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 293.

19 FOUCAULT, Michel. «La locura y la sociedad». En *Obras Esenciales*, vol. 1. *Entre filosofía y literatura*, 361-368. SAUQUILLO, Julián. *Para leer a Foucault*, 40.

20 FOUCAULT, Michel. «El lenguaje al infinito». En *Obras Esenciales*, vol. 1. *Entre filosofía y literatura*, 181-192.

21 FOUCAULT, Michel. «El lenguaje al infinito», 182.

22 FOUCAULT, Michel. «El lenguaje al infinito», 185.

23 FOUCAULT, Michel. «El lenguaje al infinito», 187.

24 Soledad que es falso soliloquio, pues el escritor está solo y nunca lo está, paradójicamente.

25 Miguel Morey sostiene que bajo la lectura canónica de Foucault (arqueología del saber, genealogía del poder y análisis de las técnicas de sí) se oculta una lectura que conjuga filosofía y literatura. Entre 1954 y 1970, se forja un estilo ensayístico muy deudor de la literatura contemporánea. Es más, Foucault declaró en más de una ocasión haber llegado a Nietzsche a través de Bataille y Blanchot. FOUCAULT, Michel. *Obras Esenciales*, vol. 1. *Entre filosofía y literatura*, 15 y 21.

26 FOUCAULT, Michel. «Locura, literatura, sociedad». En *Obras Esenciales*, vol. 1. *Entre filosofía y literatura*, 374.

27 FOUCAULT, Michel. «Dire et voir chez Raymond Roussel». En *Dits et Écrits*, t. 1, 205.

28 FOUCAULT, Michel. «Sin título». En *Obras Esenciales*, vol. 1. *Entre filosofía y literatura*, 215-235.

29 FOUCAULT, Michel. «La obligación de escribir». En *Obras Esenciales*, vol. 1. *Entre filosofía y literatura*, 287.

30 FOUCAULT, Michel. «Préface à la transgression». En *Dits et Écrits*, t. 1, 233 ; FOUCAULT, Michel. «Le langage à l'infini». En *Dits et Écrits*, t. 1, 250 ; FOUCAULT, Michel. «Distance, aspect, origine». En *Dits et Écrits*, t.

como Robbe-Grillet.³¹ Pero al margen de la literatura, Foucault se interesa por la *experiencia de la escritura*: «Coger una pluma y escribir desprende una distancia que no pertenece ni al mundo, ni al inconsciente, ni a la mirada, ni a la interioridad». Se recrea, incluso, en el instante “puro” de escribir sobre el papel.³² Al igual que la literatura, la escritura está atravesada por esta noción.

En la literatura moderna se produce un cambio progresivo hacia un uso espacial del lenguaje -el lenguaje literario será el ejemplo paradigmático.³³ Frente al lenguaje clásico, centrado en la asunción identitaria y temporal de las diferencias, el lenguaje contemporáneo rompe con esta voluntad de identidad y se abre con interés a lo imposible de asumir por medio del símbolo. La locura ha sido durante la modernidad un modo de nombrar ciertas transgresiones,³⁴ (toda cultura surge a partir de limitaciones y tabúes³⁵) ya sean del lenguaje o de actos,³⁶ y está, como la literatura, sometida a una temporalidad. La literatura y la locura son ambos lenguajes excluidos, donde la palabra se repliega sobre sí misma, autoimplicándose. Curiosamente, a medida que se va asumiendo esta serie de lenguajes prohibidos o insensatos, se va normalizando lo patológico, se va interiorizando lo otrora exterior. No obstante, «permanecerá la relación del hombre con su imposible»,³⁷ aunque éste varíe en función de la época.

Desde la aparición del psicoanálisis, que coincide aproximadamente con la literatura de Mallarmé, el lenguaje literario se transforma en un metalenguaje. Esta modificación sustancial provee a la literatura de una capacidad para cambiar su propio código por medio de un uso recursivo y autorreferencial del lenguaje. Así surge la literatura moderna y con ella, la crítica,³⁸ cuyo fin es traducir un lenguaje que se ha vuelto intraducible. Sin embargo, toda traducción o aclaración parte de un imposible, ya que el sentido oculto del texto no es ya lo que está en juego, sino que el juego es una recursividad imposible de trasladar al lenguaje común.

A pesar del enroscamiento mutuo de literatura y locura, hay también un grado de incompatibilidad entre la locura y la producción de una obra unitaria, cerrada, perfecta, continua.³⁹ La locura rompe de lleno el carácter definitivo y unitario de la obra y ello explica uno de sus elementos de transgresión. En el lugar de la obra,

1, 272.

31 FOUCAULT, Michel. «Distancia, aspecto, origen». En *Obras Esenciales*, vol. 1. *Entre filosofía y literatura*, 252. Robbe-Grillet renueva el lenguaje de ficción en el seno del grupo *Tel Quel*. Foucault dirá que su lenguaje forma parte de un estilo de la época, que se encuentra en todos sus miembros.

32 FOUCAULT, Michel. «Distancia, aspecto, origen», 257, 258.

33 FOUCAULT, Michel. «El lenguaje del espacio». En *Obras Esenciales*, vol. 1. *Entre filosofía y literatura*, 263.

34 FOUCAULT, Michel. «La folie, l'absence d'œuvre». En *Dits et Écrits*, t. 1, 415- 417.

35 FOUCAULT, Michel. «La folie, l'absence d'œuvre», 412.

36 FOUCAULT, Michel. «La locura, la ausencia de obra». En *Obras esenciales*, vol. 1. *Entre filosofía y literatura*, 274. (Este texto aparece originalmente como Apéndice en FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. II. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1990, 328-340).

37 FOUCAULT, Michel. «La locura, la ausencia de obra», 270.

38 FOUCAULT, Michel. «La locura, la ausencia de obra», 276.

39 FOUCAULT, Michel. «La folie, l'absence d'œuvre», 419.

surge un *désœuvrement*,⁴⁰ un descentramiento respecto de la obra absoluta, hecha, cerrada, definitiva y sintética. No hay dialéctica progresiva en la locura, sino más bien lo contrario: *dialéctica desagregada*, que produce tanto *desmembramiento* como *remembramiento*, destrucción y reconstrucción, como si los miembros sin cuerpo de Empédocles pudieran unirse y desunirse en cualquier momento.⁴¹

*Yo miento. Yo escribo. Yo deliro.*⁴² Escribir, mentir o delirar no lleva a terminar la obra, sino que la estanca en su imposibilidad, en su *flotamiento*, en su contacto con la muerte.⁴³ La locura –desde el literario siglo XVIII– es encerrada en los psiquiátricos y corre a refugiarse en el cuaderno del escritor. La locura⁴⁴ pasa a llamarse enfermedad mental y a ser juzgada por la técnica médica. Por su parte, la *dimensión lírica de la locura* –rescatada por Freud⁴⁵– habita cada vez más el *lenguaje poético*, que se convierte en el *refugio de la alteridad* ante la avalancha positivista.⁴⁶ Raymond Roussel, precedente de los surrealistas y gran influencia del grupo *Tel Quel*, hace uso de una serie de juegos lingüísticos, de *disparates*,⁴⁷ descomponiendo palabras al azar en sonidos y recomponiéndolos en otras palabras. Su juego con la lengua es tal que el referente pierde importancia. Se trata de una desconexión gozosa entre palabras y cosas, como en la poesía de Juan Ramón Jiménez.⁴⁸ A propósito de Nerval, Foucault dice: «(...) la única manera de estar en el corazón de la literatura es mantenerse en su límite».⁴⁹ El filósofo relaciona, una vez más, la literatura con la locura y los límites del lenguaje. La literatura nace de la dislocación entre el lenguaje y lo imposible de apresar con el discurso.⁵⁰

Como ya anuncia la tesis de la *espacialidad del lenguaje*, el siglo XX somete al lenguaje a un constante vaivén con el exterior. «El pensamiento del afuera» retoma esta paradoja, a partir de la de Epiménides.⁵¹ El lenguaje está habitado por un

40 *Desocupación*, aunque el término francés tiene que ver literalmente con el de obra.

41 Esto sucede con los movimientos de la escritura: desintegración, desapropiación y, además de eso, reapropiación, reconstrucción. Ahora bien, ambos sumados no forman un todo coherente o sistemático. Hay unidad del mismo modo que hay desintegraciones no resolubles en una unidad. Estas metáforas estructuran la idea que aquí defendemos.

42 FOUCAULT, Michel. «La folie, l'absence d'œuvre», 419.

43 FOUCAULT, Michel. «El lenguaje al infinito», 181.

44 FOUCAULT, Michel. «La folie, l'absence d'œuvre», 420.

45 FOUCAULT, Michel. «La locura y la sociedad», 368.

46 FOUCAULT, Michel. «La folie, l'absence d'œuvre», 420.

47 FOUCAULT, Michel. «¿Por qué se reedita la obra de Raymond Roussel? Un precursor de nuestra literatura moderna». En *Obras Esenciales*, vol. 1. *Entre filosofía y literatura*, 281.

48 FOUCAULT, Michel. «¿Por qué se reedita la obra de Raymond Roussel? Un precursor de nuestra literatura moderna», 279-282.

49 FOUCAULT, Michel. «La obligación de escribir». En *Obras Esenciales*, vol. 1. *Entre filosofía y literatura*, 287.

50 De Verne dirá igualmente que sus relatos están habitados por discontinuidades propias de la ficción: FOUCAULT, Michel. «La trasfábula». En *Obras Esenciales*, vol. 1. *Entre filosofía y literatura*, 290.

51 Foucault comienza sintetizando la paradoja de Epiménides: «Todos los cretenses son unos mentirosos» en la oración: «Miento. Hablo». Se trata de una falsa paradoja, ya que el elemento cretense puede conducir a demostrar la falsedad de esa proposición. No obstante, puede incluir la posibilidad de que no todos los cretenses sean mentirosos, pues Epiménides era cretense y, en eso, decía la verdad. Por otro lado, esta pseudo paradoja es parecida a la del griego Eubulides de Mileto, conocida como la paradoja del mentiroso: *Un hombre dice que miente. Si es verdadero, entonces él no miente y si miente, entonces es falso que él mienta*. FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors». En *Dits et Écrits*, t. 1, 518.

afuera. Así lo enuncia Maurice Blanchot, cuya obra expresa el *carácter abierto del lenguaje*. Foucault analiza su obra,⁵² sus personajes, su uso del lenguaje. Habitados por ese *afuera*, sus obras anuncian algo esencial: el lenguaje está preñado de exterior y es constante *frente de desapropiación del sujeto que lo enuncia*. Esta sentencia, deudora de teóricos como Bajtín y Lotman,⁵³ alerta del terrible anonimato del lenguaje. Además de ser anónimo, el lenguaje convierte en anónimo a quien lo usa, es decir, a todo el mundo: «Le langage peut se répandre à l'infini, tandis que le sujet -le «je» qui parle- se morcelle». ⁵⁴ (El lenguaje puede propagarse infinitamente, mientras que el sujeto -el «yo» que habla- se divide⁵⁵).⁵⁶ El famoso *Je est un autre* de Rimbaud retoma todo su sentido. Sin embargo, el sujeto racional moderno no encaja nada en dicho sentido.

En la literatura -recordemos que es un término del siglo XVIII- se vive más intensamente el *afuera del lenguaje*, ya que en ella la interioridad subjetiva, de tanto exponerse, se aniquila: «[...] le sujet qui parle n'est plus tellement le responsable du discours [...] que l'inexistence dans le vide de laquelle se poursuit sans trêve l'épanchement indéfini du langage». ⁵⁷ (El sujeto que habla ya no es tanto el responsable del discurso, como la inexistencia en cuyo vacío se sigue sin tregua el derramamiento indefinido del lenguaje). Ya sea escrito o hablado, el *yo* anuncia un desarraigo respecto del discurso, que viene del Otro, aunque sea emitido por alguien.

Blanchot dice: «La parole de la parole nous mène par la littérature [...] à ce dehors où disparaît le sujet qui parle»⁵⁸. (La palabra de la palabra nos lleva por medio de la literatura a ese *afuera* donde desaparece el sujeto que habla). Foucault continúa esta senda diciendo que el ser del lenguaje aparece con la desaparición del sujeto⁵⁹. Esto es, además, *la propiedad fundamental del lenguaje*. Dicha propiedad coincide con una diseminación que avanza de un lugar en otro, multiplicándose y dividiendo al sujeto, instando terriblemente a la locura. El loco o desviado será el modelo de escritor moderno (Hölderlin, Sade). Ahora bien, el loco se resiste a entrar en el modelo subjetivo de la sociedad industrial, cuya moral es la de la familia burguesa.⁶⁰

52 En *Le ravissement de Lol V. Stein* de Marguerite Duras, se aprecia la exterioridad del lenguaje. Otra escritora del *nouveau roman*, Nathalie Sarraute, dirá en una entrevista en *El País* (1983) que lo propio de las vanguardias es «la ansiedad de cambiar de piel», cercana a Philippe Sabot en «Écrire pour n'avoir plus de visage. Effacement et dédoublement dans l'écriture de Michel Foucault» en *Le style des philosophes*, Presses Universitaires de Dijon, 2007, 327-335.

53 Cabe destacar el Círculo lingüístico de Moscú, el grupo de San Petersburgo (OPOYÁZ) y el Círculo lingüístico de Praga.

54 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 519.

55 También el inconsciente freudiano es un lenguaje impersonal.

56 La traducción es mía.

57 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 519.

58 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 520.

59 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 521.

60 FOUCAULT, Michel. «Locura, literatura, sociedad», 384.

El lenguaje ya no se funda en la dicotomía entre verdad y falsedad ni en el principio del tercero excluido, sino que utilizarlo es *devenir mentiroso, falso*.⁶¹ Blanchot no es el único que inaugura la experiencia del afuera. Es más bien su último representante.⁶² También lo hacen Bajtín y Freud, Hölderlin y Sade, Nietzsche y Mallarmé, Artaud, Bataille y Klossowski⁶³. Pero Blanchot lo hace de un modo singular: su discurso contiene una *negación no dialectizable*. Su *afuera* implica una exterioridad imposible de subsumir en unidad alguna. Una diferencia así no encaja en la mismidad, sino que es *diferencia en sí misma*,⁶⁴ negación en sí misma, alteridad en sí misma. El *lenguaje* está constituido por una alteridad y por ello *rompe el conjunto de identificaciones que hacen posible toda identidad*. El lenguaje denuncia el carácter representativo de toda identidad mostrando lo que es: pura representación, puro carácter identificativo. En el fondo, la construcción metafísica del lenguaje, la posibilidad de que algo pueda decirse de algo, se basa en la capacidad de dicho lenguaje para producir identificaciones.

«Nier dialectiquement, c'est faire entrer ce qu'on nie dans l'intériorité inquiète de l'esprit. Nier son propre discours, comme le fait Blanchot, c'est le faire passer sans cesse hors de lui-même, le dessaisir à l'instant non seulement de ce qu'il vient de dire, mais du pouvoir de l'énoncer; c'est le laisser là où il est, loin derrière soi, afin d'être libre pour un commencement».⁶⁵ (Negar dialécticamente es hacer entrar lo que negamos en la interioridad inquieta del espíritu. Negar el discurso propio, como lo hace Blanchot, es trasladarlo sin cesar hacia fuera de sí mismo, desasirlo en el instante no solo de lo que acaba de decir, sino del poder de enunciarlo; es dejarlo allí donde está, lejos, con el fin de estar libre para comenzar).

Blanchot se niega a ser preciso, exacto y concluyente, poniendo en riesgo la adecuación entre lenguaje y realidad. La atracción (*attrirance*)⁶⁶ es su modo de transformar el lenguaje de ficción. Mediante la atracción, capta ese afuera del que participa el lenguaje. El lenguaje es exterior al sujeto que intenta apropiárselo como puede.⁶⁷ La atracción aparece, por ejemplo, en la mirada de Eurídice.⁶⁸

«[...] Sentir soudain croître en soi le désert à l'autre bout duquel [...] miroite un langage sans sujet assignable, une loi sans dieu, un pronom

61 DELEUZE, Gilles. «Les puissances du faux» En *Cinéma. t. 2. L'image-temps*. Éditions de Minuit, Paris, 1985, 165. En este capítulo, Deleuze toma la noción nietzscheana de *voluntad de poder* para aliarla con la de *falsedad*, alianza que se muestra en el cine de Orson Welles. La *falsedad* es el punto de fuga de la verdad clásica.

62 FOUCAULT, Michel. «Literatura, locura, sociedad». En *Obras Esenciales*, vol. 1. *Entre filosofía y literatura*, 389.

63 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 522.

64 FOUCAULT, Michel. «Ariadna se ha colgado». En *Obras Esenciales*, vol 1. *Entre filosofía y literatura*, 326.

65 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 523.

66 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 525.

67 Otros conceptos de Blanchot son *negligencia* (négligence) y *ley* (loi). Al igual que el lenguaje, la negligencia y la ley son anónimas y no habitan ningún lugar concreto. La ficción literaria linda con un exterior. Ahora bien, el afuera está más próximo, aunque sea invisible, de lo que pensamos. FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 528.

68 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 533-534.

personnel sans personnage, un visage sans expression et sans yeux, un autre qui est le même». ⁶⁹ (Sentir de repente crecer en uno mismo el desierto donde, en su otra punta, brilla un lenguaje sin sujeto asignable, una ley sin Dios, un pronombre personal sin personaje, un rostro sin expresión y sin ojos, un otro que es el mismo).

El lenguaje, ajeno al sujeto que lo usa, es fuente incesante de des apropiación, de despersonalización, de desintegración de sí. ⁷⁰ La figura simplificada, apenas esbozada, del que dice o escribe «Yo» (*Je*) parece una reducción de la persona a puro lenguaje. La reducción es tal que finalmente acaba entrañando la desagregación lingüística de la persona, que desaparece tras pronunciar su planteamiento subjetivo. Tras la máscara del lenguaje, la persona se ha evaporado. ⁷¹ Pero no se trata, como en ciertas interpretaciones de la mística, de perderse para luego reencontrarse ⁷² en una ascesis dialéctica, sino que *la pérdida es infinita e indefinida*, es apertura hacia una exterioridad, hacia ese afuera del lenguaje que empuja siempre más allá. Es por ello que no hay dialéctica. ⁷³ O, si la hay, ésta no se dirige hacia una *aufhebung* reconciliadora.

«Le ruissellement continu du langage», ⁷⁴ sinónimo de *épanchement*, ⁷⁵ (derramamiento) presenta al lenguaje como un objeto autónomo. Éste somete al sujeto a una especie de danza macabra que lo introduce en el goce infinito de la enajenación. En consecuencia, el sujeto no es más que un pliegue gramatical (*pli grammatical*). ⁷⁶ Desde Mallarmé, nos hemos familiarizado con la inadecuación entre palabra o signo y referente designado. ⁷⁷ El lenguaje literario de Blanchot, Mallarmé, Nietzsche, Hölderlin, Bataille, etc. se ha despojado del revestimiento esencialista que tenía el lenguaje preliterario. Despojado de sus atributos, el lenguaje no es más que, de nuevo, «rumeur informe et ruissellement» (rumor informe y derramamiento). ⁷⁸ El objeto que persigue no es posible de alcanzar, ya que la exterioridad está orientada hacia un vacío y hacia un afuera sin límites, que impide toda conexión entre lector y texto: «Le langage n'est ni la vérité ni le

69 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 534.

70 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 535.

71 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 536.

72 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 537: «On est ici loin de l'expérience où certains ont coutume de se perdre pour se retrouver» (Estamos lejos de la experiencia donde el místico se pierde para reencontrarse). Foucault podría haber hablado de otro tipo de mística (Hadewijch, Santa Teresa, San Juan, ...). Una mística del dolor y la angustia por el amado ausente, del Dios negativo, de la negación de Dios, del goce de su ausencia: «Toute la mystique est dans le mot *Nobodaddy*» (toda la mística está en la palabra *Nobodaddy*), escribe Alexandre Kojève a Georges Bataille». BOUSSEYROUX, Michel. «Recherches sur la jouissance autre». En ERES- L'en-je lacanien, n°2, CAIRN, 2004/1, 62.

73 FOUCAULT, Michel. «Ariadna se ha colgado». En *Obras Esenciales. Entre filosofía y literatura*, 328.

74 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 537.

75 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 519.

76 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 537.

77 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 537. Este ataque al realismo ingenuo, apuesta por una *actitud ficcional* casi vecina de actitud transcendental fenomenológica.

78 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 538.

temps, ni l'éternité ni l'homme, mais la forme toujours défaite du dehors».⁷⁹ (El lenguaje no es ni la verdad ni el tiempo, ni la eternidad ni el hombre, sino la forma siempre deshecha del afuera). El *Yo hablo, yo miento*, pasando por el filtro ficcional de Blanchot, conduce a la despersonalización. El discurso queda despojado de toda adecuación con cualquier realidad o verdad.⁸⁰ Blanchot lleva la literatura a una especie de culminación espacial donde el metalenguaje y la autorreferencia se adueñan del texto. Se anuncia así el fin de la literatura representativa.⁸¹ Foucault asesta un golpe final al sujeto moderno con la puesta en crisis del término autor: «La escritura se ha liberado del tema de la expresión».⁸² Además, la escritura siempre ha tenido que ver con la muerte, pero hoy resuelve ese problema de un modo distinto: mientras que en la antigüedad, el héroe se volvía inmortal, en la literatura moderna, el autor desaparece tras el texto.⁸³

La desaparición del sujeto está claramente unida a la vinculación entre la locura y la literatura.⁸⁴ La literatura nace en el siglo XVIII, coincidiendo con el nacimiento de la psiquiatría, es decir, con el encierre progresivo de los que no estaban en condiciones de trabajar en la sociedad moderna industrial.⁸⁵ El internamiento del loco o del anormal tiene que ver con su exclusión social a todos los niveles, no únicamente del trabajo,⁸⁶ sino también de la sexualidad y del discurso. El lenguaje del loco y del escritor son lenguajes marginados, ya que no responden a los intereses de la sociedad industrial y al deber ser del sujeto moderno, tan preocupado por no ceder ante la locura, la imaginación o la irracionalidad.⁸⁷ La locura y la literatura han cuestionado el humanismo y el ideal ilustrado.⁸⁸ Pero la capacidad crítica de la literatura y sus recursos se agotan ante el despliegue del capitalismo renovado.⁸⁹ En 1970, Foucault se distancia de su apuesta por el lenguaje como arma política.⁹⁰

2.2. La locura entre el teatro barroco y el teatro de la crueldad

Los términos de literatura, locura y muerte forman un *leitmotiv* que recorre el pensamiento de Foucault.⁹¹ Cada uno de ellos posee una historicidad y unas características singulares. Ahora bien, todos convergen de un modo único en la

79 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 538.

80 FOUCAULT, Michel. «La pensée du dehors», 539.

81 FOUCAULT, Michel. «Literatura, locura, sociedad», 389.

82 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es un autor?». En *Obras Esenciales*, vol. 1. *Entre filosofía y literatura*, 329, 333.

83 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es un autor?», 41.

84 DURING, Simon. *Foucault and Literature. Towards a Genealogy of Writing*. Routledge, London, 1992, 41.

85 FOUCAULT, Michel. «La locura y la sociedad», 362.

86 FOUCAULT, Michel. «La locura y la sociedad», 363.

87 FOUCAULT, Michel. «Locura, literatura, sociedad», 378.

88 DURING, Simon. *Foucault and Literature. Towards a Genealogy of Writing*, 42: «As literary *dérailson*, madness contests humanism». (La locura, como sinrazón literaria, cuestiona el humanismo).

89 FOUCAULT, Michel. «Locura, literatura, sociedad», 380 y 384.

90 SAUQUILLO, Julián. *Para leer a Foucault*, 41.

91 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*. Cuatro, Madrid, 2012.

modernidad.⁹² El autor asocia de estos términos a partir de la pregunta por la locura.⁹³ La locura es un límite al que se enfrentan culturas y sociedades. Sin sociedad, no hay locura.⁹⁴ El límite del loco no es ya el del criminal. A diferencia de éste, su punto fuerte es el lenguaje⁹⁵.

El psicoanálisis ha reintegrado la concepción de la locura en su tradición, mostrando que es siempre más o menos un lenguaje y que lo que se oculta bajo los trastornos de la conducta sigue siendo un trastorno expresivo.⁹⁶

En efecto, la locura es, según la lectura analítica, un «lenguaje otro»,⁹⁷ un lenguaje que opera con ciertos límites, un lenguaje fronterizo. Que la locura sea un *asunto de lenguaje* permite relacionarla con la literatura. Por otro lado, como hemos visto, la relación con la muerte es inherente a todo acto de escritura. Es como un plus, un añadido que puede aparecer en la literatura, además de la locura y con independencia de la época.⁹⁸ *No hay literatura sin locura ni muerte*⁹⁹. Es más, «el vínculo entre locura y literatura es un vínculo de imitación y de repetición».¹⁰⁰

Foucault opone el teatro barroco al de Antonin Artaud. La figura de Artaud ha ejercido una gran fascinación a lo largo del siglo XX.¹⁰¹ Su caso es radical: rechazó el anquilosamiento del teatro tradicional para dar mayor relevancia a lo que no viene del lenguaje, lo no literario. No es casual que Foucault se interese por Artaud, pues su teatro es el espacio donde se libera la locura antes contenida en el teatro barroco. Pero Artaud renuncia al carácter lingüístico de la locura influyendo en toda una generación. Ya no se busca situar el lenguaje del loco o del escritor, sino cómo salir del horizonte lingüístico, estructural, universal, hacia un *afuera*.¹⁰² Artaud se *fuga del lenguaje simbólico*, huye de la metáfora, del significante, del sentido, hacia lo imposible de nombrar. Para él, la locura es una función intrínseca del teatro.¹⁰³

En el teatro barroco, se da una elegante conjunción de literatura, locura y muerte. El personaje principal, el héroe, desfallece hasta creerse muerto. Todo sucede a raíz de una serie de «errores, ilusiones y malentendidos»¹⁰⁴ que llegan al extremo

92 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº 1, Red Iberoamericana Foucault, 2016, 90.

93 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 93.

94 FOUCAULT, Michel. «La folie n'existe que dans une société», 167.

95 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 94.

96 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 94.

97 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 94.

98 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es un autor?», 333.

99 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 94.

100 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 94.

101 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 95.

102 FOUCAULT, Michel. «El pensamiento del afuera». En *Obras Esenciales*, vol. 1. *Entre filosofía y literatura*, 297.

103 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 98.

104 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 95.

de enloquecer completamente al héroe. Para liberarlo de su delirio, los demás personajes fingen morir. Se crea una doble dimensión en la que un teatro surge dentro del teatro inicial. El universo inicial de ilusión enmarca a otro más primario, desolador e irracional. En este segundo universo, los límites entre lo humano y lo animal, lo masculino y lo femenino, se desdibujan.

«La locura asegura la presencia visible sobre el escenario del teatro barroco, de todo eso que el teatro clásico confiere a la violencia irreal del discurso (sueño, amenaza, relatos, recuerdo)».¹⁰⁵

Se podría pensar el teatro de Artaud como una deformación del anterior, pero ocurre justo lo contrario: el segundo teatro es más irracional pero también más verdadero:

Y sin embargo este segundo teatro, interior y delirante, no es más, bajo su aspecto fantástico, que la verdad ejemplar y ampliada del primero; y lo que ocurre en la pequeña escena de la locura tiene la función de enunciar la verdad y desentrañar aquello que la gran escena del teatro no podía formular ni resolver.¹⁰⁶

La crueldad artaudiana aparta los ojos del lenguaje para centrarlos en el cuerpo. Esta vez, el público se haya en el centro del espectáculo, amenazado¹⁰⁷ e incluso asaltado por los actores y por el espectáculo que lo absorbe. Todas las barreras estéticas se rompen y el teatro atraviesa literalmente el cuerpo de todos los allí presentes. Este teatro salvaje se basa en una fusión entre la locura (el teatro mismo) y el cuerpo. Privilegiar el texto escrito -la distancia de la literatura- ya no tiene sentido, pues se trata, muy al contrario, de *diluir el régimen del símbolo*.

A la locura, Artaud la llama «vacío». El teatro y ese vacío están completamente conectados.¹⁰⁸ Su fusión se ha llevado a cabo por medio de la destrucción de los elementos representativos tradicionalmente incluidos en el teatro, como la palabra, la voz, el texto y el escenario. En lugar de aquéllos, surgen la voz desgarrada y animal, el cuerpo salvaje, privado de simbolismo y la escena convertida en espectáculo, invadiendo la sala. Artaud habla de una danza macabra: «El teatro de la crueldad quiere hacer danzar párpados en pareja con codos, rodillas, fémures y dedos de los pies, y que se vea».¹⁰⁹ Reaparece el ambiente descrito por Empédocles antes de la formación de los seres. El paso del texto escrito al cuerpo es análogo a la transformación de lo simbólico en puramente objetual. El antiguo *logos*¹¹⁰ cede el paso a los «objetos verdaderos».¹¹¹

105 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 97.

106 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 98.

107 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 91, 99 y 101.

108 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 99 y 100.

109 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 100.

110 DERRIDA, Jacques. «El teatro de la crueldad y la clausura de la representación». En *La Escritura y la Diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989, 323.

111 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 101.

La *amenaza* del teatro de Artaud es lo contrario de «ese anillo de protección que traza el teatro barroco cuando presenta lo monstruoso e insoportable dentro del paréntesis de la locura».¹¹² El loco pertenecía antes a un ámbito limitado y se representaba dentro de un margen, para luego ser relegado y revestido de una representación armoniosa pero menos verdadera. El teatro barroco anuncia el pensamiento schopenhaueriano de la voluntad revestida de representación e ilusión. El teatro de Artaud, sin embargo, clama por la destrucción total de ese velo. Concibe al velo mismo como un artificio impuro. De ese modo, se tapa el vacío que, al igual que la locura, debe extenderse a toda costa para que el espectador «se mantenga en ella y la mantenga a pulso»¹¹³. Para Artaud, la locura debe mostrarse. No esconderse tras ningún velo de Maya.¹¹⁴

A pesar de esta crítica, la literatura y la locura siguen teniendo un común denominador: el lenguaje. El psicoanálisis y la lingüística tienen, a pesar del vacío artaudiano, mucho que decir al respecto. La locura es un *habla* que se desprende del *código* más de lo permitido¹¹⁵ y cuyo horizonte de significación deja de ser común. Es un *habla singularizada* que se aparta de la colectividad. Su función comunicativa ha sido negada. Entonces surge la necesidad de un metalenguaje que explique en el código habitual (siempre ineficiente, ya que el neologismo nace en el límite de la traducibilidad) el código particular del loco o del poeta. La esencia de la literatura, concluye Foucault, está en la locura, la cual no es nada menos que su imagen. Así pues, tanto la literatura como la locura ponen al lenguaje en peligro, pues provocan su metamorfosis. Foucault sentencia enigmático: la locura es la «llave»¹¹⁶ de la literatura, su «espejo», su «imagen». Además, la locura «[...] muestra el grito bajo la palabra, derrota de todo sentido»¹¹⁷.

Lo fundamental de la locura artaudiana no es, sin embargo, la destrucción total del lenguaje. En cambio, lo que se niega es el *sentido* como motor del lenguaje. Artaud pone al descubierto un lenguaje que no está dirigido hacia un sentido. En él también habitan elementos *fuera-de-sentido*. El poeta y el loco tienen en común que ambos *sacan al lenguaje de sus goznes habituales*, hacen bailar a las palabras para que digan otra cosa. Quizás, para que dejen de decir sin hablar y empiecen a hablar sin decir. Por consiguiente, una posición intermedia entre el lenguaje y su negación, entre el barroco y su negación, sería la que se respira en el texto artaudiano: en el lenguaje coexisten lo simbólico con un exceso no simbolizable y mortífero. Dicha coexistencia permite la alianza -quebradiza- entre locura, lenguaje y muerte.

112 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 102.

113 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 102.

114 No obstante, aunque Artaud reivindique la ausencia de velo, ¿no sigue perpetuando la división schopenhaueriana entre voluntad y representación? Esto debería considerarse, aunque no en este estudio.

115 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 103. La locura es aquí un modo divergente de utilizar la *parole* (Sausure), una *lalangue* (Lacan), es decir, un uso singular de la lengua.

116 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 104.

117 FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura», 105.

Considerando lo anterior, podemos concluir que a partir de la modernidad ha existido una relación precisa entre la locura y la literatura: su similitud radica en su capacidad mutua de transgresión. El caso de Artaud hace visible cómo en el arte contemporáneo se multiplica más aun la disgregación subjetiva, como si hubiese una necesidad de rematar al hombre por si no estuviese bien muerto. Este arte de la crueldad hace de la escritura una experiencia anónima, impersonal y opuesta al sujeto ilustrado. A continuación examinaremos la relación de la escritura con la muerte.

2.3. Confidencias sobre la escritura: la cercanía de la muerte

La práctica de la escritura no se limita a lo literario, que aparece en el siglo XVIII y que no abarca la totalidad de prácticas de escritura, sino, muy al contrario, una parte ínfima. Sería difícil determinar si la práctica de la escritura en Foucault es literaria, sociológica, política o filosófica. Sin embargo, su escritura guarda, como él mismo describe, una relación con su finitud y con una experiencia singular ligada a sentimientos cercanos a la culpabilidad, como si alguna instancia le obligase a hacerlo. Con todo, la práctica de la escritura está ligada a la finitud y esta ligadura no depende tanto de la época como de un movimiento del acto mismo de escribir, correlato de la fragilidad existencial del que escribe (desde Mallarmé, dicha fragilidad es un rasgo inherente a toda literatura).¹¹⁸

La conversación entre Claude Bonnefoy y Michel Foucault¹¹⁹ arroja luz sobre el carácter disgregador y reconstructor a la vez de la escritura. Creemos que un estudio atento de este texto contribuye a aclarar su posición sobre esta experiencia siempre primaria respecto del sujeto. La conversación, grabada en 1968, se orienta desde el comienzo hacia la pregunta «¿Qué es la escritura?» que le plantea Bonnefoy.¹²⁰ Esta pregunta por el acto de escribir se declina en otras preguntas por la función de dicho acto y por la práctica de la escritura en la trayectoria filosófica del autor.

La respuesta madura y comprometida de Foucault no impide que, durante toda la entrevista, destaque un ruido de fondo: el autor quisiera evitar difundir ciertas cosas. Pero su compromiso con la autenticidad de la conversación lo obliga a renunciar a ello desde el principio, aunque no deja de desdecirse. Es más, este uso de la palabra no es habitual en él. Del género de la entrevista, dirá «no sé qué es»¹²¹. Su falta de costumbre puede hacerle decir algo inesperado, pero acepta el desafío de ponerse en juego.

Bonnefoy dice haber advertido en sus escritos un *estilo literario*, una «vibración»¹²² que coexiste junto al discurso filosófico. Sin tapujos, le pregunta qué representa

118 FOUCAULT, Michel. «¿Qué es un autor?», 336.

119 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*. La entrevista se realizó en 1968.

120 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 27.

121 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 28.

122 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 30.

para él el hecho de escribir¹²³. Foucault confiesa:¹²⁴ «Siempre he sentido ante la escritura una desconfianza casi moral». El carácter enigmático de esta sentencia se va reformulando a medida que Foucault va renunciando al método de análisis escrupuloso y nada psicológico que había usado para otros escritores y se dispone a entrar de lleno en su biografía, a hablar de sus impresiones mostrando el reverso de sus escritos oficiales. En cierto modo, a adentrarse en algo de lo que huía y que, en otros libros o cursos, negaba o simplemente ocultaba.

«Creo, estoy incluso seguro de ello, que en mi clase y en mi escuela yo era el más ilegible»¹²⁵. Haciendo memoria, llega a la conclusión de que la escritura nunca estuvo para él revestida de un aura de seriedad o de solemnidad. «Nunca me he tomado muy en serio la escritura, el acto de escribir. No me entraron ganas de escribir hasta los treinta».¹²⁶ Las ganas aparecieron, o así las sitúa el autor, con un hecho biográfico: se fue a Suecia sin saber sueco. La imposibilidad de hablar está ligada al origen de la escritura, más que el carácter sagrado y de bien en sí mismo que la escritura pudiera tener en la modernidad francesa: «La única patria real (...) es la lengua».¹²⁷ Al verse privado de su lengua y no poder comunicarse con los demás, Foucault vivió en primera persona el impedimento de la lengua que relaciona con el nacimiento de la escritura. Su escritura surgió a partir de un *decir imposible*. «Al no tener posibilidad de hablar, descubrí el placer de escribir. Entre placer de escribir y posibilidad de hablar hay una cierta relación de incompatibilidad».¹²⁸ La escritura surge de algo similar a una vivencia traumática, donde el hablante deja de hablar: «Allí donde ya no es posible hablar, se descubre el encanto secreto, difícil, un poco peligroso de escribir».¹²⁹

Muy meticulosamente, Bonnefoy le pide que explique por qué ha dicho que escribir no le parecía una actividad seria. Para responder a esa pregunta, el filósofo se remonta a sus antepasados. Procedente de una familia de médicos de provincia, en la profesión familiar *escribir era un acto secundario*. Lo primordial era *diagnosticar un cuerpo* enfermo. Lo que importaba era el relato oral del paciente, que permitía detectar el síntoma y acudir al organismo para sanarlo. La única escritura, si cabía alguna, era la del bisturí. *En el discurso médico, una voz permanecía silenciosa*: la voz -la densidad, la vibración- de *la escritura*. Él mismo no empezó a valorar dicha voz hasta verse privado de la voz oral. El problema de la escritura, del discurso, de las palabras, son problemas reales para él en el momento de la entrevista¹³⁰, pues todos ellos tienen una densidad, una «consistencia propia»¹³¹. Esta densidad es la

123 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 31.

124 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 31.

125 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 33.

126 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 33.

127 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 35.

128 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 35.

129 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 36.

130 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 39.

131 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 40.

misma que tanto había valorado la literatura francesa moderna al considerar la escritura como una práctica autónoma y casi metalingüística.

Después de la incisión de Bonnefoy, su posición se suaviza y se vuelve incluso melosa: «Para mí la idea de una escritura aterciopelada me resulta un tema tan familiar, en el límite de lo afectivo y lo perceptivo, que no deja de habitar mi proyecto de escribir.»¹³² La asociación de ideas lo lleva a la muerte, a los cadáveres¹³³. Aunque Blanchot¹³⁴ haya dicho mucho sobre esa relación tan misteriosa entre escritura y muerte, él se permite decir:

«(...) Supongo que hay en mi pluma una vieja herencia del bisturí. (...) He pasado de la eficacia de la curación a la ineficacia de los comentarios; he sustituido la cicatriz sobre el cuerpo por el grafiti sobre el papel. Tal vez para mí, la hoja de papel sea el cuerpo de los demás.»¹³⁵

Escribir tiene dos partes, una que se muestra y otra que no, pero que está en juego.¹³⁶ Esa parte que normalmente permanece oculta versa sobre los impulsos que lo llevan a escribir lo que escribe y como lo escribe. Esos impulsos se asemejan a una incisión sobre un cadáver, una incisión simbólica sobre lo ocurrido para entresacar una *verdad silenciosa*. La verdad es, simplemente, «algo que al principio no había visto». Algo nuevo que, posiblemente, estaría ahí sin ser advertido. Foucault persigue, con su escritura, un «despliegue meticuloso de la verdad».¹³⁷

La escritura aborda el pasado, lo muerto. La mueve una voluntad de diagnosticar, no ya los cuerpos, sino «ese corazón venenoso de las cosas y de los hombres».¹³⁸ El objetivo sigue siendo extraer verdades. Tal vez dichas verdades coincidan con lo que los médicos dejaban en silencio¹³⁹, pues para ellos no tenía valor. Podríamos decir entonces que presta una especial atención a lo que en otros discursos quedaba excluido y al margen de lo visible o lo audible. Su filosofía pone énfasis, igual que su caligrafía, en lo *ilegible*. No hay, sin embargo, en esta *búsqueda de verdades* un interés por el primer principio, ni afán metafísico alguno en sentido estricto, ni tampoco escatología ni *telos*. No hay un primado de las causas, ya sean primeras o últimas. El deseo de escribir de Foucault es -a pesar de su interés por esas *verdades*- más bien un deseo de *práctica de lo flotante*. El diagnóstico subsiste en ese flotamiento. Su voluntad de diagnosticar las enfermedades de la cultura honde sus raíces en el maestro indiscutible que fue Nietzsche para Foucault.¹⁴⁰

Llegados a este punto, Bonnefoy le interroga sobre el vínculo que algunos de sus textos tienen con la medicina, materia especialmente significativa en su

132 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 41.

133 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 44.

134 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 43.

135 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 42.

136 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 43.

137 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 49-50.

138 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 44.

139 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 50.

140 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 51.

trayectoria. Foucault objeta que, en sus textos, la locura y la medicina están separadas y que el discurso psiquiátrico no era muy aceptado por la tradición familiar de la que procedía debido a que la enfermedad mental no era entonces localizable orgánicamente¹⁴¹. Una vez hecha dicha separación y al cabo de una reflexión sobre su obra, la práctica de la escritura entra en conexión con la locura:

No podría decir por qué la escritura y la locura se pusieron en comunicación para mí. Es probable que su no-existencia, su no-ser, el hecho de que ambas sean actividades falsas, sin consistencia ni fundamento —una especie de nubes sin realidad—, las haya acercado.¹⁴²

Existe un vínculo entre la herencia familiar (la medicina) y su apartamiento de aquélla, (la locura) entre la culpabilidad y la escritura. Estos vínculos forman una especie de círculo vicioso que permite continuar escribiendo. Foucault confiesa varias veces no querer hacer público lo que está diciendo, ya que, introduciendo elementos subjetivos y biográficos,¹⁴³ está, al parecer, comprometiendo las verdades que dice buscar en sus textos.

Bonnefoy le interroga una vez más por la presencia en sus textos de un estilo que escapa a la pura especulación y que es más bien del orden de lo artístico y de lo literario. Pone como ejemplo la presencia de escritores y pintores a los que Foucault alude y cita constantemente en sus obras. Al parecer, se apoya en ellos y se encuentra muy próximo, como ellos, a la *escritura*, la *locura* y la *muerte*. Su interés es averiguar de qué modo una obra autor es reconocido como un enfermo mental, «funciona de manera absolutamente positiva dentro de una cultura»¹⁴⁴, incluso mejor que otras cuyos autores no han sido considerados enfermos. De este modo, el individuo particular es excluido de la misma cultura que rápidamente incluye y asimila su lenguaje como si se tratase de una piedra preciosa. La pregunta que late es la de cómo un discurso común o dominante (normal) asume y positiviza otros discursos (locos), en principio ajenos.

A pesar de haberse valido de la escritura en su experiencia en el extranjero, para Foucault la escritura no representa una fuente de placer, sino más bien una obligación, dado que escribir es se le presenta como una tarea infinita y auto exigida, pero imposible de eliminar. Como una especie de imperativo masoquista, muy próximo a esa especie de mutilación de Artaud en su producción artística. Foucault plantea la dependencia de la escritura para existir, en algunos casos¹⁴⁵. Además, el que escribe, siente un deseo de agotar el lenguaje, a pesar de saber que su deseo es imposible, porque la lengua, que está siempre en movimiento, no se agota en el discurso particular y finito. En otras palabras, *todo lo relacionado*

141 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 52.

142 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 58.

143 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 59.

144 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 63, 64.

145 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 70.

con la escritura, lo concibe Foucault rodeado de imposibilidades, de paradojas y de aporías¹⁴⁶. «Se escribe también para dejar de tener rostro», continúa diciendo, «para esconderse uno mismo bajo su propia escritura. (...) Se escribe para que la vida (...) quede absorbida en ese pequeño rectángulo de papel»¹⁴⁷. El cuerpo es dirigido, junto con la conciencia, hacia la corriente de la escritura. Todos los movimientos se concentran junto con la atención, la percepción, en la producción escrita. He aquí una nueva imposibilidad: ser tan «sutiles» como la «linealidad del texto»¹⁴⁸. La obligación de escribir va unida a una *mortificación* corporal y anímica que puede recordar al cristianismo. Pero escribir no equivale a morir. Por eso, el escritor se siente obligado a volver a intentar morir un poco más cada día, para ajustarse a la calidad demandada para llegar a ser texto, palabra muerta y asesina de la cosa.¹⁴⁹ Cumplir con su tarea proporciona un extraño goce que consiste en evitar el sufrimiento.¹⁵⁰

A pesar de todo esto, Foucault no se considera a sí mismo un escritor, a pesar de que practica la escritura. Más bien intenta mostrar verdades que, sin estar del todo ocultas, permanecen invisibles bajo el velo de un lenguaje transparente. Él reivindica en los distintos lenguajes y discursos, un espesor propio¹⁵¹. Escribir es ponerse a una distancia prudente del objeto (muerto) que se examina (el pasado). No para conocer su origen ni su naturaleza, sino para hablar de él desde su actualidad y su distancia, que son inevitables¹⁵². Al mismo tiempo, la puesta a distancia respecto de la muerte implica toda la existencia del que escribe sobre el objeto muerto que es el pasado. Su existencia es tanto la distancia que lo separa de la muerte como la que va desapareciendo conforme el que escribe sigue escribiendo.¹⁵³

Bonnefoy subraya las cuestiones esenciales y se remite a otra entrevista donde abordaron la cuestión de la muerte del hombre -y donde ya la abordaron como desaparición en el lenguaje¹⁵⁴- preguntando ahora por la relación de parentesco que hay entre la escritura como obligación y la desaparición del hombre. El autor responde que la hay y que para él eso se manifiesta porque cuando escribe, aunque tenga una idea, su «cabeza está vacía».¹⁵⁵ Foucault escribiendo experimenta un borrado de sí mismo. Ese borrado liga muy bien con la idea de la *desaparición del hombre*. Finalmente, el proceso de escritura no está desligado del encuentro con

146 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 72.

147 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 73.

148 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 74.

149 «Le symbole se manifeste d'abord comme meurtre de la chose, et cette mort constitue dans le sujet l'éternisation de son désir». (El símbolo es el asesino de la cosa y esta muerte constituye en el sujeto la eternización de su deseo). LACAN, Jacques. «Fonction et champ de la parole et du langage». *Écrits I*. Seuil, Paris, 1999, 317.

150 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 75.

151 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 78.

152 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 81.

153 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 82.

154 FOUCAULT, Michel. «L'homme est-il mort?», 540-544.

155 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 86.

la verdad, sino que permite que surja la distancia¹⁵⁶ necesaria para abordar cada texto en un acto que podría llamarse de *producción de discurso*. De esta manera, el *hallazgo de la verdad* ya no estaría separado del *acto intersubjetivo* en el que el discurso se produce a través de la *práctica de la escritura*. Por lo tanto, la verdad, el objeto, ya no responderían pasivamente a la búsqueda activa del filósofo, sino que se producirían junto con la escritura del propio filósofo, junto con su discurso y la distancia generada en esa extraña muerte que es la escritura.

La proximidad de la escritura y la muerte se advierte en muchos otros textos. Ejemplo de ello es «El lenguaje al infinito», donde el autor anuncia que el relato habita un lugar próximo a la muerte, manteniéndose al mismo tiempo a una cierta distancia de ésta.¹⁵⁷ Los apartados anteriores han tenido por objetivo explicitar la relación entre literatura, locura y muerte que hay en la obra (que no está separada de su vida) de Foucault. En estos tres conceptos subyace una misma vinculación entre la práctica de la escritura a lo que hemos llamado una *desapropiación de sí*. La *desapropiación de sí* es la aniquilación continuada del sí mismo, es decir, un proceso de desintegración subjetiva. Concretamente, en la locura y la literatura modernas y contemporáneas, lo que se desintegra es el sujeto moderno, cartesiano, pretendidamente racional y autoconsciente. Por lo tanto, el hombre moderno presenta fisuras que lo vuelven menos luminoso e incluso menos humano.

3. Escritura como reapropiación: escritura de sí

Junto a la *desapropiación de sí*, la escritura posee otra función esencial que consiste en una *reapropiación de sí*. De este modo, el individuo, también por medio de la escritura, se reconstruye a sí mismo, se constituye, se reordena, se apropia de una serie de identificaciones, otorgándose una subjetividad que podrá prolongar un tiempo. Este proceso de reajuste coincide con el período en el que Foucault empieza a ocuparse de Grecia.¹⁵⁸ Sin embargo, esta etapa¹⁵⁹ no se rige por una unidad temática, sino que está guiada por el interés arqueológico en los modos de subjetivación.

A pesar de la complejidad y diversidad temática de los textos, nuestro interés se extiende muy concretamente a la *escritura de sí*¹⁶⁰ como modo de construcción de sí tal como aparece en textos estoicos y epicúreos.¹⁶¹ Por otro lado, la *escritura de sí* se distancia de la escritura moderna, íntimamente ligada a la literatura y, por lo tanto, como hemos visto, a la crítica y a la destrucción del sujeto. No obstante, esta escritura de sí solo surge como modo de subjetivación una vez se ha asumido la muerte del hombre. Solo entonces es posible una alternativa a la dialéctica

156 FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*, 87.

157 FOUCAULT, Michel. «El lenguaje al infinito», 181.

158 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad*. Siglo XXI, Madrid, 2006.

159 Que coincide con los cursos impartidos en el Collège de France (1970-1984).

160 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Akal, Madrid, 2005, 311.

161 Esta visión se opone a la platónica, que ve en la escritura un modo erróneo de acercarse a la filosofía.

excluyente entre razón y locura así como a la lógica del sujeto moderno.

3.1. La hermenéutica del sujeto

El texto donde se articula este concepto es inmediatamente posterior a su curso de 1982 en el Collège de France, en el que desarrolla la cuestión de la escritura, que tendrá a partir de entonces un carácter diferente al que tuvo hasta 1970. En este curso, Foucault rescata la relevancia de la escritura estoica y epicúrea.¹⁶² Por consiguiente, la escritura encaja en el contexto de la ascesis, la *parresía* (modo de apropiación de una verdad por medio del logos) y las *prácticas de sí*. La experiencia antigua de la escritura está ligada a la lectura de una serie de textos escogidos y dirigidos hacia una formación ética del lector. Tanto la lectura como la escritura forman parte, en el estoicismo de Epicteto, de un ejercicio más amplio de meditación que se completa con el contacto con lo real en una suerte de entrenamiento. La escritura es una de las *prácticas de sí* y juega un papel importante en la elaboración del *sí mismo*. La técnica de la escritura tiene que ver con ética¹⁶³ y, junto otras técnicas como el hablar y el escuchar, es un modo de subjetivación de los discursos.¹⁶⁴ «Se escribe tras la lectura para poder releer, releer para sí mismo e incorporar de ese modo el discurso de verdad que se escuchó de los labios de otro o se leyó en nombre de otro».¹⁶⁵ En los diarios, la correspondencia de Cicerón, Séneca o en los tratados de Plutarco, hay un ínfimo germen autobiográfico que será explotado con la aparición del cristianismo para instaurar la autobiografía como otro modo de escritura, cuya finalidad será contar la verdad sobre sí, no ya preparar al sí mismo para asumir la verdad.¹⁶⁶ El cristianismo introduce la necesidad de decir la verdad sobre sí mismo para poder aspirar a la salvación. La confesión modifica radicalmente la subjetivación y la relación del sujeto consigo, con los otros, con la verdad.¹⁶⁷ Sin embargo, a pesar de no ser directamente autobiográfico o no serlo en un sentido moderno, en la época helénica hubo un auge de la escritura personal. Esta escritura forma parte de un conjunto de «técnicas cuya meta es ligar la verdad y el sujeto» así como de un «control de las representaciones»,¹⁶⁸ de modo que cada uno tenga cierto dominio de sí.

3.2. Escritura de sí

La escritura desempeña, en el texto «Escritura de sí»¹⁶⁹ una función precisa:

162 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 311.

163 Lucilio, para ser buen procurador, debe combinar el ocio y las letras (FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 353).

164 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 348.

165 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 335-336.

166 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 339. Además, en el cristianismo, el texto que pasa a tener relevancia es el de la Revelación, en torno al cual girarán todos los demás textos.

167 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 340.

168 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 464-465.

169 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi». En *Dits et Écrits*, t. 4, 415.

estructura al individuo que escribe recomponiendo sus partes en un conjunto. Así, apaciguar la disparidad del *sí mismo heterogéneo* del mortal no es sino un modo particular de *parresía*, que pasa directamente por la escritura. Frente a la visión platónica que ve en la escritura un modo erróneo de acercarse a la filosofía,¹⁷⁰ Foucault actualiza autores como San Atanasio, Plutarco, Séneca y Epicteto. La *escritura de sí* aparece en tres tipos de textos: los escritos de *notación monástica*, las *hupomnémata* y las *epístolas*.

En primer lugar, Foucault examina la notación de Atanasio de Alejandría y su obra *Vita Antonii*.¹⁷¹ En los primeros siglos del cristianismo, la escritura está vinculada a la ascesis y a la vida espiritual del hombre. Su función en este primer autor es clara: poner por escrito «los movimientos del alma»¹⁷² con el fin de ordenarla y evitar el pecado. En el caso de Atanasio, encontramos una noción de alma como sustancia indivisible. Por el contrario, los textos de Séneca muestran un alma agregada cuya estabilidad ha surgido a posteriori. En ambos casos, la ordenación del alma pasa por la asunción de una mirada ajena, divina, en el interior, que vigila sus movimientos.¹⁷³

En el texto de Atanasio, el más tardío de los autores citados, se advierten todavía rasgos de la «cultura filosófica del sí mismo previa al cristianismo».¹⁷⁴ Tanto en Atanasio como en la escritura clásica de Séneca, Plutarco o Marco Aurelio, existe un vínculo entre la escritura, la vida amistosa y el curso de los pensamientos. Dicho vínculo sirve como prueba de verdad.¹⁷⁵ Sin embargo, la escritura de Atanasio se diferencia de la de los clásicos romanos en un punto: el alma del individuo no preexiste a la escritura. Al contrario, la escritura ordena el alma a partir de fragmentos.

Todos los autores insisten en la importancia de la escritura. Ésta va asociada a un ejercicio de pensamiento donde el alma reflexiona y actualiza lo que sabe. Ya sea de manera lineal o circular, la escritura es el modo por el cual el asceta construye discursos racionales que servirán como principios de acción. Es una labor moral o, si se quiere, práctica¹⁷⁶. La escritura lleva a cabo un ejercicio de racionalización de los pensamientos. Del mismo modo que en la escritura monástica, también aquí surge una mirada ajena y divina que se instala en la propia alma para vigilarla. Solo que la divinidad no es la misma¹⁷⁷ ni tampoco el alma. La verdad se transforma en *ethos* a través de la escritura. Es, por ello, en palabras de Plutarco, *ethopoiética*¹⁷⁸. Esta escritura -de la que Atanasio es deudor- se da en dos formatos diferentes: los

170 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Akal, Madrid, 2011, 224.

171 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», 415.

172 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», 416.

173 Esta mirada antecede la conciencia reflexiva de místicos (Silesius) y teóricos (Descartes).

174 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», 417.

175 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», 417.

176 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», 418.

177 SÉNECA, Lucio Anneo. *Cartas filosóficas*, 145, 157 y 171.

178 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», 418.

hupomnémata y la correspondencia.

En segundo lugar, los *hupomnémata* son cuadernos que contienen de todo: fragmentos y citas, reflexiones sobre vivencias, etc. Muchas anotaciones contienen enseñanzas morales. El alma no aparece como algo inmutable, sino todo lo contrario. Es maleable por la moral, por la fuerza de las voces y por la nobleza de las citas. Sea como fuere, los *hupomnémata* representan «un relevo importante en la subjetivación del discurso»¹⁷⁹. Foucault advierte que éstos siguen un *movimiento inverso al que cabría esperar si los analizásemos desde una perspectiva moderna del discurso o de la escritura*. Los *hupomnémata* no persiguen desvelar una verdad oculta sobre el *sí mismo* o la conciencia, sino que, al contrario, a partir de *fragmentos*¹⁸⁰, *confeccionan una imagen totalmente derivada del sí mismo*. Originariamente, dicho *sí mismo* no sería una unidad, sino una amalgama dividida, como las partes de Empédocles. Nada más lejos, por lo tanto, de la conciencia moderna, que sólo puede darse en su plenitud tras un *proceso dialéctico de autodescubrimiento de sí*. El *sí mismo* no desaparece, no se excluye en esta enseñanza moral premoderna. No obstante, no se pierde de vista el *cuidado de sí*, a pesar de la multiplicidad que compone la conciencia.

En estos fragmentos no se desprecia la labor lectora, siempre que su lectura esté bien orientada, sea limitada y provechosa. Asimismo, estas citas constituyen un conjunto heterogéneo de elementos y rechazan toda adhesión a una escuela. Estos cuadernos se componen, dice el autor francés, de dos rasgos: el carácter de verdad de cada pequeña sentencia y su valor práctico, que se aplica a cada situación. Por lo tanto, la verdad pasa a tener un valor singular.¹⁸¹ A pesar de la heterogeneidad de fragmentos, estas sentencias pretenden formar un conjunto. La unificación se produce en el escritor y el lector, que meditan sobre lo escrito.¹⁸² Así, «el rol de la escritura es de constituir un cuerpo».¹⁸³ Éste es su rol subjetivador. «La escritura transforma lo visto y oído en fuerzas y sangre. Se transforma en principio de acción racional».¹⁸⁴ Quien escribe se construye un *cuerpo* con lo que escribe y de lo que lee. Este dispositivo constituía un modo de representación de sí. En él, el alma recomponía sus piezas a partir de lo escrito.¹⁸⁵

En tercer lugar, la *correspondencia* es otro modo de *construcción del sí mismo helenístico*. Es otro formato, aunque tanto los *hupomnémata* como las *cartas* contribuyen al diálogo y al intercambio entre emisor y lector. Foucault se basa en las cartas de Séneca a Lucilio, herramienta de reflexión para ambos. Esto muestra que, para que haya *sí mismo*, es necesario el otro. Esta incorporación de la *alteridad*

179 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», 419.

180 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», 419.

181 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», 421.

182 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», 422.

183 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», 422.

184 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», 422.

185 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», 423.

es, según Foucault, muy propia de este tipo de escritura¹⁸⁶.

La *correspondencia* privilegia la dimensión de la mirada, pues la escritura consiste en hacerse ver y a la vez mirar al otro. La correspondencia atañe a la relación entre el alma y el cuerpo por un lado y a las actividades cotidianas por otro.¹⁸⁷ Dentro de estas últimas, destacan las noticias sobre la salud que le daba el escribiente a su receptor, así como todo lo acontecido, que es puesto por escrito para que el lector tenga una idea de cómo ha sido el día a día del otro. El relato insta a una reflexión práctica. La idea es que el emisor sepa lo que le pasa por la mente al que escribe y lo que éste hace, para *que nada quede oculto*. Se persigue, en última instancia, *que no haya ningún secreto, que el alma esté lo más limpia posible*, que el sí mismo sea constantemente interpelado por la instancia ajena del emisor, en analogía con una alteridad mayor y divina¹⁸⁸. «El examen de conciencia es formulado como un relato escrito de sí mismo»¹⁸⁹.

Por último, Foucault distingue entre la escritura monástica (a la que Atanasio se referirá dos siglos más tarde) y la escritura helenística.¹⁹⁰ Esta última pone en juego un modo de construcción subjetiva a partir de fragmentos. Dicha construcción no se riñe con la desaparición del hombre. La subjetivación no es, por lo tanto, sinónimo de humanidad ni el alma lo es de simplicidad unitaria. Se trata, al contrario, de una escritura del fragmento. Algo del *sí mismo* del escribiente se emborrona, se resalta, se reconstruye, está en perpetuo movimiento.

4. Conclusión

La práctica de la escritura tiene dos funciones: la primera consiste en la *desapropiación de sí* y se refleja en las nociones de *literatura*, *locura* y *muerte*. La segunda, la *reapropiación de sí*, cuya importancia es tan vital como la anterior, precisa de la noción de *escritura de sí*. Mientras que tres las primeras nociones ponen en evidencia los límites de la representación y el modo que tiene el lenguaje de asumir elementos extraños como el discurso del loco, el arte de vanguardia, el exceso o la muerte, la cuarta realiza una labor de recomposición de la mismidad. Sin embargo, todas son modos de *escritura como experiencia*.¹⁹¹

En la primera función, la escritura persigue lo irrepresentable. A una diferencia múltiple le sigue una integración que deja al margen algunos elementos. En la segunda función, los *hupomnēmata* y la correspondencia reúnen los pensamientos y el espíritu para tratar de igualarlos. Por lo tanto, la misma práctica que desagrega en un movimiento, reconstruye en el otro. La *escritura agrega o desagrega*: éstos son

186 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», 424. SÉNECA, Lucio Anneo. *Cartas filosóficas*. Carta VII, 45.

187 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», 425 y 427.

188 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», 428.

189 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», 429.

190 FOUCAULT, Michel. «L'écriture de soi», 430.

191 JORDANA, Ester. «Foucault: la escritura como experiencia de transformación». En *Lo Sguardo - rivista di filosofia*, n° 11, 2013 (I), 199-211.

sus rasgos esenciales. En cualquier caso, no existe sujeto previo a la escritura. Este sujeto, entendido como una unidad más o menos simple y a priori, no ha lugar: o bien ha desaparecido, o bien es mortal.

Ahora bien, la escritura es una herramienta de *producción de subjetividad*. Pero cualquier subjetividad surge de un caos previo y coincide con la desaparición del hombre o, en el caso de los griegos, con su mortalidad. Esta comprensión de un *sí mismo* parcial y fragmentario tiene unas implicaciones éticas considerables. Si la locura es un índice de desestructuración que existe en toda sociedad -a pesar de que cada una tenga sus particularidades- y que tiene que ver con la prohibición, entonces la literatura es una forma de resistencia que opera frente al tabú, un modo de acción política.

Por último, la *escritura de sí* no persigue los límites del lenguaje como la vanguardia. Pero también es, a su modo, otra forma de resistencia, ya que se resiste a la idea totalizadora del hombre, entendiendo resistencia como el *punto de fuga* que permite huir de los lugares comunes hacia otros menos transitados, más novedosos e inhospitalarios, más en consonancia con la parte y menos deudores del todo. Finalmente, los dos tipos de escritura que se han abordado dan cuenta del contacto con un afuera. Dicho contacto es violento en el primer caso (enfrentamiento al imposible y progresiva asunción de discursos ajenos, excluidos, en el seno de una cultura), mientras que en el segundo caso es suave (asunción de lo exterior como propio y reconstrucción en la escritura estoica). Ambas escrituras son «diferencias insumisas y repeticiones sin origen».¹⁹²

192 FOUCAULT, Michel. «Ariadna se ha colgado», 325.

5. Bibliografía

- BOUSSEYROUX, Michel. «Recherches sur la jouissance autre». En *ERES- L'en-je lacanien*, nº2, CAIRN, 2004/1, 55-81.
- CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault*. Universidad Nacional de Quilmes, 2004, Buenos Aires.
- CHARTIER, Roger. *Entre poder y placer. Cultura escrita y literatura en la Edad Moderna*. Trad. Maribel García, Alejandro Pescador. Cátedra, Madrid, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Éditions du Minuit, Paris, 2004.
- DELEUZE, Gilles. *Cinéma. t. 2. L'image-temps*. Éditions de Minuit, Paris, 1985.
- DERRIDA, Jacques. *La Escritura y la Diferencia*. Trad. Patricio Peñalver. Anthropos, Barcelona, 1989.
- DURING, Simon. *Foucault and Literature. Towards a Genealogy of Writing*. Routledge, London, 1992.
- JORDANA, Ester. «Foucault: la escritura como experiencia de transformación». En *Lo Sguardo - rivista di filosofia*, nº 11, 2013 (I), 199-211.
- FOREST, Philippe. *Histoire de Tel Quel (1960-1982)*. Seuil, París, 1995.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, Madrid, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Arqueología del saber*. Siglo XXI, México, 1985.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica. vol. I y II*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales. vol. 1. Entre filosofía y literatura*. Paidós, Barcelona, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits. vol. 1*. Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits. vol. 4*. Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Un peligro que seduce*. Trad. Rosario Ibañes y Julián Mateo Ballorca. Cuatro, Madrid, 2012.
- FOUCAULT, Michel. «La literatura y la locura». Trad. Emmanuel Chamorro. En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº 1, Red Iberoamericana Foucault, 2016, 93-105.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad*. Siglo XXI, Madrid, 2006.

- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Trad. Horacio Pons. Akal, Madrid, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Gobierno de sí y de los otros*. Trad. Horacio Pons. Akal, Madrid, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Los anormales*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Akal, 2001.
- LACAN, Jacques. *Écrits I*. Seuil, Paris, 1999.
- LECHUGA, Graciela, *Las resonancias literarias de Michel Foucault*, Universidad Autónoma Metropolitana, 2004.
- SABOT, Philippe. «Écrire pour n'avoir plus de visage. Effacement et dédoublement dans l'écriture de Michel Foucault». En CURATOLO, Bruno; POIRIER, Jacques (eds.) *Le style des philosophes*, Presses Universitaires de Dijon, 2007, 327-335.
- SAUQUILLO, Julián. *Para leer a Foucault*. Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- SÉNECA, Lucio Anneo. *Cartas filosóficas*. Trad. Ismael Roca Meliá. Editorial Gredos, Madrid, 2010.
- VALDECANTOS, Antonio. «Foucault y su caricatura». En *Revista de Libros*, Nº 75, 2003, 26-27.

Hacia un nuevo diálogo entre Foucault y el psicoanálisis: *parrhesía*, transferencia y emancipación

*Towards a new dialogue between Foucault and
psychoanalysis: Parrhesia, transference and emancipation*

Ramón Chaverri Soto

Universidad Nacional Autónoma de México
chaverri25@gmail.com

Resumen: Este artículo presenta argumentos para fundamentar un acercamiento entre el psicoanálisis y el último trabajo de Foucault el torno a la *parrhesía*. Desde los primeros trabajos del filósofo de Poitiers encontramos un debate continuo con algunas tesis del psicoanálisis, una cuestión las hermana sin embargo, el posicionamiento frente al tema de la emancipación por medio de la palabra. Dicha cuestión no es explícita y ha sido soslayada tanto por filósofos como por los mismos psicoanalistas suponiendo siempre entre estas dos perspectivas más diferencias que semejanzas. Se hace aquí una comparación entre las características de la *parrhesía* y su cercanía con ciertos aspectos de la transferencia propia de la relación analítica.

Palabras clave: Foucault, *parrhesía*, emancipación, Freud, transferencia.

Abstract: This essay addresses the arguments to support a rapprochement between psychoanalysis and Foucault's *parrhesia*. From his early work, Michel Foucault developed a continuous debate with some psychoanalytic theses. Nevertheless, there is a brotherhood-link between them; which is the emancipation through "free speech", by means of words. This question is not explicit and has been ignored not only by philosophers, but also by psychoanalysts; they always assume more differences than similarities between these two perspectives. Therefore, this article seeks to make a comparison between the characteristics of *parrhesia* and its closeness aspects to certain transference phases, which are unique in the analytical relationship into psychoanalysis.

Keywords: Foucault, *parrhesia*, emancipation, Freud, transference.

Fecha de recepción: 31/01/2017. Fecha de aceptación: 24/05/2017.

Ramón Chaverri Soto es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, pertenece al Sistema Nacional de Investigadores y es profesor en el Colegio de Filosofía y Letras Modernas de la Facultad de Filosofía y Letras UNAM. Participa en el Consejo de redacción de la revista *Reflexiones Marginales* a cargo de Alberto Constante. Ha publicado dos ediciones de su libro *El sujeto como objeto de sí mismo en Michel Foucault*.

1. Foucault, Marx y Freud (consonancias y disonancias)

El pensamiento crítico contemporáneo tiene tres grandes influencias: Nietzsche, Freud y Marx. Los tres representaron amenazas para el *statu quo* en tres ámbitos: el predominio de la moral judeocristiana, el primado de la conciencia y la hegemonía de clase. Sus obras legaron ideales que, pese a su carácter utópico, sirvieron de faros para la praxis humana. El advenimiento del súper hombre, la liberación del deseo del ámbito de lo reprimido, la apropiación del proletariado de los medios de producción, fueron tres propuestas que sembraron en la imaginación la posibilidad de una sociedad diferente, más vital, menos reprimida, más justa.

El filósofo francés Michel Foucault los consideró instauradores o fundadores de discursividad, parte aguas para el pensamiento, cuya aparición se tradujo en nuevas perspectivas y derivas teóricas.¹ El interés de Foucault por estos tres autores fue constante desde el inicio de su trabajo pero es en la conferencia *Nietzsche, Freud y Marx* que el francés hará una valoración concienzuda y los presentará como iniciadores de la hermenéutica moderna.²

A lo largo del trabajo de Foucault se puede observar un diálogo permanente con dichos autores. Es con Nietzsche (con su propuesta genealógica) con quien Foucault se encuentra más en consonancia, menos tersa y cercana es la relación con Marx y Freud. Es sabido que, pese a los primeros acercamientos teóricos con estos dos pensadores, lo que observamos es una continua discusión, incordio manifiesto que ha generado un debate continuo con los corifeos del marxismo y el psicoanálisis.

Foucault mantuvo una relación compleja y ambivalente con el marxismo, o mejor dicho, con algunas de sus posiciones. Eribon, su biógrafo, informa que al principio de su formación política Foucault se acercó al Partido Comunista con el ánimo de explorar alternativas a las dos propuestas reinantes en Francia: hegelianismo y existencialismo: “andábamos buscando otras vías intelectuales para llegar precisamente allí donde parecía que tomaba cuerpo o existía algo totalmente diferente: es decir el comunismo”.³ Para Foucault el marxismo representaba una cuestión de principios, una doctrina que se tendría que adoptar por sentido común.⁴ Desde la perspectiva de algunos *normaliens* como Foucault era necesario generar “comunistas nietzscheanos”, anhelo que, a la postre, el mismo filósofo calificaría como ridículo.⁵ Foucault entrará al Partido Comunista de la mano de su maestro y amigo Louis Althusser, sin embargo, su participación será breve y rápida su salida, ello debido al rechazo manifiesto que el Partido tenía hacia la homosexualidad.⁶ Desde *Enfermedad mental y personalidad* (textos que priorizaba

1 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*, Gallimard, París, 2001, 832.

2 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*, 592-607.

3 ERIBON, Didier. *Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992, 23.

4 Cf.: ERIBON, Didier. *Foucault*, 84.

5 Cf.: ERIBON, Didier. *Foucault*, 83.

6 Cf.: ERIBON, Didier. *Foucault*, 88.

la alienación social sobre la alienación mental) se encuentra dialogando con el marxismo. En posteriores desarrollos será un crítico de la noción de ideología, pues le parece ha sido tratada como un velo que empaña la verdad,⁷ pero reconocerá el lugar que tuvo Marx en su analítica de poder.⁸

Al psicoanálisis (muy en boga en Francia desde la década del treinta) Foucault lo rechazó casi desde el principio. En *Enfermedad mental y personalidad* hace dos objeciones al psicoanálisis: Es evolucionista (sitúa a la enfermedad en las perturbaciones del desarrollo)⁹ y su pulsión de vida obedece a un optimismo burgués (cuestiones ambas que habían limitado la comprensión de la enfermedad mental en su dimensión social).¹⁰ El francés afirmará también que Freud invirtió el papel del sueño imprimiendo la noción de sentido sobre un ámbito antes ligado a la imaginación, así el sueño dejó de ser el sinsentido de la conciencia para transformarse en el sentido del inconsciente.¹¹ Ya desde esos primeros textos el psicoanálisis se le presentaba como un dispositivo de captura que subsumía la riqueza del sueño a las tesis de lo reprimido pues Freud había poblado el mundo de lo imaginario con el Deseo.¹² Para Foucault el creador del psicoanálisis habría obtenido otras formas de pensar el sueño imponiendo un sentido a éste, quitándole el privilegio de ser una forma de experiencia.¹³

Es únicamente en *Las palabras y las cosas* que tendrá comentarios halagüeños para el psicoanálisis, pues éste, al colocarse en el ámbito del inconsciente, termina constituyéndose en una crítica a las ciencias humanas y al sueño antropológico que tiene al hombre como fundamento.¹⁴ Después de este texto, para Foucault, el psicoanálisis freudiano (al cual dirige sus críticas) formará parte de la hipótesis represiva que habría ocultado y propiciado un dispositivo de sexualidad.¹⁵ En última instancia el psicoanálisis freudiano le resultaría *peligroso* pues en su interior encontraríamos prácticas y efectos disciplinantes.^{16 17}

Pese a lo señalado Foucault mantuvo un diálogo continuo con otras vertientes del psicoanálisis, particularmente con el lacaniano, de hecho, a Lacan dedica parte de

7 Sobre las críticas que hace Foucault a la noción de ideología, véase: «La verdad y las formas jurídicas» en FOUCAULT, Michel, *Estrategias de poder*. Paidós, Barcelona, 1999, 184.

8 Foucault en «Les mailles du pouvoir» señala que la positividad del poder y el poder en su faz de técnicas había sido ya analizada por Marx particularmente en el Libro II de *El capital*, al respecto Cf.: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II*, Gallimard, París, 2001, 1005-1008.

9 Esta misma crítica la habría hecho años antes en «La psychologie de 1850 à 1950» Cf.: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*, 155 y 156.

10 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Enfermedad mental y personalidad*. Paidós, Barcelona, 1984, 96 y 99.

11 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*, 97.

12 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*, 98.

13 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*, 108.

14 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, México, 1998, 365.

15 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. Siglo XXI, México, 1991, 9-47.

16 Al respecto Cf.: BASAURE, Mario. *Foucault y el psicoanálisis*. Gramática de un mal entendido, Palinodia, Santiago de Chile, 2007, 109 y 110.

17 Se puede encontrar un detallado análisis de las críticas que Foucault hace a Freud y al psicoanálisis en ORTEGA, Julio. «Foucault frente a Freud». Rn CONSTANTE, Alberto y FLORES, Leticia (comp.). *Filosofía y psicoanálisis*. UNAM, México, 2006.

una conferencia titulada *¿Qué es un autor?* en la cual justifica el retorno a Freud en tanto que iniciador de una discursividad (retorno que Lacan consideraba el eje de su trabajo).¹⁸ La influencia de Foucault se dejó sentir a partir de noviembre de 1969 en el seminario 17: *El reverso del psicoanálisis*, donde Lacan incorpora la noción de discurso (central en Foucault y hasta ese momento olvidada por Lacan) que prefigurará sus tesis de los cuatro discursos radicales o básicos.¹⁹

De esta manera es patente una constante discusión entre Foucault y el psicoanálisis freudiano que deja la sensación de una insalvable distancia entre esta dos posturas, aunque, como ya se ha señalado, Lacan se haya acercado a la noción foucaultiana de discurso que, como se verá, cobra importancia a la luz del análisis de la *parrhesía*.

2. El problema de la “emancipación”

A lo largo del trabajo del filósofo francés se observa un interés constante por la dimensión de lo político, cuyo efecto de superficie son las estructuras sociales tramadas por las relaciones de poder en las que los individuos se construyen. Ello lo acerca necesariamente a Marx que también plantea un conflicto subyacente detrás de la estructura social derivado de la explotación de una clase sobre otra.

La transformación de la relación inequitativa e injusta entre clases no puede ser en Marx sino radical e implica un cambio en la organización de la sociedad, que no es otra cosa que un cambio en la concepción del Estado. Detrás del pensamiento de Marx se encuentra un pensamiento revolucionario que busca resolver los abusos y la desigualdad social cambiando la esencia misma del Estado.²⁰ La revolución en Marx tiene que ver con un cambio social que, sobre todo, está en manos de la clase dominada pues la clase dominante busca perpetuar su hegemonía por medio de la ideología que se presenta como “ley eterna”.²¹ Marx, con su crítica a la economía política pretende denunciar una serie de argumentos falaces que permiten la explotación y propone la solución a dicho estado de cosas, ello lo convierte en un pensamiento “emancipatorio”. El marxismo representa el proyecto de una vida común, de ahí el ejemplo de la Comuna de París como ideal que implicaba la reapropiación de la clase proletaria de la tierra, la sustitución del ejército por un pueblo armado y el principio fundamental de un gobierno barato.²²

Marx y Freud tienen en común que “sospechan” la existencia de estructuras ocultas que atraviesan el cuerpo social, sin embargo, la reacción hacia ellas es ostensiblemente distinta. En Freud no se observa el desarrollo de una cultura del “bienestar común”, el malestar en la cultura es constitutivo de la humanidad, ello porque el principio del placer se encuentra querellado con el mundo y la

18 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*, 848.

19 Cf.: ALLOUCH, Jean. *Letra por letra: Transcribir, traducir, transliterar*. Epeele, México, 2009, 398-399.

20 Cf.: MARX, Karl. *Marx: Crítica de la política y del derecho*. Gredos, Madrid, 2014, 16.

21 Cf.: MARX, Karl. *Marx: Las ideas dominantes*, 24.

22 Cf.: MARX, Karl. *Marx: La comuna como modelo*, 141-151.

sociedad.²³ Freud no es optimista: “se diría que el propósito de que el hombre sea *dichoso* no está contenido en el plan de la *Creación*.”²⁴ En el psicoanálisis la represión es la marca característica de la cultura, esta condición se presenta como insoslayable, ello hace que el psicoanálisis no sea una teoría revolucionaria. Freud habla explícitamente de Marx en la conferencia titulada *En torno de una cosmovisión*, ahí afirma no comprender a cabalidad las tesis dialécticas del autor de *El capital*.²⁵ Para Freud es claro que la formación de las clases dentro de la sociedad, sus luchas desde su comienzo como hordas, se deben a una separación por las pequeñas diferencias. Una sociedad comunista es imposible para Freud que percibe que hay factores psicológico, no económicos, que imposibilitan esa utopía, por ejemplo, el placer por agredir.²⁶ Lacan haría explícito en el seminario 7, *La ética del psicoanálisis*, que Freud no era un autor cercano al marxismo, ahí dirá:

Lo lamento, más es un hecho; Freud no es un progresista en ningún grado, y hay incluso en él cosas en ese sentido que son escandalosas. El poco optimismo manifestado- no quiero insistir pesadamente sobre las perspectivas abiertas por las masas- [...] Freud no era progresista, no quería de ningún modo decir por ejemplo que no estuviera interesado por la experiencia, digamos la palabra, marxista[...]Dicho esto, es un hecho que Freud no era marxista.²⁷

Foucault, en tanto que apunta a las relaciones de poder que cruzan a la sociedad, parecería más cercano a Marx que a Freud ello, sin embargo, es erróneo. Vittorio Cotesta, uno de sus críticos, dirá que el autor de *Vigilar y castigar* elimina la causalidad detrás de los procesos sociales imposibilitando así dar una explicación y una dirección. Al eliminar la jerarquización y la subordinación en las relaciones de poder, hace que toda la realidad social sea igual, estaría por ello apostando por una realidad estructural en menoscabo de una postura causalista de la sociedad, lo cual implicaba la imposibilidad de establecer la modificación de ciertas causas subyacentes a las relaciones desiguales del poder.²⁸ En la analítica del poder encontraríamos una lógica de la multiplicidad de los efectos del poder pero ella no daría cuenta del funcionamiento de las relaciones, en otras palabras, no puede presentar las causas para atacarlas y modificar los efectos.²⁹ Si se busca modificar los esquemas de clase y, a partir de ahí, emancipar a la sociedad, la analítica del poder

23 Cf.: FREUD, Sigmund. *Obras Completas XXI*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001, 76.

24 FREUD, Sigmund. *Obras Completas XXI*, 76.

25 Cf.: FREUD, Sigmund. *Obras Completas XXII*, 163.

26 Cf.: FREUD, Sigmund. *Obras Completas XXII*, 163-164.

27 Cf.: LACAN Jaques. *Seminario 7: La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1990, 251.

28 Esta misma crítica ya la había hecho J. P. Sartre cuando afirmaba que el autor de *Las palabras y las cosas* había hecho una geología de las capas del pensamiento pero que no daba cuenta de cómo el hombre pasa de un pensamiento a otro, o sea de la praxis humana, era por ello ese texto: “la última barrera que la burguesía todavía puede levantar contra Marx”. ERIBON, Didier, *Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1992, 221.

29 COTESTA, Vittorio. «Michel Foucault: de la arqueología del saber a la genealogía del poder». En TARCUS, Horacio (Comp.). *Disparen sobre Foucault*. El cielo por asalto, Buenos Aires, 1993, 56-59.

es un proyecto político fallido. Dominique Lecourt (otro crítico de Foucault) agrega que, al postular un poder microfísico, el autor de *Vigilar y castigar*, ha transformado el poder como uno en una metafísica de la multiplicidad, ello limitaría el proceso de la lucha y la organización de masas reduciendo todo a un uso de ciertas estrategias o “pequeñas resistencias” lo que imposibilitaría la lucha política y el desarrollo de un proyecto político socialmente incluyente.³⁰

Existe en estos cuestionamientos cierto grado verdad pues, efectivamente, Foucault no se plantea la posibilidad de “salir” o emanciparse de las relaciones de poder, en lugar de ello, coloca a los sujetos como agentes activos en estas relaciones demostrando que tales no son lineales, que hay un ejercicio permanente de poder por parte de los individuos, en otras palabras, las relaciones de poder no son obstáculo para la libertad:

Para que se ejerza una relación de poder hace falta, por tanto, que exista siempre cierta forma de libertad por ambos lados[...] en las relaciones de poder, existe necesariamente posibilidad de resistencia, pues si no existiera tal posibilidad- de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que inviertan la situación- no existirían en absoluto relaciones de poder[...] si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque por todas partes hay libertad.³¹

Plantear la cuestión de las relaciones de poder conlleva pensar el problema del sujeto, su lugar en esas relaciones. Foucault, que había planteado desde *Las palabras y las cosas* una crítica al sujeto pues lo había presentado como uno de los dobles del hombre (su faz empírico trascendental)³² hará, sin embargo, una reflexión posterior apostando por un análisis que diera cuenta de los modos de subjetivación,³³ estos es, de los modos en los que el sujeto se hace objeto. Para Žizek el estudio de estos modos supone ocuparse de un proceso presubjetivo que consiste en preguntarse por cómo los individuos experimentan y viven sus posiciones de sujeto.³⁴

Es en esa problematización por los modos de subjetivación que aparece en el horizonte foucaultiano el tema de la *parrhesía*.³⁵

30 LECOURT, Dominique. «¿Microfísica del poder o metafísica?». En TARCUS, Horacio (comp.). *Disparen sobre Foucault*, 80.

31 FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 2001, 405.

32 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, 310.

33 Los modos de subjetivación son modos desde los cuales el sujeto ha sido objeto, donde el sujeto se hace objeto del saber (objeto que se estudia a lo largo de la arqueología y la genealogía), de los otros (aludiendo al estudio del sujeto en el contexto de las relaciones de poder) y de sí mismo. Al respecto Cf.: DREYFUS, Hubert, y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva visión, Buenos Aires, 2001, 241-242.

34 Cf.: ŽIZEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, México, 2001, 227.

35 Los últimos cursos que impartiera Foucault en el Collège de France se encuentran casi exclusivamente dedicados al análisis de esta noción en ámbitos como la filosofía, la política y la tragedia griegas. Se toman aquí los elementos más importantes que periten abordar la noción en su generalidad sin reparar mucho en la particularidad de cada uno de los ejemplos que analiza el filósofo francés pues estos son diversos y van de la mala *parrhesía* (parloteo) hasta la que reluce en algunas tragedias griegas y que le dan un sentido distinto al de la tradición. Este estudio está vertido sobre la *parrhesía* vinculada a la tarea de la filosofía que sería el empleo más caro a Foucault pues se encarna en personajes

Concretando: para Foucault, como para Freud, no existe proyecto “emancipatorio” y socialmente incluyente (ni Freud puede concebir la cultura sin represión, ni Foucault puede plantear sociedad sin relaciones de poder) hay sin embargo, como se verá, una forma de posicionarse como sujeto frente a tal hecho, para Foucault uno de esos posicionamientos viene dado por la *parrhesía*, esa vía nos lleva a encontramos de frente con la noción psicoanalítica de transferencia a la que Lacan dedicaría largas disquisiciones.³⁶

3. Uso político de la palabras: *Parrhesía/ le franc-parler*

Desde la década del ochenta Foucault parece dar un giro a su perspectiva, dirigiéndose a una reflexión de un sujeto más allá de los dispositivos en el terreno de la ética helenística y romana. Pierre Hadot, quien analiza los nexos que tiene su obra con la de Foucault en lo concerniente al trabajo que éste hace de las “tecnologías de sí” y de la “estética de la existencia”³⁷ señala que el nuevo sujeto ético de Foucault retomaría la estética de la existencia griega y se sujetaría a ella en aras de una ética.³⁸ Otra lectura de este “cambio” lo plantea Slavoj Žizek quien apunta que el francés, al problematizar la cuestión de la ética, propone un sujeto que iría contra una ética universalista, lo que resulta en una estetización de la ética individual, este es un sujeto que se coloca en los modos de subjetivación, este se inventa, se produce buscando su propio arte de vivir, lo que se traduce en términos prácticos en una ética como estética de corte elitista. Este retorno a la antigüedad buscaría proporcionar un tipo determinado de sujeto con miras a salir de la encrucijada de un sujeto moderno.³⁹

Foucault, sin embargo, se muestra renuente a que se piense que su obra busca explorar soluciones antiguas a problemas modernos. Como él mismo lo señala, la tarea, consiste en hacer un trabajo continuo de “perpetua reproblematicación”, sin pretender abreviar en el pasado para solucionar los problemas que nos plantea el presente.⁴⁰

Es en este contexto del “retorno” a lo griego que surge el tema de la *parrhesía* que va a vincular el tema de la verdad con los modos de subjetivación. La relación entre la verdad y la subjetivación ya había visto la luz cuando, en 1981, Foucault había

centrales para la tradición como Sócrates y Platón.

36 En lo subsecuente se pondrá más énfasis en la postura de Lacan respecto a la transferencia ello por dos razones, la primera porque en mayor medida que Freud, reflexionó esta relación, la segunda, porque Lacan concibe su trabajo como un regreso al Freud y busca mostrar, permanentemente, la preocupación del fundador del psicoanálisis por la palabra.

37 Respecto a las deudas de Foucault con Pierre Hadot, ver «Usage des plaisirs et techniques de soi». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II*, 1361.

38 Dice Hadot: “Su descripción de las prácticas del sí-mismo (como, por lo demás, mi descripción de los ejercicios espirituales) es no solamente un estudio histórico sino que implícitamente quiere ofrecer al hombre contemporáneo un modelo de vida (que Foucault llama “estética de la existencia”).” BALBIER, Etienne. (*et al.*). *Michel Foucault: filósofo*. Gedisa, Barcelona, 1999, 219.

39 ŽIZEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. 23-24.

40 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II*. 1430-1431.

señalado que la confesión era un acto verbal mediante el cual el sujeto planteaba una afirmación sobre sí mismo y que al hacerlo se comprometía con esa verdad poniéndose en relación de dependencia con otro lo cual modificaba la relación consigo mismo.⁴¹ Ello, dice Foucault, tendría una serie de consecuencias para las prácticas penales y para las técnicas de gobierno.⁴² En los cursos posteriores se preocupará por reflexionar este vínculo en Grecia y Roma, es ahí donde surge el tema de la *parrhesía* como actos por medio de los cuales la verdad se manifiesta, a ello Foucault llamará Aleturgias.

En las aleturgias nos encontramos con una relación del sujeto con la verdad, con el discurso de verdad que el sujeto está en condiciones y es capaz de decir sobre sí mismo, ejemplo de estas prácticas son: la confidencia, la confesión, el examen de conciencia, etc. A Foucault le interesa particularmente el uso de la palabra que en la Grecia antigua tenía por nombre *parrhesía*.⁴³

La *parrhesía* puede resumirse como un hablar franco o palabra franca (*franc-parler*), dirigido a otro con el cual tiene una relación de poder en virtud de lo cual hablar implica un riesgo (tiene un costo, un “efecto de contragolpe”). Que exista una cierta relación de poder implica que esa palabra dicha francamente trastoca esa relación pues se presenta como un elemento “irruptivo”.

La *parrhesía* es una manera de decir la verdad en la que poco importa el contenido. La *parrhesía* no es, ni una estrategia de demostración, ni una estrategia de persuasión, ni una estrategia de enseñanza, ni una estrategia de discusión.⁴⁴ Se diferencia, también, de la verdad del profeta⁴⁵, del sabio⁴⁶ y el maestro.⁴⁷ Por su naturaleza no formalista, riesgosa y espontánea, la *parrhesía* queda también contrapuesta a los enunciados performativos.⁴⁸ Aunque Foucault no lo señala, la

41 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia*. Siglo XXI, México, 2016, 27.

42 Cf.: FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia*, 33.

43 Cf.: FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*. FCE, Buenos Aires, 2010, 19.

44 No es una manera de demostrar, a diferencia de Platón, que busca demostrar lo que es la virtud, la justicia y el coraje, etc. No es una estrategia de persuasión pues, pese a ser una figura de estilo en la retórica, se le conoció como la más despojada de todas las figuras, grado cero de la retórica que consiste en no utilizar ninguna figura. La *parrhesía* filosófica se distingue de la retórica pues la primera no busca persuadir a la gente. Tampoco es una manera de enseñar, se encuentra alejada de la ironía socrática, no se trata de fingir ignorancia como desarrollo de una mayéutica, de hecho es una “antiironía” y antipedagogía. No es una manera determinada de discutir, en otras palabras, no es una erística. En la *parrhesía* no existe una estructura agonística entre dos personajes que se sitúan cara a cara y libran una lucha en torno a la verdad, donde se espera el triunfo de alguien. Cf.: FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. FCE, México, 2009, 71-73.

45 El profeta no habla en su propio nombre, se borra. Habla por otra voz, su palabra sirve de intermediaria a otro. El profeta ilumina al mismo tiempo que es enigmático, oscuro. La verdad del profeta sólo es dilucidada por la mediación de una interpretación. Otra característica del profeta es que habla para el futuro, habla para lo que será. Cf.: FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 34 y 35.

46 El sabio mantiene su sabiduría en un retiro, es libre de callar, a diferencia de profeta, el sabio dice lo que es. Cf.: FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 35 y 36.

47 El maestro que enseña espera lograr, entre sí mismo y quien lo escucha, un lazo que es el del saber común, de la herencia, en ese sentido da cuenta de lo que ha sido. Cf.: FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*, 42-45.

48 Los enunciados performativos son los que vienen acompañados por acciones, en ellos la enunciación misma efectúa la cosa dicha, son palabras que se traducen en acciones. En estos enunciados, a diferencia de la *parrhesía*, no se corren riesgos pues de las palabras dichas se siguen acciones conocidas y calculadas. Cf.: FOUCAULT, Michel. *El*

parrhesía tampoco es un *diálogo*, ni busca generar las condiciones para el mismo, ello lo aleja de la tradición filosófica que, desde la Grecia antigua, ha tenido a éste como pieza angular y rasgo distintivo.

En la *parrhesía* el decir veraz del sujeto compromete lo que piensa en lo que dice. El que habla con *parrhesía* no lo hace a título de un saber, su decir no busca ningún tipo de trascendencia, de hecho su afirmación conlleva un riesgo que puede costarle la vida. La *parrhesía* se afirma en su decir a la vez que borra al sujeto como representante del saber. El sujeto hace un pacto con él mismo cuando dice: soy quien ha dicho esa verdad; por lo tanto, me ligo a la enunciación y corro el riesgo. La *parrhesía* afecta al modo de ser del sujeto en cuanto hablante (“dramática” del discurso).⁴⁹

Otra característica de la *parrhesía* es que tiene como centro un conflicto, no es usada sino cuando es necesario correr el riesgo. No es por tanto un habla habitual o cotidiano, no se presenta en toda ocasión sino frente a una determinada situación en la cual interviene la relación de poder con los otros, por ello uno de sus ámbitos hegemónicos es el político. Al hablar de *ergon* (tarea) de la filosofía vinculada a la *parrhesía* Foucault hace un paralelismo de la filosofía con la medicina que sólo intervine cuando hay una enfermedad, el médico (como el *parresíastes*) no busca deleitar el paladar o endulzar el oído, sino curar.⁵⁰

Foucault menciona un doble carácter de la *parrhesía*, en ella se pone en riesgo la vida, sin embargo, pese a ese riesgo no calculado, es necesario para que sea eficiente que no haya sobre la enunciación de la verdad amenaza de muerte. Existe otra condición fundamental para la aparición de la *parrhesía* filosófica pues ésta, al igual que el discurso filosófico, debe querer ser escuchada. En otras palabras, sólo hay que hablar con *parrhesía* a quienes quieren escuchar o pueden escuchar (no tiene sentido emplear la *parrhesía* con un tirano ávido de ejecutar a sus críticos, por ejemplo). Esto quiere decir que no es un discurso de protesta, de recusación, tampoco es un grito contra el poder.⁵¹

A cuento de la relación entre *parrhesía* y filosofía Foucault dirá que la filosofía no busca decir qué hay que hacer en la política, tampoco debe ser rectora de la verdad o falsedad en la ciencia, ni una empresa liberadora o desalienadora del sujeto, la filosofía como *parrhesía* debe mantener una relación de exterioridad respecto a la política: “La filosofía como ascesis, la filosofía como crítica, la filosofía como exterioridad reacia a la política: creo que éste es el modo de ser de la filosofía moderna. Ése era, en todo caso, el modo de ser de la filosofía antigua”.⁵² La filosofía no dice la verdad de la acción política, dice la verdad con respecto a la

gobierno de sí y de los otros, 78.

49 CF: FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 85 y 86.

50 CF: FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 242.

51 CF: FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 245.

52 CF: FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 359.

acción política, sobre el ejercicio de la política y sobre el personaje político.⁵³ En última instancia Foucault piensa la historia de la filosofía no como una historia del olvido (Heidegger) ni del progreso de la razón sino como una historia de la *parrhesía*, esto es, como una historia de la veridicción, hacer esto es rescatar de la filosofía lo que de vivo siempre ha tenido: su fuerza ilocutoria.⁵⁴

4. Uso terapéutico de la palabra: Palabra plena (*parole pleine*)

Resulta una omisión curiosa, cuando no un descuido grave, que Foucault no haya abordado en su análisis sobre la *parrhesía* el discurrir de la palabra en el psicoanálisis, con el que, parece evidente, guarda rasgos comunes, sobre todo en lo concerniente a con algunos elementos de los cuatro discursos básicos de los que habla Lacan.⁵⁵

Para el psicoanálisis el lenguaje y la palabra son elementos fundamentales en su metodología.⁵⁶ Freud se percató de la importancia de la palabra y la hizo, junto con el silencio, parte del tratamiento anímico.⁵⁷ Desde que empleara el método hipnótico de Charot, Freud se percataría que las palabras tenían poder y que representaban cierta violencia: “Las palabras son, sin duda, los principales mediadores del influjo que un hombre pretende ejercer sobre los otros”.⁵⁸

El psicoanálisis trastocó las bases del saber psiquiátrico cuando cedió la palabra a los pacientes que hasta entonces habían mantenido una actitud servil al discurso del médico.⁵⁹ Lacan, de manera más vehemente que Freud, hizo un especial énfasis en la liberación de la violencia contenida en el discurso del médico por ello buscó de manera radical que la palabra del analizado, en la relación transferencial, fuera el eje en su tratamiento. Menos que obedecer la palabra del médico se trataba de “crear un compromiso entre la palabra del paciente y su existencia.”⁶⁰ Esta palabra es fundamental en la relación transferencial, y aunque está dirigida a la escucha del médico, en realidad el lugar de éste es el de suplir a un otro con el que el individuo guarda una relación simbólica que, por su naturaleza conflictiva, es necesario analizar.⁶¹ No es posible la transferencia sin ese Otro, por ello el autoanálisis

53 Cf.: FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 294.

54 Cf.: FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*, 355.

55 Lacan, a partir de una reflexión sobre el discurso que inspirara Foucault, postulará, a partir de 1969, cuatro discursos radicales, a saber: del amo, de la universidad, de la histórica y del analista. Cf.: LACAN, Jaques. *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires, 2008, 18.

56 Se omite, por extensión y por sabido, la importancia que tiene para el psicoanálisis el lenguaje, baste con recordar que, para Lacan, el inconsciente está estructurado como lenguaje. Cf.: LACAN, Jaques. *Seminario 20: Aún*. Paidós, Buenos Aires, 2008, 24.

57 Cf.: FREUD, Sigmund. *Obras Completas I*, Amorrotu, Buenos Aires, 2001, 115.

58 FREUD, Sigmund. *Obras Completas I*, 127.

59 LACAN, Jaques. *Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*. Paidós, Buenos Aires, S/A, 86 y 87.

60 TAPPAN, José. *Introducción epistemológica al psicoanálisis. Una mirada a la construcción de su conocimiento*. Gradiva, México, 2011, 324.

61 Respecto a la transferencia Freud dirá: “¿Qué son las transferencias? Son reediciones, recreaciones de las mociones y fantasías que a medida que el análisis avanza no pueden menos que despertarse y hacerse conscientes; pero lo característico de todo género es la sustitución de una persona anterior por la persona del médico. Para decirlo de otro

se encuentra descartado,⁶² de hecho, el mismo psicoanálisis sería imposible sin la demanda de saber que hace la histérica a Freud, por ello, en cierta forma, la histérica a gestado el saber psicoanalítico (discurso de la histérica).⁶³

En la base de esta toma de palabra se encuentra el principio teórico del *Sujeto supuesto Saber* que reza que el paciente es poseedor de una verdad de la que nada sabe y que atribuye o supone al analista que le escucha. Es sólo mediante el uso de la palabra que el propio analizado puede llegar a saber de esa verdad que es su verdad.⁶⁴ En ese contexto, es al *Sujeto supuesto Saber* al que se dirige la palabra, al cual el analizado se esfuerza por transferir el saber de sí mismo.⁶⁵ Detrás de ello hay una toma de responsabilidad de la palabra que busca traducir el orden del deseo. Lacan, desde una lógica hegeliana de la que es deudor, señala que al esclavo se le impone una ley que consiste en satisfacer el deseo y ser objeto del goce del otro.⁶⁶ De ahí que el psicoanálisis sea una dialéctica que consiste en enseñar al esclavo a dar verdadero sentido a su propio deseo por medio de la palabra,⁶⁷ empresa difícil pues, como observa Lacan, los individuos se encuentra “demasiado contentos” siendo esclavos.⁶⁸

La situación analítica requiere un pacto de absoluta sinceridad condición sin la cual la transferencia es imposible.⁶⁹ Detrás del trabajo del psicoanalista se encuentra el intento por llegar a la palabra plena (*parole pleine*): “La palabra plena es la que apunta, la que forma la verdad tal y como ella se establece en el reconocimiento del uno por el otro [...] Tras su emergencia uno de los sujetos ya no es el que era antes”.⁷⁰ La palabra plena tiene que ser libre, estar exenta de coerción u orden, el analista da como consigna al sujeto “trazar una palabra lo más despojada posible de toda suposición de responsabilidad; incluso lo libera de toda exigencia de autenticidad”.⁷¹

Una transferencia exitosa ocurre cuando surge la palabra plena y auténtica, su aparición representa un desgarrón para el individuo pues: “cambia la naturaleza de los dos seres que están presentes”.⁷² Ello ocurre cuando se ha liberado de

modo: toda una serie de vivencias psíquicas anteriores no es revivida como algo pasado, sino como vínculo actual con la persona del médico” FREUD, Sigmund. *Obras completas VII*, Amorrortu, Buenos Aires, 2001, 101.

62 En estricto rigor el único autoanálisis conocido es el de Freud aunque ello es aún muy discutido. Al respecto véase PORGE, Erik. «Del mito del auto-análisis de Freud al discurso psicoanalítico». En *Desde el Jardín de Freud*, n.º 10, Enero - Diciembre 2010, Bogotá, 47-64.

63 Cf.: LACAN, Jaques. *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*, 22.

64 Cf.: TAPPAN, José. *Introducción epistemológica al psicoanálisis. Una mirada a la construcción de su conocimiento*, 324.

65 Cf.: LACAN, Jaques. *Seminario 9: 1961-1962. Clase 15 Noviembre de 1961*.

<http://www.lacanerafreudiana.com.ar/2.1.3.1%20CLASE-01%20%20S9.pdf> [Consulta: 24 de diciembre de 2016].

66 Cf.: LACAN, Jaques. *Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*, 326.

67 Cf.: LACAN, Jaques. *Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*, 404.

68 Cf.: LACAN, Jaques. *Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*, 417.

69 Cf.: FREUD, Sigmund. *Obras completas, XII*. Amorrortu, Buenos Aires, 2001, 136.

70 LACAN, Jaques. *Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*, 168.

71 LACAN, Jaques. *Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*, 168.

72 LACAN, Jaques. *Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*, 170.

represiones pues el *Sujeto supuesto Saber* se ha de encontrar ocupando el lugar del Otro como basurero de los representantes representativos.⁷³ En otras palabras el psicoanálisis trata de soltar las amarras de la palabra, ello quiere decir que el sujeto debe estar liberado de lazos, liberado de cortesías, buenos modales o coherencia.⁷⁴

5. *Parrhesía* y Transferencia

A partir de este somero análisis de la transferencia y la *parrhesía* se puede ver ya las relaciones que guardan estas dos nociones. En ambas se puede considerar que las palabras constituyen una mediación con el otro que no se limita a comunicar sino que contienen en sí mismas cierta fuerza o violencia que es importante considerar. Pese a ello es necesario su uso (en el caso de la *parrhesía* es un deber) por lo cual se considera la situación adecuada para su aparición. Una transferencia eficiente no debe estar cruzada por coerción alguna, en el mismo sentido (aunque de forma menos calculable) en la *parrhesía* no debe pesar una amenaza de muerte (aún cuando siempre exista cierto grado de riesgo). De lo anterior se desprende otra condición, la de querer ser escuchado, esto se traduce, para Foucault, en un “círculo de la escucha” (la apelación a la voluntad filosófica) en Freud este elemento se encuentra supuesto en el inicio de la relación analítica.

Este espacio de libertad en presencia de un escucha es el pretexto y la oportunidad para una palabra franca (*parrhesía*) o, en el contexto de la relación transferencial, una *parole pleine*. En ambos casos es la situación la que propicia esta palabra por ello, en ninguno de los dos casos es habitual, no son cosas dichas a la ligera, existe un compromiso con lo que se dice pues lo que se dice transforma al hablante, modifica en su decir su existencia (*aleturgias*).

La verdad tiene el mismo sentido en ambos casos, aunque detrás de estas palabras existe un contenido verdadero marcado por la sinceridad de lo dicho (por la consideración de que eso que se dice es verdadero respecto a sí mismo) no se encuentra una pretensión epistemológica (si la transferencia es un dato valioso para el psicoanálisis no lo es en tanto el contenido verdadero de lo dicho en la sesión analítica).

Menos evidente es que detrás de ambas (*parrhesía* y transferencia) se esconde una relación desigual entre el que escucha y el que habla, por ello en la *parrhesía* existe un riesgo, mientras que en el psicoanálisis está supuesta la necesidad de eliminar, por medio del silencio del analista, el discurso del amo que representa él en calidad de *Sujeto supuesto Saber*. De esta manera para la *parrhesía* el escucha representa un riesgo, para la transferencia, antes de su eficacia, un amo.

Es de particular interés observar que en la transferencia, como en la *parrhesía*, el acento está puesto en el que habla y, aunque exista también una contratransferencia (transferencia del analista) es un hecho que no se está frente a un diálogo. Ello no

73 Cf.: LACAN, Jaques. *Seminario 9: 1961-1962. Clase 15 Noviembre de 1961*, 8.

74 Cf.: LACAN, Jaques. *Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*, 268 y 269.

es menor pues, sobre todo en el caso de Foucault, representa un alejamiento de una tradición milenaria que desde Sócrates concibe a la terapéutica del alma como un intercambio dialógico. Curiosa escisión que parece referir menos a un cambio temporal que a un cambio de tradición, pues, en contraste, en Alemania, se encuentra a Hans-Georg Gadamer cuyas ideas centrales son el diálogo y la fusión de horizontes. Gadamer, en un sentido contrario al de Foucault y Lacan, señala la importancia de la conversación pues en ésta: “encontramos en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo.”⁷⁵ El énfasis en Gadamer, contrario al de Foucault, está puesto en el oyente, en la comprensión del que escucha, ontológicamente en el ser “comprendedor”, pues de la intención de éste surge el diálogo como “dirección hacia un sentido”.⁷⁶ Es cierto que Foucault habla de un efecto de “contra golpe” de la *parrhesía*, sin embargo, sus análisis se encuentran centrados en aquel que emplea la palabra. En ese sentido la palabra del otro, si acaso no es de nulo interés, por lo menos sí es nulo estudio, ello lo hace más cercano al psicoanálisis, particularmente al lacaniano, donde se prioriza el silencio en el análisis y donde el Otro es una especie de soporte de nuestra proyecciones fantasmáticas.

Pero ningún estudio de esta naturaleza estaría completo sin un intento por reflexionar la cercanías que guarda la *parrhesía* con el discurso del amo que designa Lacan para la filosofía. Lacan, como antes se ha mencionado, desarrolla sus cuatro discursos a partir del seminario diecisiete, para él esos discursos son relaciones lingüísticas estables y fundamentales.⁷⁷ Traza entonces un cuadro de enunciados primordiales a partir de un aparato algebraico⁷⁸, cada uno de los discursos queda definido por el lugar que en ese cuadro ocupa el significante-amo, girando hacia la derecha, en un cuarto de vuelta, podemos ver la estructura de esos cuatro discursos. Es de interés uno de ellos, el del amo, pues para Lacan la filosofía históricamente, queda encuadrada desde ese discurso “¿Quién puede negar que la filosofía haya sido alguna vez algo distinto que una empresa fascinadora en beneficio del amo?”⁷⁹ Lo afirmado por Lacan puede ser cierto para lo que podemos calificar como “La tradición filosófica” pero ¿no es acaso el intento de Foucault de presentar la filosofía como *parrhesía* una subversión e inversión de su sentido tradicional centrado en el devenir de la razón o el planteamiento de un olvido? En tanto que la *parrhesía* no busca generar un saber, ni habla desde tal ¿no estaría en otro ámbito discursivo, uno quizá nuevo, más allá de los cuatro

75 GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método II*. Salamanca, 2004, 206.

76 GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método II*, 206.

77 Cf.: LACAN, Jaques. *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*, 11.

78 El aparato algebraico empleado por Lacan consiste en cuatro símbolos, cada uno representa en sí mismo un concepto complejo que se pueden resumir de la siguiente manera: S1 (significante-amo), S2 (el saber), a (plus de gozar), S (sujeto dividido). Estos elementos se distribuyen en una cuadrícula que corre de arriba a la derecha, cada uno de eso vectores, a su vez, tiene cuatro funciones, siguiendo el orden establecido que corre de derecha izquierda y luego hacia abajo, se encuentran cuatro lugares, a saber: El agente, el otro, la producción y la verdad. Cf.: ALLOUCH, Jean. *Letra por letra: Transcribir, traducir, transliterar*, 41.

79 LACAN, Jaques. *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*, 22.

discursos? ¿es acaso que con la *parrhesía* logramos escapar al discurso que había asignado Lacan a la filosofía? Un primer intento de respuesta habría de apuntar al carácter de amo que impregna a la *parrhesía* en tanto que supone un impulso por articular, por medio de las palabras, algo que, hasta ese momento se encontraba en silencio. Es visible una escisión en el sujeto de la *parrhesía* pues tal operación supone que el parrhesiastes, colocado en el lugar y la posibilidad de espetarla, se obliga como amo a la producción de la verdad. En otras palabras, supone una escisión consigo mismo, como si se interpelara al objeto dentro del sujeto de la enunciación ¿podemos colocar a este sujeto escindido como un significante-amo? En sentido contrario, la palabra dicha por el parrhesiastes ¿no invierte acaso la relación de la filosofía como amo para pasar a una relación de vasallaje con el otro, al cual se le demanda algo (prudencia, acción política, silencio, enfado, etc.)? Otro carácter que le acercaría al significante-amo es la condición de la *parrhesía* de que exista una coincidencia entre lo que se cree verdadero y lo dicho. Žizek, a cuento de estas palabras de Lacan “Pero esto es precisamente lo que quiero decir y lo que digo- porque lo que quiero decir es lo que digo...” señala un esfuerzo por parte del francés por seguir conservando la posición de Amo. Pretender tal coincidencia (que también es propia de la *parrhesía*) definiría una ilusión propia del Amo.⁸⁰ Cuestiones en todo caso que interpelan a la perspectiva lacaniana y cuya respuesta rebasa los objetivos de este estudio.

6. A modo de conclusión

El análisis anterior tuvo como objetivo mostrar que parece justificado extender el análisis que hace Foucault de la *parrhesía* a la *parole plaine* propia de la relación transferencial. Se ha señalado ya sus similitudes y sus diferencias, resta, sin embargo, subrayar el rasgo “emancipatorio” que las hermana y que motivo este estudio. Si Freud había mostrado el cariz represivo de la cultura y el limitado poder del individuo para trasponer esa fatalidad, Lacan al emplear esa lectura de Hegel, proveniente de Kojève⁸¹, politiza esa relación situándola en una dialéctica del amo y del esclavo. El analizado ha de salir de su esclavitud, de su goce, apropiándose de su deseo a partir de su verdad (se emancipa así de los significantes amo y libera su deseo). En el mismo sentido, el que habla con *parrhesía* hace uso de la palabra para colocarse activamente en una relación de poder pues, ya se ha dicho, son esas relaciones la condición de la libertad.

El silencio, tanto en la *parrhesía* como en la relación analítica, perpetúa una servidumbre voluntaria, el primero a una relación con otro, el segundo al goce y a los significantes-amo. Hablar con *parrhesía* es (tomando la licencia de extrapolar lo antes señalado respecto al psicoanálisis) colocar al Otro como un *Sujeto supuesto Someter*. Que sea *supuesto* le desarma es sus pretensiones “totalizantes”. Si la

80 Cf.: ŽIZEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*, 204.

81 KOJÈVE, Alexander. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Leviatán, Buenos Aires, 2008, (*passim*).

palabra en la trasferencia elimina el *saber* que se supone en el otro, la *parrhesía* fragmenta el *poder* que le atribuimos. Así, si como señalaba Foucault en una entrevista “alcanzar la inmortalidad es la máxima del Poder”⁸², la *parrhesía*, como juego de verdad y finitud (pues en algún sentido se expone la vida al emplearla) socaba esa pretensión.

La palabra tanto en el psicoanálisis como la empleada en el hablar parrhesiástico devuelve la pregunta ¿De qué se ha de emancipa? la respuesta, como se ve, no está en las condiciones sociales, ni en las relaciones de poder, sino en la relación consigo mismo. Así el primer objetivo al que debe dirigirse la *parrhesía* y la Palabra plena es a lo que se puede calificar como un silencio voluntario (pese a que la palabra, como se ha explicado, implique también una demanda del amo). Caben algunas preguntas más ¿Es la palabra en el psicoanálisis, como una palabra dirigida al discurso del amo, una política terapéutica? y, por otro lado ¿es la *parrhesía*, como palabra amarga (como la medicina del médico) que busca transformar la relación con el otro, una terapéutica política? De lo anterior se colige que el horizonte común que comparte Foucault con el psicoanálisis, es el del papel terapéutico de la palabra (de su empleo) para curar quizá la enfermedad más antigua de la humanidad: la servidumbre voluntaria.

82 En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II*, 672.

7. Bibliografía

- ALLOUCH, Jean. *Letra por letra: Transcribir, traducir, transliterar*. Epeeel, México, 2009.
- ALTHUSSER, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Siglo XXI, México, 1968
- BASAURE, Mario. *Foucault y el psicoanálisis. Gramática de un mal entendido*. Palinodia, Santiago de Chile, 2007.
- CONSTANTE, Alberto y FLORES, Leticia (comp.) *Filosofía y psicoanálisis*. UNAM, México, 2006.
- COTESTA, Vittorio. «Michel Foucault: de la arqueología del saber a la genealogía del poder». En TARCUS, Horacio (comp.). *Disparen sobre Foucault*. El cielo por asalto, Buenos Aires, 1993, 33-65.
- DREYFUS, Hubert. y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva visión, Buenos Aires, 2001.
- ERIBON, Didier. *Foucault*. Anagrama, Barcelona, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*. Gallimard, París, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits II*. Gallimard, París, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad*. Trad. Horacio Pons, FCE, Buenos Aires, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Trad. Horacio Pons, FCE, México, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Enfermedad mental y personalidad*. Trad. Emma Kestelboim, Paidós, Barcelona, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Trad. Ángel Gabilondo, Paidós, Barcelona, 2001.
- FOUCAULT, Michel, *Estrategias de poder*. Trad. Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela, Paidós, Barcelona, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guíñazú, Siglo XXI, México, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *La Hermenéutica del sujeto*. Trad. Horacio Pons, FCE, México, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Trad. Elsa Cecilia Frost, Siglo XXI, México, 1998.
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas I*. Trad. José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.

- FREUD, Sigmund. *Obras Completas VII*. Trad. José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas XII*. Trad. José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas XXI*. Trad. José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas XXII*. Trad. José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método II*. Trad. Manuel Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 2004.
- KOJÈVE, Alexander. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Leviatán, Buenos Aires, 2008.
- LACAN, Jaques. *Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*. Trad. Rithee Cevasco y Vicente Mira Pascual, Paidós, Buenos Aires, S/A.
- LACAN Jaques. *Seminario 7: La ética del psicoanálisis*. Trad. Rithee Cevasco, Paidós, Buenos Aires, 1990.
- LACAN, Jaques. *Seminario 9: 1961-1962. Clase 15 Noviembre de 1961* [<http://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.1.3.1%20CLASE-01%20%20S9.pdf>]
- LACAN, Jaques. *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Trad. De Enric Berenguer y Miquel Bassols, Paidós, Buenos Aires, 2008
- LACAN, Jaques. *Seminario 20: Aún*. Trad. De Diana Rabinovich y Delmont-Mauri y Julieta Sucre, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- LECOURT, Dominique. «¿Microfísica del poder o metafísica?». En TARCUS, Horacio (comp.). *Disparen sobre Foucault*, El cielo por asalto, Buenos Aires, 1993, 67-82.
- MARX, Karl. *Textos de filosofía, política y economía*. Trad. José María Ripalda, Gredos, Madrid, 2014.
- PORGE, Erik. «Del mito del auto-análisis de Freud al discurso psicoanalítico». En *Desde el Jardín de Freud*, n.º 10, Enero - Diciembre 2010, Bogotá.
- RABINOW, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Nueva visión, Buenos Aires, 2001.
- TAPPAN, José. *Introducción epistemológica al psicoanálisis. Una mirada a la construcción de su conocimiento*. Gradiva, México, 2011.
- ZIZEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI, México, 2001.

El silencio de los dioses, la palabra de los hombres: fundamentos de la democracia ateniense

Silence of Gods, speech of men: The foundations of Athenian democracy

Aitor Alzola Molina

Universidad Complutense de Madrid, España
aitor.alzola@ucm.es

Resumen: En el curso de *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault analiza la *parrhesia* en relación al discurso político. Nuestro objetivo será mostrar el retrato singular de la democracia ateniense que se dibuja a través de ese trabajo. La lectura foucaultiana de Polibio y Eurípides proyecta una imagen de la democracia cuyos pilares fundamentales serán la *isegoria*, la *parrhesia* y el ascendente. Finalmente, se abordará la noción de *dynasteia* como eje de la original aproximación que realiza Foucault a este problema clásico.

Palabras clave: Democracia ateniense, gobierno, verdad, *parrhesia*, discurso político

Abstract: In his course on *The Government of Self and Others*, Foucault analyses *parrhesia* in relation to political discourse. This study aims to show the unique way in which Athenian democracy is presented in this book. Foucault's reading of Polybius and Euripides portrays a democracy founded on *isegoria*, *parrhesia* and the game of ascendancy. Finally, the study will outline the notion of *dynasteia* as the core of Foucault's original approach to this age-old question.

Keywords: Athenian democracy, government, truth, *parrhesia*, political discourse.

Fecha de recepción: 25/01/2017. Fecha de aceptación: 14/06/2017.

Estudiante de doctorado en la Universidad Complutense de Madrid. Realiza una tesis sobre la filosofía de Michel Foucault orientado al estudio del último periodo de su obra. Su propuesta de investigación fue galardonada con una beca predoctoral del Gobierno Vasco y está dirigida por el Prof. Pablo López Álvarez y el Prof. Rodrigo Castro. Dentro del contexto de esta investigación ha realizado una estancia en École Normale Supérieure de Lyon (Francia). Recientemente el Banco Santander le ha otorgado una ayuda para continuar su investigación el Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF-CONICET) en Buenos Aires (Argentina).

1. *Parrhesía* y discurso político

En la clase del 1 de febrero de 1984, al inicio del curso en el *Collège de France*, Foucault realiza una síntesis del trabajo realizado el año anterior, que pretende poner en perspectiva lo que se presentará en los siguientes meses. Da cuenta de ese “*trip* grecolatino que ha durado varios años”¹ ante la audiencia del *Collège*². Su primera incursión en el mundo antiguo, realizada en 1981³, llevaba por título *Subjetividad y Verdad*. Hasta entonces, su trabajo había girado en torno al análisis de las prácticas discursivas y las relaciones de poder sobre las que se apoyan: relaciones que instituyen un sujeto como objeto de saber y conocimiento posible. A través de un análisis de la cultura grecolatina, se exploran esas mismas relaciones entre Sujeto y Verdad, pero desde una perspectiva renovada: “no la del discurso en el cual pueda decirse la verdad sobre el sujeto, sino la del discurso de verdad que el sujeto está en condiciones y es capaz de decir sobre sí mismo”⁴. Traducido a prácticas concretas, esto supone el análisis de “una serie de formas culturalmente reconocidas y tipificadas, como por ejemplo la confidencia, la confesión, el examen de conciencia”⁵.

Foucault señala la importancia de estas prácticas y la abundancia de formas bajo las cuales aparece en la cultura grecolatina. Lejos de atribuirse el descubrimiento de las mismas, reconoce su conocimiento entre los investigadores de la época. No obstante, señala que han sido abordadas desde el eje delfico del “conócete a ti mismo”. Frente a ello, el filósofo francés tratará de situarlas y comprenderlas a partir del “cuidado de sí”, el *epiméleia heautou* que analiza en el curso *La hermenéutica del sujeto* dictado entre 1981 y 1982. Es precisamente ahí donde encuentra la noción que animará los siguientes dos cursos: la *parrhesía*. Al abrigo del *cuidado de sí*, el discurso de verdad sobre uno mismo se apoya de manera necesaria sobre un otro cuyo estatuto tiene ciertas particularidades:

[...] no es, como en el caso de la cultura cristiana, con el confesor o el director de conciencia, una calificación dada por la institución y vinculada a la posesión y el ejercicio de ciertos poderes espirituales específicos. Tampoco es, como en el caso de la cultura moderna, una calificación institucional que garantice determinado saber psicológico, psiquiátrico, psicoanalítico. La calificación necesaria para ese personaje incierto, un poco brumoso y fluctuante, es cierta práctica, cierta

1 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, 18.

2 Sobre las particularidades de los cursos del *Collège* y la peculiaridad del auditorio, resulta de interés el texto de SAUQUILLO, Julián. «Subjetividad y verdad: el recorrido de Michel Foucault en el Collège de France». En CASTRO, Rodrigo; SALINAS, Adán (coordinadores). *La actualidad de Michel Foucault*. Escolar y Mayo, Madrid, 2016, 256-259.

3 Exceptuando su primer año, todos los estudios realizados por Foucault en el *Collège* se situarán en la Modernidad

4 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 20.

5 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 20..

manera de decir que se llama precisamente *parrhesía* (hablar franco).⁶

En marzo de 1982, Foucault dedicará algo más de dos sesiones a la noción de *parrhesía*⁷, que es primeramente presentada en oposición a la práctica cristiana de la confesión. En las prácticas greco-romanas de dirección espiritual, la producción de subjetividad es sostenida por varias técnicas de sí. Entre ellas, se sitúa la escucha atenta del discípulo. A esa obligación de silencio por parte del discípulo responde la necesidad de decir la verdad por parte del maestro. Una verdad que será calificada de *parrhesía*. Se tiene así una situación inversa respecto a la práctica cristiana en la que la obligación de decir la verdad de sí mismo recae sobre las espaldas del discípulo. En este primer momento, Foucault caracteriza la *parrhesía* como una *tekhne* y un *ethos*. Una verdad que atiende a un procedimiento técnico, pero que, sin embargo, se diferencia de la retórica al mismo tiempo que implica toda una actitud moral por parte de quien la pronuncia.

El filósofo francés retoma el hilo general del curso en la sesión del 17 de marzo de 1982 con el análisis de las técnicas de sí y la ascesis en los pitagóricos. Volverá sobre el problema de la *parrhesía* pocos meses después, en mayo, con motivo de una conferencia en la Universidad de Grenoble, titulada precisamente *Parresia*⁸. Aquí visitará una vez más los textos de Galeno y Arriano que habían sido mencionados meses antes. Pero, en esta ocasión, rastrea el uso de la palabra unos cuantos siglos atrás, hasta llegar a los textos de Eurípides y Platón. Ahí se encuentra con una pequeña sorpresa que años más tarde confesará delante de su auditorio en el *Collège*:

[...] al estudiar [...] la práctica parresiástica, volví a advertir algo que me sorprendió un poco y que no había previsto. Por importante que sea la noción de *parrhesía* en el ámbito de la dirección de conciencia, de la guía espiritual, del consejo del alma, por importante que sea sobre todo en la literatura helenística y romana, no se puede dejar de reconocer que su origen está en otra parte y que, en esencia, en lo fundamental, en primer lugar, no [la] vemos aparecer en la práctica de la guía espiritual. La noción de *parrhesía* -esto es lo que procuré mostrarles el año pasado- es ante todo y fundamentalmente una noción política.⁹

Si bien el viaje grecolatino había comenzado en 1981, el viraje fundamental se había producido ya un año antes. En ese momento se trataba de elaborar la genealogía del sujeto moderno a partir de las prácticas de confesión cristiana. Foucault no esconderá el vínculo existente entre sus investigaciones sobre el cristianismo y la

6 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 24.

7 FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*. Akal, Madrid, 2005, 339-383.

8 FOUCAULT, Michel. «Parrèsia». En Revista *Critical Inquiry*, vol 41, No 2, 2015, 223-230

9 FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 26.

parrhesía. No es menos cierto, sin embargo, que este proyecto inicial experimenta una ligera inflexión por la introducción del polo político. De hecho, el curso de 1982-1984, *El gobierno de sí y de los otros*, estará dedicado enteramente al estudio de ese decir veraz en el ámbito político. A través de la “*parrhesía* democrática”, y después con el paso a una “*parrhesía* autocrática”, se trata de realizar un estudio sobre el discurso político¹⁰. El contexto ya no es el del *cuidado de sí* y la salvación del individuo, sino el de la palabra dirigida al *demos* y la salvación de la *polis*.

En el preámbulo a *El desacuerdo*¹¹, Rancière se muestra crítico con cierta tradición vinculada al marxismo. El pensador francés confiesa que dicha tradición habría impedido de algún modo reflexionar sobre el hecho político en el ámbito cultural de la izquierda. A primera vista, se podría pensar que el trabajo que Foucault realiza durante este curso bien podría responder a la necesidad de superar ese obstáculo al que hace referencia Rancière. Después de todo, otros pensadores de la época que también habían participado activamente en grupos de izquierda del post 68 francés siguieron ese camino.

Michael Hardt parece no tener dudas. Cuando se trata de los últimos dos cursos del filósofo francés, defiende sin ambigüedades encontrar en ellos al Foucault más político¹². La vuelta a los griegos no sería una manera de alejarse de los problemas políticos, sino la forma más fecunda de abordarlos en una conexión directa con su presente. Si bien, en nuestra opinión, en algunos casos resulta difícil encontrar un vínculo explícito y claro con esa realidad, es innegable que el *Gobierno de sí y de los otros* está atravesado por una potente inquietud política. En concreto, y como trataremos de mostrar, en el análisis que realiza de la *parrhesía* política encontramos una sugerente visión de la democracia ateniense y de sus fundamentos.

2. Una fórmula enigmática

Quizás una de las apuestas teóricas más valiente que encontramos en este curso sea la definición que Foucault toma de Polibio. Una fórmula enigmática que vincula de manera estrecha la democracia y la *parrhesía*. Se trata de una elección muy poco ortodoxa, ya que generalmente se suele acudir a Aristóteles o Platón para buscar la formulación clásica del régimen político ateniense. Como señala Foucault, en estos textos la democracia se presenta en oposición al régimen monárquico y al régimen aristocrático. La diferencia respecto a los otros regímenes políticos se establece utilizando como criterio la forma de gobierno. Dependiendo de la figura política que asuma las funciones de gobernar, es decir, de tomar las decisiones concernientes a la ciudad, se podrá hablar de un régimen u otro.

En los regímenes democráticos, el gobierno está en manos del *demos*, el conjunto de los ciudadanos de la *polis*. La democracia se diferencia de la aristocracia, pues

10 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Fondo Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, 85.

11 RANCIERE, Jacques. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, 9.

12 HARDT, Michael. «Militant life». En Revista *New Left Review* vol. 64, No 151, 2010, 151.

en esta última la función de dirigir la ciudad está restringida a un grupo pequeño y selecto: aquellos que son considerados los mejores por sus cualidades y destrezas. Por último, la democracia también se diferencia de la monarquía porque aquí las funciones de gobierno son ejercidas por una sola persona. Así, tenemos una definición tradicional o clásica que utiliza la forma de gobierno como criterio para caracterizar la singularidad del régimen político democrático. En la democracia ateniense, el gobierno recae sobre la mayoría, frente al gobierno de una sola persona, o el gobierno de unos pocos.

Puede llamar la atención la omisión que realiza Foucault sobre otros rasgos de la democracia como el sorteo. Como ha señalado José Luis Moreno Pestaña¹³, el filósofo francés lo menciona siempre de manera indirecta, pero nunca para caracterizar la democracia. Sin embargo, es considerado entre los helenistas como uno de los rasgos fundamentales del régimen ateniense junto con el *misthoi* o salario público¹⁴. Tampoco parece prestar atención a las reformas de Clíntenses, consideradas esenciales en su conformación histórica¹⁵. No obstante, Foucault enumera toda una serie de rasgos que, junto con la caracterización morfológica del régimen ateniense, nos proporcionan una idea completa de dicho régimen y de la manera en la que fue percibido. Entre los elementos señalados por el filósofo francés, están la *isonomía*, la *isegoría*, el *nomos* y, finalmente, la *eleuthería*.

La *isonomía* es un rasgo bien conocido que hace referencia a la igualdad ante la ley de todo ciudadano de la *polis*, lo que nos lleva a la segunda característica: el *nomos*. En el régimen político ateniense el ejercicio del poder y el juego político está regulado por unas leyes. Existe algo así como un marco normativo dentro del cual uno está inserto y al cual tiene que ceñirse. El *nomos* es entendido aquí como el conjunto de leyes, tradiciones y normas que regulan la vida política, que se manifiesta en una constitución (*politeia*) que sería su máxima expresión. Luego tenemos la *isegoría*, que vendría a designar el derecho que tiene todo ciudadano a tomar la palabra. Etimológicamente, la *isegoría* quiere decir igualdad de palabra. Todo ciudadano ateniense goza del derecho a tomar la palabra en la asamblea (*ekklesia*) y expresar su opinión sobre aquello que concierne a la ciudad. De la misma manera, todo ciudadano disfruta del derecho a tomar la palabra en los tribunales para defenderse de las acusaciones. Por último, Foucault menciona la *eleuthería*. Esta noción se puede traducir como libertad. La democracia ateniense se caracteriza por ser un régimen político que asegura la libertad, y aquí hay que entender ese concepto en dos sentidos. En primer lugar, en un sentido externo: la ciudad es libre respecto de la dominación de otras ciudades. Es una libertad asociada a la independencia o autonomía respecto a otros regímenes políticos situados más allá de las fronteras de la ciudad. Y, en segundo lugar, en un sentido interno. La libertad expresa el hecho de que en democracia el poder no está en

13 MORENO, José Luis. «Isegoría y parresia: Foucault lector de Ión». En Revista *Isegoría*, No 49, 2013, 524.

14 DE ROMILLY, Jacqueline. *Los fundamentos de la democracia*. Editorial Cupsa, Madrid, 1977, 25-29.

15 DE ROMILLY, Jacqueline. *Los fundamentos de la democracia*. 21-22.

manos de un tirano o de una sola persona. Los ciudadanos son libres para poder ejercer el poder y participar de las decisiones de la *polis*. En democracia, la libertad tiene esa doble vertiente: asegura la libertad respecto del exterior, al tiempo que asegura su ejercicio dentro de las fronteras internas de la ciudad.

La caracterización que nos propone Foucault se puede resumir entonces en términos generales diciendo que la democracia es una forma de gobierno en la que las decisiones las toma el *demos* y en la que existen unas leyes (*nomos*) que regulan el funcionamiento del ejercicio del poder a través de una constitución (*politeia*), que a su vez asegura la libertad (*eleuthería*), la igualdad ante la ley (*isonomía*), y garantiza el derecho de todos a tomar la palabra en los asuntos de la ciudad (*isegoría*).

Pero, como ya hemos avanzado, el filósofo francés centra su atención en la enigmática fórmula de Polibio que asocia el régimen político de los atenienses con la *isegoría* y la *parrhesía*. Nos encontramos aquí con un nuevo término. En español se suele traducir por “franqueza”, aunque si se atiende al sentido etimológico, descubrimos que *parrhesía* significa “decir todo”, en el sentido de decir “[...] todo lo que tiene en mente [...]”¹⁶. De ahí que no sea extraño también encontrarlo traducido como “hablar libremente” o “libertad de palabra”. Esto hace de la fórmula de Polibio algo más enigmático si cabe, ya que resulta difícil no asimilar la una en la otra, la *parrhesía* en la *isegoría*, la libertad de palabra en el derecho a tomar la palabra. Así aparecen como términos diferenciados que, sin embargo, están unidos por un tercer elemento, el de la democracia. Se deduce una diferencia, pero no es explícita, Polibio no lo aclara. Foucault dedica una gran parte del curso al análisis de la tragedia de Ion. Al final del mismo, dirá que dicha demora era necesaria, pues ella sirve de explicación de la enigmática fórmula de Polibio. Hay que retomar, pues, esos análisis para comprender la formulación de la democracia ateniense que el filósofo francés trata de presentarnos.

3. El silencio de los dioses

Foucault nos recuerda que la palabra *parrhesía* aparece por vez primera en la literatura griega de la mano de Eurípides. A partir de ahí, puede encontrarse de manera abundante durante toda la Antigüedad clásica, así como en los textos cristianos de finales del siglo IV y V d.C. Por ello no resulta sorprendente que adquiera diferentes acepciones según el contexto y la época en la que se use. El término *parrhesía* puede asumir un sentido negativo o, por el contrario, revestir connotaciones positivas. Cuando se usa la *parrhesía* en su acepción negativa, ese “decirlo todo” hace referencia a un hablar en demasía, sin medida, hablar más de la cuenta, etc. Lo que podríamos traducir como charlatanería. Es el uso que vemos, por ejemplo, en algunos textos de Platón y con mayor frecuencia en la literatura cristiana. Pero, en su sentido positivo, “decirlo todo” hace referencia a un decir que no oculta nada en lo que dice. La *parrhesía* es, en este sentido positivo, decir la verdad.

16 FOUCAULT, Michel. *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*. Paidós, Barcelona, 2004, 36.

Esta doble faceta de la palabra se encuentra ya en las diferentes tragedias de Eurípides, si bien predomina el uso positivo de la noción. Uno de los textos en los que más abunda el uso de la palabra en ese sentido es la tragedia de Ion. Esta tragedia, según Foucault, tiene la virtud de ser “[...] la representación dramática del fundamento del decir veraz político en el campo de la constitución ateniense y el ejercicio del poder en Atenas.”¹⁷

Antes de adentrarnos en el análisis que Foucault realiza del texto de Eurípides, resulta necesario realizar un pequeño recordatorio de las líneas generales que organizan la historia. La tragedia narra la historia de Creusa, que es seducida por el dios Apolo y de cuyo encuentro amoroso nacerá Ion. Avergonzada, Creusa abandona al niño a su suerte nada más nacer. Éste es recogido por Hermes y llevado a Delfos por orden del dios Apolo. Así, Ion crecerá como sirviente del templo de Apolo sin saber que es su hijo, como tampoco conocerá la identidad de su madre. Años más tarde, Creusa irá a Delfos acompañada de Juto, su esposo, con quien no es capaz de tener descendencia, razón por la cual van a consultar al oráculo. Ahí se encontrarán con Ion. Si bien, en un principio, Creusa e Ion no saben que son madre e hijo, a través de una serie de acontecimientos la verdad saldrá a la luz, e Ion volverá a Atenas junto con Creusa y Juto para fundar la democracia.

Para Foucault, el motivo principal de la tragedia, el tema sobre el cual gira toda la historia, es el problema de la verdad. Hay dos movimientos que organizan su estructura y cuyo motivo central es la verdad. Por un lado, la tragedia muestra el desplazamiento del lugar en el que la verdad tiene lugar, que va de Delfos a Atenas. En segundo lugar, tenemos la búsqueda por parte de Ion de su madre, que anima toda la tragedia. Lo que mueve a Ion es la necesidad de conocer la verdad de su nacimiento.

Respecto a la primera hay que señalar que, tradicionalmente, Delfos es el lugar en el que se revela la verdad. En el que los dioses, a través del oráculo, dicen la verdad. Pues bien, en la tragedia, los dioses guardan silencio o directamente engañan. Mientras que el personaje de Apolo guarda silencio, no dice la verdad, ésta será representada por los personajes de Ion y Creusa que son precisamente atenienses. Por lo tanto, tenemos un desplazamiento de la verdad, que va de Delfos a Atenas. Un desplazamiento que indica a su vez que la verdad pasa del ámbito de lo divino al ámbito de lo humano:

Atenas se convierte en el lugar donde aparece ahora la verdad. [...] la verdad no es ya revelada por los dioses a los seres humanos (como en Delfos), sino que es revelada a los seres humanos por otros seres humanos, mediante la *parrhesía* ateniense.¹⁸

17 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 99.

18 FOUCAULT, Michel. *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*, 66.

Para Foucault, la palabra *parrhesía* se asocia con esa verdad de los hombres en la tragedia. Una verdad que, como veremos más adelante, está organizada por unas reglas diferentes a la verdad revelada por los dioses. Hay que recordar que la verdad enunciada por los dioses siempre atiende a ciertas formas reguladas: es una verdad enigmática, en ocasiones aparece en forma de acertijo, etc. Además, se trata de una verdad que generalmente nos habla del futuro, de acontecimientos que todavía no se han producido, pero que, tarde o temprano, se harán realidad. La *parrhesía*, por el contrario, es un decir veraz específico reservado al ámbito humano, con sus características particulares.

En segundo lugar, tenemos la búsqueda por parte de Ion de la verdad sobre su nacimiento. Cuenta la tragedia que Ion necesita saber la identidad de su madre porque solamente al demostrar ser descendiente de una ateniense podrá ir a Atenas y hablar con libertad de palabra para fundar la democracia. En este sentido, la *parrhesía* es concebida como un derecho exclusivo de los atenienses. Es un derecho de nacimiento que está vinculado a la ciudadanía. Solo los ciudadanos de Atenas tienen derecho a tomar la palabra para hacer uso de la *parrhesía*. Pero, al mismo tiempo, esto implica que no es posible la *parrhesía*, hablar con libertad, si previamente no se garantiza el derecho a tomar la palabra. Es necesario que existan unas leyes que posibiliten la toma de palabra para que ésta sea dicha con libertad y sea verdadera. No hay Verdad sin Derecho.

La democracia solamente puede existir a condición de que se den dos circunstancias: el derecho que permite a todo ciudadano tomar la palabra (*isegoría*), y la libertad de palabra (*parrhesía*). En la tragedia de Ion, *isegoría* y *parrhesía* se necesitan mutuamente para poder fundar la democracia ateniense. Su vínculo es necesario y de origen. No hay *parrhesía* sin *isegoría*, pero, al mismo tiempo, tampoco habría democracia sin libertad de palabra. Se establece así una relación circular entre *parrhesía* y democracia: “La *parrhesía* funda la democracia y la democracia es el ámbito de la *parrhesía*.”¹⁹. A través de la tragedia de Ion se comprende mejor la elección realizada por Polibio para caracterizar la democracia, y la necesaria imbricación de los términos.

Foucault nos recuerda que la tragedia de Ion tiene un sentido y un objetivo político manifiesto: colmar y justificar las ansias imperiales de Atenas respecto a los territorios colindantes. Después de todo, se emparenta a los atenienses con el resto de los pueblos griegos (por un lado, está Juto como padre de Ion, que no es de nacimiento ateniense y, por otro lado, Creusa, que es autóctona). Pero, sobre todo, se trata de situar en la democracia ateniense el lugar privilegiado de la verdad. De esa verdad que los dioses ya no pueden decir. Ahora bien, todavía queda por dilucidar las particularidades de ese decir verdadero, esa palabra de los hombres que constituye el fundamento de la democracia ateniense.

19 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 306.

4. La palabra de los hombres

Para entender las particularidades de esa palabra humana que dice la verdad, una verdad que ya no es la de los dioses, tenemos que atender a la dramática de la verdad²⁰ presente en la tragedia de Ion. Cuando se habla de la dramática de la verdad se hace referencia a la forma a través de la cual se manifiesta la verdad, de los rituales necesarios para que la verdad aflore. Dicho de otra manera: ¿Cuáles son las condiciones necesarias para que la verdad emerja? ¿Cuáles serán los acontecimientos que harán posible que Ion pueda acceder a la *parrhesía*, a la libertad de palabra? ¿Cuáles las acciones que desencadenarán y harán posible ese decir veraz? Hay dos escenas que hacen posible la aparición de esa verdad que silencian los dioses. En ambos casos, tendremos como protagonista a Creusa, la madre de Ion, que llevada por la ira decidirá revelar la verdad de lo ocurrido. Esto provocará a su vez que Ion descubra la verdad de su origen y obtenga la *parrhesía*. Lo que desencadena la ira de Creusa es la noticia de que Apolo ha otorgado un hijo a Juto, su marido. En realidad, Apolo, al expresarse de manera ambigua a través del oráculo, hace creer a Juto que Ion es hijo suyo. En ese momento de la narración, Creusa todavía no sabe que Ion es el hijo nacido de su encuentro con Apolo y tiene varios motivos que alimentan su furia. En primer lugar, por el silencio del dios Apolo. Creusa, que había ido a Delfos con la intención de preguntar al Oráculo por el paradero del hijo que tuvo con el dios, solo obtiene por respuesta el silencio. Frente a la negativa de su petición ve, sin embargo, cómo el dios otorga un hijo a su marido. Un hijo con el que tendrá que volver a Atenas y que despojará a Creusa de su linaje y del poder que ejerce en la casa. Movida por la ira, Creusa confiesa la verdad de su encuentro con Apolo —que había tratado de mantener en secreto hasta ese momento—, en una acusación pública al dios delante del templo. A continuación un viejo sirviente de Creusa, que ha escuchado la acusación sobre Apolo, pregunta a aquella por los motivos de su ira. En ese momento, Creusa confiesa la verdad de sus pecados al sirviente. Esa confesión desencadenará la última escena de la tragedia en la que finalmente Ion conoce la verdad sobre su origen y Creusa descubre que Ion es realmente su hijo. Estas dos escenas en las que se manifiesta la verdad son diferentes pero, sin embargo, necesarias para que finalmente se conozca la verdad sobre el nacimiento de Ion. La primera vez en la que Creusa revela la verdad, se desarrolla de una forma muy específica:

[...] para que Ion obtenga ese derecho que en el texto se llama *parrhesía*, hace falta toda una aleturgia, toda una serie de procedimientos y procederés que van a poner de manifiesto la verdad. Y entre esos procedimientos, el que aparece en primer lugar y va a constituir el centro mismo de la obra es el discurso de la víctima indefensa de la injusticia que se vuelve hacia el poderoso [...] El plus de poder que Ion necesita para estar en condiciones de dirigir la ciudad como

20 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 97-98.

corresponde no lo fundarán el dios, ni la autoridad del dios, ni la verdad oracular. Lo que va a permitir su aparición, gracias al choque de las pasiones, será en cambio ese discurso de la verdad, ese discurso [...] del más débil dirigido al más fuerte.²¹

Vemos entonces que la verdad aflora a través de una palabra particular y en un escenario muy concreto. Se trata de la palabra que dirige alguien en una situación de inferioridad contra un otro que tiene más poder y es más fuerte. Y si toma la palabra contra él es para denunciar las injusticias que ese poderoso ha cometido. Se trata de una palabra valiente y crítica al mismo tiempo. Valiente porque al pronunciarse contra alguien que es más poderoso, uno asume un riesgo, el riesgo de poder producir una reacción por parte del otro que utilice su superioridad. Y es una palabra crítica porque se trata de denunciar una situación de injusticia, en la que el débil recrimina al poderoso los errores cometidos.

Pero, en la segunda escena, la verdad hará su aparición de una manera completamente diferente a la que acabamos de describir. En esta ocasión no se tratará de un discurso crítico que se dirige al poderoso, pues el sirviente no tiene ningún poder sobre Creusa. Su discurso adoptará entonces la forma de un diálogo de preguntas y respuestas sobre lo ocurrido. La verdad aflora en una especie de confesión que trata de narrar los hechos tal y como se produjeron, sin ocultar nada al oyente, donde “[...] abre su corazón y su alma por completo a otras personas a través de su discurso.”²² Se trata de una la palabra que dice la verdad sobre uno mismo en un ejercicio de franqueza²³.

La fuerza simbólica de la tragedia de Ion resulta portentosa. Un decir veraz, la *parrhesía*, engendrada a partir de la crítica valiente y de la franqueza. Pero nos equivocáramos si pensáramos que se trata de condiciones que de alguna manera se tienen que producir antes, en una especie de consecución temporal, para que la *parrhesía* aparezca, pudiendo desaparecer sin problemas una vez alcanzado el derecho de hablar con libertad. La franqueza y el valor son condiciones permanentes para que la palabra de los hombres sea considerada verdadera. Lejos de que la *parrhesía* esté emparentada con elementos externos que la hagan surgir, éstas deben ser entendidas como condiciones que el sujeto tendrá necesariamente que cumplir para que su decir sea considerado como *parrhesía*²⁴.

21 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 150.

22 FOUCAULT, Michel. *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*, 37.

23 Si bien es cierto que en el análisis que encontramos en *El gobierno de sí y de los otros*, Foucault, dubitativo, emparenta esta escena con la práctica de la confesión cristiana, a medida que avanza ira modulando, y finalmente al inicio del curso siguiente encontraremos que hace referencia a ese acto de confesión como la manifestación de “un lazo fundamental entre la verdad dicha y el pensamiento de quien la ha expresado” (FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, 30). Es una formulación análoga a la que encontraremos en *Discurso y Verdad* (FOUCAULT, Michel. *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*, 37.), y que Foucault, ahí sí, llamará “franqueza” (FOUCAULT, Michel. *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*, 46.). Para distinguirla de la confesión cristiana propiamente, hemos decidido utilizar el término “franqueza”, que a nuestro entender aglutina perfectamente lo que Foucault quería decir.

24 “El análisis de la *parrhesía* es el análisis de esa dramática del discurso verdadero que pone de manifiesto el contrato del sujeto hablante consigo mismo en el acto del decir veraz.” (FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de*

Si Pericles es considerado por Foucault como una persona que habla con *parrhesía* es precisamente porque su palabra no solamente dice la verdad, sino que es una verdad valerosa y franca. Una verdad que asume unos riesgos al ser pronunciada, al mismo tiempo que en ella se expresa aquello que uno piensa. Si la tragedia de Ion nos muestra los mecanismos profundos que hacen posible la *parrhesía* en la forma de una alegoría, Pericles sería el personaje histórico que encarna la figura del *parresiastés* y de su articulación ejemplar en la democracia ateniense.

Vemos así que la *parrhesía* no solamente hace referencia a un decir veraz del hombre. Tampoco se reduce al derecho a tomar la palabra, una palabra libre, reservada a los ciudadanos de Atenas. También implica cumplir ciertas condiciones por parte de la persona que la enuncia. La palabra de los hombres debe ser una palabra franca, que no oculte nada, que se identifique con el pensamiento de la persona que la pronuncia. El sujeto está comprometido en aquello que ha dicho de una manera personal. En este sentido, se diferencia netamente de la palabra de los aduladores, quienes no se vinculan con las palabras que pronuncian ni se ven comprometidos por aquello que han dicho. De la misma forma, tiene que ser una palabra que en su decir se muestre valiente. La *parrhesía* implica, por parte de quién la utiliza, asumir un riesgo, el riesgo de poder producir un escándalo por decir aquello que piensa o suscitar el rechazo de la asamblea en la que se pronuncia. Un rechazo que puede derivar en el ostracismo, el exilio y la pérdida de todo derecho de la persona que toma ese riesgo. Esas serán las características que diferencian la verdad que emana de los hombres de la verdad revelada por los dioses.

5. El gobierno de sí y de los otros

A través de la tragedia de Ion, Foucault nos muestra las relaciones y las diferencias entre *parrhesía* e *isegoría* como fundamentos de la democracia. La enigmática formulación de Polibio adquiere con ello todo su sentido. Mientras que la primera hace alusión a las condiciones que tendrá que cumplir el sujeto para pronunciar la verdad, la segunda señalará las leyes que permiten, hacen posible y protegen el derecho a tomar la palabra. Pero es necesario introducir un tercer elemento para comprender la relación entre esos tres términos y su necesaria articulación.

Se podría elaborar un triángulo para mostrar gráficamente la concepción de la democracia ateniense. En ese triángulo tendríamos tres vértices: la *parrhesía*, la *isegoría* y, finalmente, el ascendiente. El ascendiente es la influencia moral que unos hombres pueden ejercer sobre los otros. Se trata del poder que unos ejercen sobre otros, no por su estatus social ni por su pertenencia familiar, sino por el hecho de mostrarse superiores en su conducta.

Foucault vuelve a tomar como referencia la tragedia de Ion para dar cuenta de este último elemento. Recordemos que uno de los motivos principales que animan la tragedia será la búsqueda por parte de Ion de la verdad de su nacimiento: necesita

los otros. Curso del Collège de France (1982-1983), 84.)

saber quién es su madre para poder hablar con *parrhesía* e ir a Atenas. Pero no quiere ir como un ciudadano cualquiera. Su intención es poder participar de la vida política de la ciudad y tomar decisiones que conciernen a la *polis*.

Según se nos explica en la tragedia, habría tres categorías de ciudadanos. En primer lugar, aquella compuesta por los atenienses que carecen de la riqueza suficiente y del poder necesario para dedicarse a los asuntos públicos; se trata de la categoría de los que son incapaces o “impotentes” para ejercer el poder político en la ciudad según Ion. En segundo lugar, estaría la categoría de los ciudadanos que, aun pudiendo participar de la vida política de la ciudad, deciden callar y dedicarse al ocio; es la categoría de los sabios. Por último, tenemos a quienes, como la anterior categoría de ciudadanos, cumplen con todos los requisitos para poder participar de la vida pública de la ciudad y que, en esta ocasión, deciden utilizar la palabra para ocuparse de los asuntos de la *polis* en lugar de callar.

La clasificación presentada por Ion no atiende a la riqueza de las personas, ni tampoco a su estatuto jurídico, sino al rango que ocupan en las decisiones de la ciudad. Ion afirma su intención de pertenecer a la categoría de ciudadanos que ocupan “el primer rango”, aquellos que toman parte de la vida política de la ciudad a través de la palabra:

[...]lo que quiere hacer [Ion] es, pues, pertenecer al primer rango de la ciudad. [...] para estar implicado por ese primer rango de la ciudad, ligado a ese primer rango de la ciudad— necesita la *parrhesía*. [...] El ejercicio de una palabra que persuade a aquellos a quienes se manda y que, en un juego agonístico, deja la libertad a los otros que también quieren mandar [...] Ese riesgo político de la palabra que da libertad a otras y que se asigna la tarea, no de someter a los otros a su propia voluntad, sino [de] persuadirlos.²⁵

Ion necesita la *parrhesía* para gobernar la ciudad. Pero se trata de gobernar de una manera muy diferente a la manera que gobierna el monarca o el tirano²⁶. La *parrhesía* que necesita no es una palabra que monopolice el espacio del poder y de su ejercicio. Se practica en un espacio en el que, en un entorno de libertad, se establece un juego agonístico entre los diferentes ciudadanos que pretenden ejercer el gobierno sobre los otros. La democracia que nos presenta entonces Foucault no solamente apunta al conjunto de leyes que la constituyen, ni tampoco a esa palabra libre y valerosa que dice la verdad, sino que ella misma conforma un espacio en el que necesariamente se da una justa, una batalla, por ejercer cierto ascendiente sobre los otros. La democracia aparece como un espacio en el que todos los ciudadanos tienen igualdad en el acceso al poder, y por eso mismo se desencadena una competición por mostrar ser el más apto para ejercerlo sobre los demás²⁷.

25 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 122.

26 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 116.

27 “La superioridad vinculada a la *parrhesía* es una superioridad que se comparte con otros, pero se comparte

Será precisamente el uso de la *parrhesía* lo que permite destacar sobre el conjunto de los ciudadanos y ganarse el derecho de dirigirlos, el uso “[...] libre de la palabra que, al ponerse en juego en una rivalidad entre pares, deberá designar al mejor para gobernar.”²⁸ La *isegoría* es necesaria para que la *parrhesía* tenga lugar, pero al mismo tiempo la *parrhesía* es lo que hace posible que el campo de juego agonístico de la democracia pueda operar como espacio de diferenciación y de elección de los mejores para el gobierno de los hombres²⁹. Un gobierno que solamente se puede ejercer a condición de que el sujeto demuestre cumplir unas condiciones estrictas: tomar la palabra para decir una verdad valerosa y franca. En la democracia ateniense es necesario ejercer el gobierno sobre uno mismo para poder aspirar al gobierno de los demás. La *parrhesía* articula y vincula de manera necesaria el gobierno de sí y el gobierno de los otros. A través de ella se conectan orgánicamente Ética y Política.

6. *Politeia* y *dynasteia*

Para entender la originalidad de la propuesta de Foucault, resulta de interés poner en relación lo que hemos expuesto hasta aquí con un artículo escrito por Philippe Raynaud. Según este autor, se pueden distinguir dos tipos de retorno a los griegos, dos formas de abordar el estudio de los textos de los antiguos. En el primer grupo sitúa los trabajos de conocidos pensadores como Michel Villey o Leo Strauss. El trabajo de estos autores se caracteriza por varios elementos, cuya problemática central se sitúa en “[...] la *naturalaleza* como fundamento de la objetividad del derecho [...]”³⁰. La otra corriente a la que hace alusión el texto, tiene en común “[...] relativizar la figura liberal de la ‘libertad negativa’ en provecho de las del ciudadano y la libertad ‘positiva’, dando más importancia a la ausencia de dominación y a la igualdad ante la ley que a la libertad ‘negativa’ de hacer lo que uno quiere [...]”³¹. A pesar de las diferencias que puedan presentar las dos corrientes citadas por Philippe Raynaud, muestran una preferencia compartida por estudiar los aspectos relativos al derecho tomando como marco de referencia la distinción entre libertad negativa y positiva del pensamiento político liberal.

En el caso de Foucault, encontramos un esfuerzo notable por mostrar que la democracia ateniense no se limita a sus instituciones y sus leyes. A través del

con ellos bajo la forma de la competencia, la rivalidad, el conflicto, la justa. Es una estructura agonística. Creo que la *parrhesía* está ligada, mucho más que a un estatus, aun cuando lo implique, a una dinámica y un combate, un conflicto.” (FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 169.)

28 GROS, Frédéric. «Situación del curso». En FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Fondo Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, 384.

29 “El discurso verdadero introduce una diferencia o, mejor, está ligado, tanto en sus condiciones como en sus efectos, a una diferencia: sólo algunos pueden decir la verdad. Y habida cuenta de que sólo algunos pueden decir la verdad y de que ese decir veraz ha surgido en el campo de la democracia, se genera entonces una diferencia que es la del ascendente ejercido por unos sobre otros. El discurso verdadero, y su surgimiento, están en la raíz misma del proceso de gubernamentalidad. Si la democracia puede gobernarse, es porque hay un discurso verdadero.” (FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, p 194.)

30 RAYNAUD, Philippe. «Castoriadis y el legado griego». En CASTORIADIS, Cornelius. *La ciudad y las leyes: Lo que hace a Grecia 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III*. Fondo de Cultura Económica, México, 2012, 15.

31 RAYNAUD, Philippe. «Castoriadis y el legado griego», 16.

análisis de la fórmula de Polibio y de la tragedia de Ion se observa la estrecha relación y la mutua necesidad de la *isegoría* y la *parrhesía* en la democracia ateniense: del Derecho como marco fundamental para la práctica del decir veraz. No obstante, ello no alcanza para abarcar todas las dimensiones que el término democracia incluye en su seno. La democracia es algo más que las leyes y las instituciones que la hacen posible. La democracia también comprende una forma específica de los sujetos de relacionarse consigo mismos y con los demás, y una articulación específica entre estos dos elementos y el Derecho. Al poner en el centro de la formulación de la democracia la noción de *parrhesía*, Foucault realiza un desplazamiento sobre el espacio de análisis habitual. Dicho desplazamiento es insinuado de manera deliberada, estableciendo una distinción entre *politeia* y *dynasteia*.

Foucault designa con la palabra *politeia* la constitución, el conjunto de leyes (*nomos*) que caracterizan el régimen político ateniense y que hacen efectivos los derechos de los ciudadanos³²: la *isegoría* (el derecho a tomar la palabra), la *isonomía* (la igualdad ante la ley), la *eleuthería* (la libertad), etc. Por otro lado, estarían los elementos que conforman la *dynasteia* y que Foucault formula de manera elocuente:

La palabra griega *dynasteia* designa la potestad, [...] el juego mediante el cual el poder se ejerce efectivamente en una democracia. [...] La *dynasteia* es asimismo el conjunto de los problemas relacionados con los procedimientos y las técnicas por cuyo intermedio se ejerce ese poder (esencialmente, en la democracia griega, la democracia ateniense: el discurso, el discurso veraz, el discurso verdadero que persuade). Para terminar, el problema de la *dynasteia* es el problema de lo que el político es en sí mismo, en su propio personaje, en sus cualidades, en su relación consigo mismo y con los otros, en lo que es desde un punto de vista moral, en su *ethos*.³³

Foucault establece una distinción clara y nítida entre los elementos que pertenecen a la dimensión jurídica de la democracia y aquellos que forman parte de la dimensión ético-política. La *parrhesía*, término que privilegia para analizar y caracterizar la democracia ateniense, pertenece claramente a esa dimensión que designa con la palabra *dynasteia*. Es más, ella organiza ese espacio a través de una práctica en la que el sujeto establece una relación particular consigo mismo para poder gobernar a los demás a través de un decir veraz, valeroso y franco. No debería de resultar extraño encontrarse con semejante aproximación en la que, frente al Derecho (*politeia*), se prima el análisis de las relaciones de poder y de sus conexiones con el sujeto y la verdad (*dynasteia*). Se trata de un motivo repetido en sus trabajos y que siempre ha guiado sus investigaciones. Lo encontramos

32 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 169-70.

33 FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 170-171.

formulado de una manera diferente, pero con objetivos similares, en su análisis del poder, donde la voluntad de distanciarse respecto a cualquier acercamiento institucional³⁴ o jurídico³⁵ anima todos sus trabajos y orienta su estudio hacia una “analítica del poder” bien conocida a día de hoy. Esa analítica designa una forma de aproximación al problema general del poder evitando el marco teórico del derecho y de la teoría de la soberanía. Se consigue así mostrar todos aquellos elementos que ese tipo de análisis deja fuera y que, sin embargo, son necesarios para comprender el ejercicio del poder en su complejidad. Esa misma apuesta metodológica, ahora aplicada al campo de la política, es la que vemos surgir aquí. Su trabajo tiene en este sentido la virtud de añadir la dimensión ético-política a la comprensión de la experiencia ateniense de la democracia, de manera que nos muestra la necesaria imbricación entre ética y política y la forma en la que se articulan.

En este sentido, diferimos del estudio que realiza José Luis Moreno Pestaña. Su lectura de Foucault señala de manera minuciosa las carencias históricas y sociológicas que podemos encontrar en su aproximación a la democracia ateniense. Sin embargo, parece dejar de lado la dimensión ético-política que acabamos de mencionar. Según el autor, Foucault establece una distinción entre la constitución formal y la constitución legítima del régimen político ateniense³⁶. La primera hace referencia a la *isegoría*, mientras que la segunda se refiere a la *parrhesía*³⁷. Pero, al mismo tiempo, Moreno Pestaña asocia la primera con Juto, y la segunda con Creusa³⁸. De esta manera, vincula la *parrhesía* con el problema de la ciudadanía y de la autoctonía, es decir, con un problema de derecho, borrando la distinción entre *politeia* y *dynasteia* y reduciendo el problema de la libertad de palabra (dimensión de la *dynasteia*) al derecho a tomar la palabra (dimensión de la *politeia*).

Como hemos tratado de demostrar, no puede haber *parrhesía* sin *isegoría*. En la democracia ateniense esas dos nociones son inseparables. No hay Verdad sin Derecho, libertad de palabra sin derecho a tomar la palabra. Pero toda la lectura que realiza Foucault entre *isegoría* y *parrhesía* va encaminada a separar estas dos dimensiones de la democracia ateniense que Moreno Pestaña omite. Al unir bajo la noción de “constitución legítima” tanto la *parrhesía* como la *isegoría*, reduce el problema de la *parrhesía* a un problema de legitimidad jurídica: el de la autoctonía o la ciudadanía. Pero en realidad estaríamos frente a dos legitimidades diferentes: una se fundamenta en el derecho y, la otra, en la ética. La primera otorga el privilegio de tomar la palabra ante los demás, mientras que sobre la segunda se

34 FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France, (1973-1974)*. Akal, Madrid, 2005, 49-50.

35 FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000, 26-31; FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, 100-111.

36 MORENO, José Luis. «Isegoría y parresía: Foucault lector de Ión». 516.

37 MORENO, José Luis. «Isegoría y parresía: Foucault lector de Ión». 515

38 MORENO, José Luis. «Isegoría y parresía: Foucault lector de Ión». 516

apoya la posibilidad de ganarse la potestad sobre los otros, es decir, la posibilidad de gobernarlos. En consecuencia, toda la dimensión ética de la relación del sujeto consigo mismo que permite gobernar a través de la verdad, desaparece en la lectura que realiza Moreno Pestaña³⁹.

La distinción entre la *politeia* y la *dynasteia* permite establecer un vínculo y cierta continuidad con los trabajos que, como ya hemos comentado, Foucault había realizado con anterioridad. Pero también constatamos ciertas diferencias. La particularidad del estudio del régimen político griego que atiende a la dimensión de la *dynasteia* reside en que, de alguna manera, se realiza una inversión. Como señala Maurizio Lazzarato⁴⁰, la pregunta fundamental que sostiene la investigación foucaultiana es la siguiente: ¿Qué tipo de (forma de) vida, qué tipo de saberes, qué tipo de poderes (relaciones de poder), son capaces de sostener una verdad? Foucault responderá a esa pregunta realizando el esbozo de un individuo que tendrá que establecer consigo mismo una relación tal que le sea posible enunciar una verdad valerosa y franca. Se ha dejado de lado aquel análisis que buscaba estudiar los mecanismos disciplinarios a través de los cuales se producen sujetos dóciles al mismo tiempo que útiles, esbozado en *Vigilar y Castigar*⁴¹. Ahora se interroga por el tipo de sujeto que demanda la democracia para su funcionamiento. No se trata de estudiar el tipo de sujeto que se produce en los espacios de dominación, sino el tipo de sujeto que es necesario producir para que pueda funcionar un espacio de libertad.

39 MORENO, José Luis. «Isegoría y parresia: Foucault lector de Ión». 516-518.

40 LAZZARATO, Maurizio. «Enonciation et politique». Disponible en [<http://uninomade.org/lebensformen/lazzarato-enonciation-et-politique/#page>].

41 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, 142.

Bibliografía

- ÁLVAREZ YAGUEZ, Jorge. *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2013.
- CASTRO, Edgardo. *Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores*. Siglo XXI, Argentina, 2011.
- FOUCAULT, Michel. «About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth». En *Political Theory* 21, nº 2 (1 de mayo de 1993): 198-227.
- FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*. Trad. Fernando Fuentes Megías. Paidós, Barcelona, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Editado por Frédéric Gros. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Editado por Frédéric Gros. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France, (1973-1974)*. Editado por Jacques Lagrange. Traducido por Horacio Pons. Madrid, Akal, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Traducido por Ulises Guinazú. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*. Editado por Frédéric Gros. Traducido por Horacio Pons. Madrid, Akal, 2005.
- FOUCAULT, Michel. «Parrësia». Traducido por Graham Burchell. En *Critical Inquiry* 41, nº 2 (enero de 2015), 219-53.
- FOUCAULT, Michel. «Subjetividad y verdad». En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Traducido por Angel Gabilondo, 3, 255-260. Barcelona, Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Traducido por Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

- GROS, Frédéric. «Situación del curso». En *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, 379-394. Buenos Aires, Fondo Cultura Económica, 2009.
- HARDT, Michael. «Militant life». *New Left Review* 64, n° 151 (2010).
- MORENO PESTAÑA, José Luis. *Foucault y la política*. Madrid, Tierra de nadie, 2011.
- MORENO PESTAÑA, José Luis. «Isegoría y parresia: Foucault lector de Ión». En *Isegoría*, n° 49 (9 de diciembre de 2013), 509-32.
- OKSALA, Johanna. «What Is Political Philosophy?». En *Materiali Foucaultiani* 3, n° 5-6 (diciembre de 2014), 91-112.
- RAYNAUD, Philippe. «Castoriadis y el legado griego». En *La ciudad y las leyes: Lo que hace a Grecia 2. Seminarios 1983-1984. La creación humana III*, 15-23. México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- ROMILLY, Jacqueline de. *Los fundamentos de la democracia*. Madrid: Editorial Cupsa, 1977.
- SAUQUILLO, Julián. «Subjetividad y verdad: el recorrido de Michel Foucault en el Collège de France». En *La actualidad de Michel Foucault*, 255-289. Madrid, Escolar y Mayo, 2016.
- SIRCZUK, Matías. «La invención democrática: una lectura de Lefort». En *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política*, n° 5 (2014), 7-23.

II

MATERIALES

Pensar como perros: Foucault y los cínicos¹

*Thinking like dogs:
Foucault and the Cynics*

Diogo Sardinha

Collège International de Philosophie

[Traducción: Héctor Ignacio Rodríguez y Juan Horacio de Freitas]

De la palabra cinismo nos enseñan casi siempre dos cosas: en primer lugar, hace alusión a una actitud, a menudo censurable, que consiste en expresar brutalmente los sentimientos sin tener en consideración a terceros y con la intención, más o menos deliberada, de contrariar. Esta primera acepción aparece en el campo de la moral corriente en la cual el cinismo es una categoría. La misma palabra tiene, sin embargo, un segundo sentido que no es —así dicen— moral, sino filosófico. Éste se refiere a una escuela de la Antigüedad y se asocia a nombres de pensadores de los cuales el más célebre es, probablemente, Diógenes. Aun así, en ambos casos se afirma que cinismo deriva del término can, en griego *kúon* o *kunos*. Damos por supuesto, que éste surgió de una relación con los perros, y que el comportamiento del cínico debe, de algún modo, poder ser puesto en paralelo con el de aquellos. Es verdad que el salto que aquí presenciarnos —de la moral vulgar al territorio de la filosofía— no es exclusivo del cinismo. La historia conserva, al menos, un ejemplo tan célebre como éste, el del maquiavelismo. No obstante, el paso de la moral a la filosofía en el caso del cinismo es más intrigante, ya que la sola filiación etimológica despierta preguntas tan incitantes como inesperadas. ¿Serían los Cínicos, en efecto, perros en el interior de la filosofía? ¿Serían ellos, de una manera más abstracta,

¹ El artículo "Penser comme des Chiens: Foucault et les cyniques", fue publicado originalmente en: *Lignes*. 2011/2 (nº 35), p. 73-94. Traducción, revisión y notas, a cargo de: Héctor Ignacio Rodríguez y Juan Horacio de Freitas.

los perros del pensamiento en el pensamiento? ¿Por qué vías exactamente los pensadores y los perros podrían concordar —en tal caso de que concuerden—?

En realidad —y es lo que me esforzaré por recordar a lo largo del texto—, éstos, los pensadores y los cínicos, no concuerdan más que con demasiada dificultad. Su compatibilidad, cuando ella se establece, es siempre delicada, es decir, tan peligrosa como frágil, de una fragilidad que disuena con la rudeza procurada por los Cínicos en sus actitudes y palabras. Así pues, mi hipótesis será la siguiente: ya que los Cínicos son, en un sentido que nosotros tenemos todavía que explorar y dilucidar, los perros de la filosofía, entonces, ellos se encuentran de algún modo en oposición a la filosofía misma. Esto no supone un prejuicio sobre aquello que es la filosofía, salvo el reconocimiento de eso que, según la tradición, ella expresa respecto a lo que supuestamente es más elevado en el hombre, a saber, su racionalidad. En tanto que esta determinación es admitida, la introducción de la animalidad por los Cínicos en el corazón del pensamiento los pone de entrada en discordancia con los filósofos. Sin embargo, es también por esta razón que su historia cautiva el espíritu. En tanto que se les reprocha su animalidad, posiblemente ellos podrán informarnos sobre eso que se supone que es la presencia del animal en el seno del hombre, y la presencia de la irracionalidad en el seno de la racionalidad.

Para analizar estos problemas, yo me inspiraré en el último curso de Foucault en el *Collège de France*, titulado *El Coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*. Todo lector de este volumen reconocerá que él trata de sólo un tema principal —la *parrèsia* o el decir-veraz—. Ahora bien, el texto se divide en dos segmentos que, aunque de extensión similar, son claramente distintos. El primero va del principio a la mitad del libro (página 150 aproximadamente) y explora el decir veraz, sobre todo, a partir de la figura de Sócrates. El segundo, que ocupa casi la totalidad de las páginas restantes, está consagrada al Cinismo antiguo. Mi propósito no es en modo alguno reconstituir el conjunto del curso o la coherencia entre sus partes. Yo deseo solamente, aunque no sin una cierta garantía, subrayar el valor que puede tener para nosotros este discurso sobre los Cínicos. Porque en la medida que éstos han sido considerados en otros tiempos como un residuo en el pensamiento, su experiencia hace eco hoy en las interrogantes sobre eso que, presuntamente, constituiría el residuo de nuestro mundo.

El Cínico, filósofo-perro intolerable

Comenzaremos, pues, por la primera razón que da Foucault del porqué de su interés en los Cínicos. He aquí lo que él dice al respecto:

Me parece que, en el cinismo, en la práctica cínica, la exigencia de una forma de vida extremadamente tipificada —con reglas, condiciones o modos muy caracterizados, muy bien definidos— se articula de manera muy vigorosa sobre el principio del decir-veraz, del decir veraz sin vergüenza ni temor, del decir veraz ilimitado y corajoso, del decir

veraz que impulsa su coraje y su audacia hasta volverse [en] intolerable insolencia.²

Claramente, los Cínicos no son aquí más que un ejemplo del rescate del decir-veraz. ¿Sócrates mismo no había sido condenado a muerte por volverse insoportable para las instituciones? Foucault, hemos dicho, le ha consagrado la primera parte de su curso. De ahora en adelante, el lazo esencial se establece entre el decir-veraz, la intolerable insolencia y el Cinismo. La manera cínica de expresar la verdad es inadmisibles, dice él. Por el instante, no sabemos todavía si esto se refiere tan sólo a la forma bajo la cual esta verdad es proclamada, o, más bien, a la verdad misma que en su crudeza es inaceptable. Estas palabras tampoco nos dicen nada de aquellos para quienes dicha verdad es intolerable. ¿Cuál público, en efecto, no puede ni escuchar ni ver esta verdad que los Cínicos dicen y muestran? ¿Para quiénes los Cínicos son unos insolentes respecto a los cuales ninguna tolerancia es admisible? Si la *parrésia* es incómoda en general, aquí ella lo es al extremo. Es justo por esta desmesura que los Cínicos llaman la atención.

El carácter intolerable del exceso es aquí importante. Implica una doble referencia a la exterioridad; por un lado, está el desbordamiento que sucede al mensaje excesivo, y, por el otro, tendríamos la intención (posiblemente incluso la necesidad) de desterrar, de expulsar eso que es desmesurado, eso que no puede seguir siendo contenido en el interior de los límites de lo tolerable. Si un comportamiento o un individuo es considerado como intolerablemente insolente, eso significa que se ha hecho un llamado a un límite de la tolerancia. Preguntémos al paso: ¿existe una relación entre este límite y aquél que lo invoca? ¿Es éste quien determinada el límite o es el límite el que determina a aquél que lo invoca como tolerante o intolerante? Este juego entre los límites de los valores y las determinaciones de los sujetos ameritará todavía nuestra atención cuando se trate de integrar la visión que la sociedad tiene del Cínico, más aún cuando parece que es éste quien busca el límite, volviendo más extrema su posición y endureciendo su discurso. En ese caso, ¿es su responsabilidad el que se encuentre en una posición relegada más allá de los límites? Aún más, ¿se sitúa él a su propia merced y de antemano más allá de los límites? ¿Pronuncia él su propio destierro? Siendo así, ¿en lugar de ser puesto en el destierro por otro, sería él quien se exilia? De cualquier forma, una línea de demarcación está netamente presente como una frontera con los espacios que ella separa: un dentro y un afuera de eso que es tolerable y de lo que no lo es, socialmente admisible, o bien, inadmisibles.

En este pasaje, la espacialidad a partir de la cual es pensada la tolerancia concierne a algo propio del orden de los valores: demasiado decir la verdad y decirlo sin moderación es inaceptable en la práctica. Sin embargo, la fuerza del juicio pronunciado por los otros deja intacta la relación interior que se establece en el

2 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. Paris, Seuil/Gallimard, 2009, 152-153.

espíritu del Cínico y gracias a la cual orienta su conducta; relación del Cínico consigo mismo en la que la verdad que comunica hacia el exterior depende (aunque sólo se trate de la forma en que se comunica) de reglas que él da a su vida. Como el título del curso bien lo dice, se trata de estudiar los lazos que conforman el gobierno de sí y el de los otros, adoptando acá la perspectiva del coraje requerido para decir la verdad. El primer dominio de descalificación del Cínico es, entonces, ese de la relación conveniente con el decir-veraz. Un segundo dominio es el relativo a su aspecto físico y su modo de vida:

El Cínico es el hombre con bastón, es el hombre con alforja, es el hombre con manto, es el hombre con sandalias o con pies desnudos, es el hombre con la barba hirsuta, es el hombre sucio. Es el hombre también errante, es el hombre a quien falta toda inserción, él no tiene ni casa, ni familia, ni hogar, ni patria [...] es el hombre de la mendicidad también.³

Desobedeciendo las convenciones vestimentarias y de higiene, en todo caso las de aquellos que los censuran, la presencia del Cínico es, por su apariencia, difícilmente aceptable. Por añadidura, él está fuera de toda integración de la estructura doméstica; políticamente, no tiene lazos con la ciudad; económicamente, él abandona los principios de la producción. Al respecto, no podemos ni siquiera decir con todo rigor que él sea un extranjero en su país, ya que, de hecho, él no tiene país. Su figura porta con ella un vacío que perturba, con la cual muestra cuánto se puede traspasar la estructura social con sus valores y convenciones. Si no, al menos lanza la duda sobre la necesidad para los seres humanos de vivir encerrados en las rejas sociales que ellos mismos han inventado. Pero la descalificación moralista que pasa por la brutalidad de su relación con el decir-veraz, o bien, por su aspecto y su deserción de las instituciones familiar, política y económica, no bastan. Al Cínico, puesto que se presenta como un filósofo, hay que despojarlo de toda autoridad que le viniese de un ejercicio reflexivo del pensamiento. Por eso se vincula el Cínico con el pueblo laborioso e ignorante:

Como ejemplo podemos mencionar, al final del siglo II [el retrato que] Luciano –gran adversario, sin lugar a dudas, de la filosofía en general y del cinismo en particular– da del cínico. Es en un diálogo que se llama “Los Fugitivos”, donde es la Filosofía quien habla. [...] En el parágrafo 12 de “los Fugitivos”, ella dice esto: “Ellos son una especie de hombres despreciables, en su mayoría serviles y mercenarios que, abandonados desde la infancia a trabajos groseros, no han podido formar conmigo ningún lazo; ellos están a merced de la esclavitud, ocupados de ganar su salario, y ejerciendo labores apropiadas a su condición, zapateros, carpinteros, bataneros, cardadores de lana [...]”. Este texto es interesante por todo el paisaje social [...] en el cual percibimos el cinismo.⁴

3 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 157.

4 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 182.

El paisaje social al cual se hace alusión aquí es el del trabajo, actividad depreciada. El Cínico es presentado como parte de este mundo de casi-esclavitud, o, al menos, de dependencia económica y de labores indignas para un ciudadano de pleno derecho y, con más razón, para un filósofo. Tenemos así, rápidamente esbozado, el retrato del Cínico como individuo insolente, sin relaciones afectivas y sin lazos con las instituciones de la vida común, en fin, como un individuo ignorante y dependiente de labores viles. Si la historia se detuviera acá el asunto sería prontamente resuelto y los Cínicos se encontrarían de una vez por todas echados fuera de la filosofía, e, incluso, de la cultura sapiente. Si este no es el caso y si, más bien, esta escuela por fin ha conocido un destino considerable, es porque ellos aún habiéndose encontrado degradados, en lugar de aceptar tales calificativos infames como lo haría alguien que confiesa sus faltas, o en lugar de negarlas de entrada, por el contrario, van a aceptarlas en cierta medida para luego radicalizarlas y devolverlas mejor contra aquellos que se las dirigen. Este procedimiento, por lo demás clásico, si es verdad que no desarma enteramente a los adversarios, al menos fortalece la posición y la postura de aquellos que son señalados, atribuyendo a sus actitudes y elecciones un valor reflexivo y no inmediato que quedaría bajo la dependencia exclusiva de fuerzas exteriores (la miseria, el trabajo, la ignorancia), como en el fondo pretendían aquello que criticaban al cinismo. Mas veamos ahora con mayor precisión por qué medios los Cínicos subvierten la descalificación de la cual ellos son blanco.

Asumir la injuria para desviarla mejor

Dos figuras contrastadas de esta escuela son, Foucault lo recuerda, Demetrio y Peregrino. Ellos revelan la coexistencia en la Antigüedad de descripciones halagadoras y críticas del Cínico. Así, el primero es un personaje “muy importante a la vez en la historia del cinismo, en las relaciones entre el pensamiento *cínico*, *su vida* y el pensamiento estoico –muy importante para Séneca en particular”⁵. Demetrio “es un hombre ligado a la aristocracia romana, que fue el consejero” de grandes dignatarios del Imperio⁶. Él llevaba sin embargo “una vida ciertamente austera, pobre”, deducimos de una carta de Séneca.⁷ Éste último, cuenta que Demetrio:

(...) había rechazado clara y violentamente una importante suma de dinero que el Emperador [...] le había ofrecido. Demetrio habría acompañado esta negativa con un comentario. Habría dicho [...]: Si él hubiese querido tentarme, habría tenido que poner todo el Imperio. Él quería decir con esto, no que tan seguramente, si le hubieran ofrecido todo el imperio él habría aceptado y habría cedido a la tentación; sino que la tentación era una prueba de resistencia por la

5 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 179.

6 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 180.

7 Véase FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 179.

cual uno se reafirma a sí mismo y se asegura frente al mundo su propia soberanía; si hubiese sido necesaria una prueba verdaderamente seria y que hubiese podido permitirle perfeccionarse, reforzarse, incrementar su resistencia, no era, evidentemente, una suma de dinero lo que había que darle, era al menos todo el Imperio. Es delante de esta oferta que él habría tenido algo a lo cual resistirse, y es delante de esa oferta que su victoria habría tenido valor y sentido.⁸

Esta lectura nos da una justificación de la pobreza cínica, de su estilo de vida modesto. Deriva de una elección de la maestría de sí y debe ser considerada como el resultado del ejercicio que esta maestría implica. Por lo tanto, no hay lugar para condenar el desprendimiento que es propio de este tipo de existencia como si fuera un fin en sí, o bien, el efecto de una negligencia o incluso una miseria soportada. En otros términos, la crítica que recae inmediatamente sobre este tipo de vida ignora la elección de la cual depende, y pasa por alto, por consecuencia, la razón que explica ese resultado. Esta crítica se apoya sobre una imagen superficial que desconoce o desprecia la razón que la fundamenta. Comprendemos entonces cómo el Cínico desconcierta al Emperador, deseando poder negarse —más allá de la suma de dinero que éste le propuso— al Imperio mismo.

A la luz de este ejemplo, la historia de Peregrino adquiere posiblemente una vivacidad aún más grande. Foucault da de ella la descripción siguiente:

En la otra extremidad, el cinismo puede ser simbolizado por un personaje como Peregrino [...]. Él es bien al contrario [de Demetrio] un vagabundo, un vagabundo ostentoso que ha sido, muy probablemente, vinculado con los movimientos populares y antiromanos de Alejandría, dirigiendo, en Roma, su enseñanza a los *idiotai* (aquellos que no tienen ni cultura ni estatus social o político). Él es expulsado de Roma.⁹

Justo como en el pasaje sobre el hombre sin ataduras familiares, sociales y ciudadanas, estas líneas ponen en evidencia la inestabilidad del puesto que ocupa el Cínico. Como prueba de ello, vemos aquí su expulsión de Roma, decisión que lo repele al otro lado de la frontera que rodea la ciudad. Pero lo esencial aquí es la distancia que separa a Peregrino de Demetrio: así como el último frecuenta a los aristócratas, así mismo, el primero se encuentra en medio del pueblo, destacando con esta palabra, no al conjunto de los ciudadanos cultivados, sino a la plebe ignorante. Por una parte, volviéndose vagabundo, él se acerca a aquellos que son, en un sentido que debemos dilucidar, sus semejantes. Por otra parte, el filósofo claramente merodea en el medio del pequeño pueblo, pero él se encuentra inclusive entre aquellos que se rebelan, se sublevan, la gente de “*movimientos populares y anti-romanos*”. Este Cínico es el filósofo del populacho en movimiento. De esta manera, no debemos impresionarnos de que Roma lo proscriba.

8 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 179-180.

9 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 180-181.

La relación que está en cuestión en el caso de Peregrino, eso que testimonia su caso, es seguramente atemporal. Es la relación de desafío que se instaura entre aquel que se libera de las instituciones y sus normas, y la respuesta que estas mismas instituciones no dudan en hacerle, sirviéndose de su poder de llamado al orden, y, si es necesario, de sus poderes de expulsión de aquel que les desafía. En el destierro decretado, ya no se trata de una descalificación moral, sino jurídica, que arrebató a la persona los derechos civiles y, por tanto, el derecho de vivir en la ciudad. Así, conviene remarcar que esta segunda descalificación, más radical, se impone a la primera, en un refuerzo que paradójicamente es a la vez recíproco e inverso. De hecho, el Cínico elige inicialmente una vida por la cual rompe con las costumbres y las instituciones; luego, él es censurado por la moral corriente de aquellos que encuentran ultrajadas sus convenciones; seguidamente, él refuerza su elección confrontando tanto la moral como las reglas de la ciudad; finalmente, la autoridad política interviene ella misma y lo excluye. La intolerancia se vuelve desde entonces jurídica y no solamente moral, el Cínico es enviado, no sólo más allá de un límite simbólico, sino también de una frontera física. Su transgresión voluntaria del límite es convertida en destierro soportado más allá de la frontera. Así vemos, como esta secuencia de acciones y reacciones es incomprensible sin su participación activa, que lleva (y diremos incluso, que fuerza) al poder establecido a ejecutarse y arremeter.

Sin embargo, lo sabemos, la descalificación moral y jurídica no basta: es necesario, por encima de todo (a nivel ideológico, podríamos decir), rebajar el pensamiento cínico. Después de haber trastocado los dos primeros procesos, el Cínico da un paso más, aquel que en realidad asegura de la manera más perdurable su presencia en la historia. Este paso complementario atañe a su animalidad, ya que él actúa como un perro *porque* piensa como un perro. Llegado a este estado, no podemos seguir dejando en la sombra la filiación etimológica introducida más arriba: ella debe aparecer a la luz del día. En su examen Foucault lo explicita, con una curiosa variación, tal como constatamos en la lectura de estas líneas:

A propósito de las razones por las cuales Diógenes había sido llamado “el perro”, hay diferentes interpretaciones. Una son de orden local: esta sería a causa del lugar donde Diógenes [en realidad, Antístenes, el primer Cínico] habría elegido su domicilio [el gimnasio de Cynosarges]¹⁰. Según otras interpretaciones, esto se debe a que, efectivamente, él habría llevado una vida de perro. Tildado por los

10 La aclaración entre corchetes sobre el domicilio que realmente correspondía a Antístenes pertenece a las observaciones hechas por Frédéric Gros. No obstante, no se tiene ninguna noticia de que Diógenes ni su maestro tomarán como hogar el Cynosarges; tan sólo se dice que es el lugar en donde éste, Antístenes, impartía sus lecciones filosóficas. “(Antístenes) disertaba en el gimnasio de Cynosarges, que estaba algo alejado de las puertas de la ciudad. Por eso algunos (dicen que) a causa de ello fue llamada (filosofía) cínica” (Diógenes Laercio, VI 13-5). La conclusión muy posiblemente se deba a aquél pasaje, también narrado por el anecdotista de Laercio, en donde al narrar una de las supuestas causas de la muerte de Diógenes, aquél dice que éste vivía en un gimnasio, pero no el Cynosarges en particular: “(sus amigos) conjeturaron que la causa (de la muerte) fue la contención de la respiración. Pues ocurrió que vivía en el gimnasio del Cráneo, el que está situado delante de Corinto, y llegaron los amigos, como tenían por costumbre, y lo encontraron tapado” (VI 77-78).

otros de tal, él habría retomado por su propia cuenta este epíteto y se habría proclamado perro.¹¹

Notamos ante todo que, si la diferencia entre las dos posibles explicaciones para el origen del nombre amerita ser considerada, es porque yuxtapone dos características del Cinismo. Inicialmente, es un fenómeno de escuela y también un fenómeno urbano. Dicho de otro modo, concierne a un saber y su transmisión a un público, por una parte, y, por otra, existe en el espacio de la ciudad. Esta primera dimensión, asociada a una de las derivaciones etimológicas admitidas, no es, por cierto, ni una exclusividad, ni tampoco una originalidad del Cinismo. No obstante, ésta realiza un doble anclaje: en el saber (por lo tanto, no en la ignorancia de la cual se le acusa) y en el espacio urbano. Así pues, dos detalles significativos del cuadro social dentro del cual el Cínico consigue su lugar, serían los siguientes: el Cínico está en la ciudad, y lo está en tanto que filósofo.

El segundo origen posible, que la tradición parece haber acordado con predilección, está en el nombre griego que designa al perro. Él es tomado como el más sugerente, sin duda, debido al vuelco de su uso que opera en Diógenes. Este procedimiento consiste en aceptar el nombre injurioso, no por volverse culpable de un desacierto o una falta a los deberes, sino para denunciar estos deberes supuestos y, al hacerlo, indicar el carácter convencional de las bases sobre las cuales ellos reposan. De hecho, el error cometido por aquellos que clasifican a los Cínicos bajo la etiqueta de perros es también puesto al descubierto. La amplitud y la eficacia de la objeción cínica son reconocidas muy tempranamente. Así, comentaristas del siglo I d.C., explayan los múltiples significados de esta existencia filosófica:

Inicialmente, la vida *kunikos* es una vida de perro en cuanto que ella es impúdica, sin vergüenza, sin respeto humano. Es una vida que hace en público y a los ojos de todos eso que sólo los perros y los animales se atreven a hacer, mientras que los hombres comúnmente lo esconden. [...] En segundo lugar, la vida cínica es una vida de perro porque, como aquella de los perros, es indiferente. Indiferente a todo aquello que puede pasar, no está atada a nada, se contenta con aquello que tiene, no posee más necesidades que aquellas que puede satisfacer inmediatamente. En tercer lugar, la vida de los cínicos es una vida de perros [...] porque en cierto modo es una vida que ladra [...] una vida capaz de pelearse, de ladrar contra los enemigos, que sabe distinguir los buenos de los malos, los verdaderos de los falsos. En último y cuarto lugar, la vida cínica es [...] una vida de perro guardián, que sabe dedicarse a salvar a los otros y proteger la vida de los amos (maîtres).¹²

Con la designación de “perro” aparece sobre la escena la animalidad. Ésta, así como el trabajo manual, casi identificado con la esclavitud, sirve para despreciar

11 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 224 y 230, n. 22.

12 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 224.

al cinismo. Aquel que no puede ser tolerado, cuando no es puesto *de facto* al margen de la sociedad, es, entonces, proscrito del género humano. Sin embargo, la animalidad que tiene un valor negativo para la moral común, es convertida por la filosofía cínica en valor positivo y presentada como un ejercicio moral e incluso un deber. Foucault recuerda brevemente la representación vulgar de la animalidad:

Eso que hace triunfar a este principio de la vida recta que debe estar ajustada a la naturaleza y sólo a ella, es la valoración positiva de la animalidad. Y es una cosa que, todavía, es singular y escandalosa en el pensamiento antiguo. Podemos decir que, de una forma general, y resumiendo mucho, la animalidad jugaba, en el pensamiento antiguo, el rol de punto de diferenciación absoluta para el ser humano. Es distinguiéndose de la animalidad que el ser humano afirmaba y manifestaba su humanidad. La animalidad era siempre, más o menos, un punto de repulsión para esta constitución del hombre como ser razonable y humano.¹³

Posiblemente en la historia del desprestigio, el argumento de la animalidad ha jugado siempre un rol preponderante. Así, Aristóteles traza la doble frontera que separa, por un lado, al hombre y a la bestia, y, por el otro, al hombre y al dios: la vida en la ciudad conviene solamente al primero. Al respecto encontramos en la *Política*: “Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”¹⁴. Podríamos decir que éste es precisamente el caso de Peregrino, descalificado por algunos como perro y tomado por otros como un dios¹⁵. Es además eso que ilustra la educación dada por Diógenes a los hijos de Jeniádes, su amo, y que no consistía en otra cosa que enseñarles la independencia: “Era necesario que los hijos de Jeniádes fuesen capaces de servirse ellos mismos sin tener ayuda de los sirvientes y esclavos. [...] Él les enseñó también la caza [...] que le permite justamente a la gente desenvolverse sola, ser independiente, practicar la autarquía”¹⁶.

Esto muestra a qué nivel la vida liberada de las dependencias de los otros es una elección y un ejercicio del Cínico. No obstante, el precio a pagar por esta elección es elevado, a tal punto que revela toda la ironía del destino del Cínico: como si no fuera suficiente verse degradado al estatus de perro, él, que prefiere no depender de los otros y se entrena en vivir autárquicamente, es confrontado finalmente al hecho de que son los otros quienes prescinden de él y lo expulsan como a un bruto. Que todo eso pueda ser la última consecuencia de una actitud deseada, es esto lo que convierte al comportamiento del Cínico en algo aún más incómodo. Hasta aquí el relato de Foucault ha permitido comprender cómo es posible, dándose un conjunto de críticas —incluso de insultos hechos a los

13 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 244.

14 ARISTOTE. *La Politique*, París, Vrin, 1995, I, 1253 a 14, 52.

15 Véase FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 181.

16 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 190.

cínicos—, subvertir el discurso de sus adversarios. En vez de oponerse de frente a sus ataques, se trata de evitarlos desviándolos. Este principio es válido, tanto para la acusación concerniente a la insolencia, como para la ignorancia y la animalidad. Sin embargo, una última faceta de la reacción provocada por esta escuela aún amerita ser señalada. Se trata de la oposición entre eso que sería el buen y el mal cinismo. Hemos visto cuántas veces los Cínicos han sido el blanco de duros reproches. No obstante, agrega Foucault, estos reproches son, muy a menudo, hechos en nombre de eso que sus enemigos toman como otro cinismo, que sería el verdadero, el original, aquél de Diógenes, y otro todavía más antiguo, como si esta forma de vida fuese un elemento primordial de la existencia humana. Dice en su curso:

Al mismo tiempo y frente a este cinismo ostentoso, escandaloso, agresivo, que niega las leyes de las tradiciones, y de las reglas, incluso sus adversarios más férreos hacen siempre valer el valor y los méritos de otro cinismo, otro cinismo que es, o sería, mesurado, reflexivo, educado, discreto, honesto y realmente austero.¹⁷

A partir de este momento, tendremos eso que podríamos llamar, siguiendo a Foucault, la paradoja del cinismo:

Pero ustedes ven que tenemos acá una paradoja muy curiosa, ya que, por un lado, hemos visto el cinismo descrito como una forma de existencia muy particular, al margen de las instituciones, de las leyes, de los grupos sociales más reconocidos: el cínico es alguien que está verdaderamente al margen de la sociedad y circula alrededor de la sociedad misma, sin que ésta pueda aceptar recibirlo. El cínico es un arrojado, es un errante. Y al mismo tiempo aparece como el núcleo universal de la filosofía. El cinismo está en el corazón de la filosofía y el cínico deambula alrededor de la sociedad sin ser admitido en ella. Paradoja interesante.¹⁸

Esta paradoja es susceptible de dos lecturas. En primer lugar, podríamos creer que ella toca una verdad del mundo, verdad enunciada en el cinismo y que el mundo ciertamente escucha, pero que no acepta hasta sus últimas consecuencias. En ese caso, faltaría saber cuál es esta verdad inadmisibile, aquella que vuelve intolerable la insolencia del Cínico. O bien, segunda posibilidad, la paradoja no es más que una forma derivada del llamado al orden dirigido a él mismo. Entonces, esa confrontación entre el cinismo bueno y el malo, sería también un procedimiento de degradación que pasa por el reconocimiento (a fin de cuentas engañoso y, por lo tanto, falso) de ciertos méritos de un Cinismo ideal, proyectado en un tiempo pasado (por consecuencia, de un Cinismo inexistente), con el único

17 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 183.

18 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 186-187.

objetivo de retirar sus derechos (dentro de la ciudad) al Cinismo efectivo. En el primer caso, se trata de recusar una verdad que no podría ser admitida más que bajo una forma idealizada, en la cual todo el carácter amenazante habría sido apartado. En el segundo caso, no se trata de descartar una verdad cualquiera que esta filosofía contuviera, sino de rechazar de otro modo el verdadero Cinismo (es decir, el único que existe) mostrándole eso que ha perdido: la medida, la educación y la discreción. Y, sin embargo, es posible que estas dos vías hermenéuticas sean unidas de otro modo. ¿Qué pasaría en efecto si el cinismo formara una verdad que estuviera sentida como inaceptable y, simultáneamente, que no pudiera ser dicha más que por la desmesura y el escándalo justamente porque ella es inaceptable? Esta interrogación vuelve a presentar el problema de los límites de la tolerancia, porque vemos bien que la actitud del Cínico no es aceptable para *algunos*, pero no para todos. Eso que él dice es en realidad admisible e incluso admitido *por algunos otros*, aquellos cercanos de quienes se rodea: Séneca y unos dignatarios del Imperio en cuanto a Demetrio, y el pequeño pueblo y las revueltas en el caso de Peregrino. ¿Pero cuál puede entonces ser esta verdad escandalosa que, por esta misma razón, no puede ser proclamada más que con escándalo?

La verdad que el “otro interior” manifiesta al respecto del “mismo” que lo produce

Nosotros no estamos interesados en el cinismo por pura curiosidad histórica. De otro modo, habría sido necesario recurrir directamente a las fuentes historiográficas y filosóficas que Foucault mismo ha estudiado, en lugar de inspirarnos en el discurso que él tiene a partir de ellas y que es para nosotros como un conocimiento de segunda mano. Es incluso posible que sus análisis fuesen contestables en más de un aspecto por los filólogos e historiadores especialistas de la antigüedad y sus escuelas. Por el contrario, para nuestro objetivo, esto es un asunto bastante secundario. Porque el propósito de nuestro análisis, aunque sea breve, es poner en evidencia una manera posible de determinar la visión que podemos tener de un supuesto desecho del pensamiento. En otros términos, yo acepto el retrato que esboza Foucault de las reacciones que han suscitado los Cínicos, sobre todo ahí donde él se apoya en citas y textos concretos, más que en el discurso (en definitiva, bastante conciso) que tiene sobre los Cínicos mismos. Para decirlo aún de otra manera, dando por sentado que aquellas horas de clase consagradas al cinismo representan el inicio de una investigación y no su cabalidad, es la estructura de inteligibilidad que encontramos ahí trabajada la que atrapa mi atención, por una razón, que a fin de cuentas, es simple: ella arroja sobre este fenómeno una luz inesperada y potente, útil para interpretar otras discriminaciones y descalificaciones que tanto el pensamiento reflexivo como el sentido común no cesan, me parece, nunca de elaborar. Con todo rigor, no es nuestro objetivo detenernos en la interpretación de estas discriminaciones y descalificaciones, sino

más bien, revelarlas para dar así con los medios que nos permita someter estas descalificaciones a la crítica y desmontarlas.

Muy concretamente el esquema hermenéutico foucaultiano lleva a dos resultados: inicialmente, a una inteligencia de la mirada que la sociedad tiene de los Cínicos, luego a la comprensión de las vías por las cuales ella construye esa mirada y seguidamente la integra. Podemos distinguir aquí diferentes operaciones. En primer lugar, la construcción de la representación del Cínico, hasta al punto de convertirla en cliché: él es insolente, sucio, mendigo, ignorante... En segundo lugar, la relación establecida con esta representación: consideración de una naturaleza cínica (por ejemplo, como animal) conforme a la representación previamente elaborada, consideración que se opone a la reacción de apropiación e inversión por radicalización, operada por los Cínicos mismos. En tercer lugar, la relación con la persona así representada, por ejemplo, excluyéndola, o bien, más simplemente, descalificándola y llevándola fuera de los márgenes de la tolerancia. En cuarto y último lugar, la definición de sí mismo por oposición a la imagen que uno se ha forjado del Cínico y que funciona desde entonces como representación invertida de eso que uno es: cuanto más “ellos” son insolentes, indecorosos e ignorantes, tanto más “nosotros” somos educados, honestos y cultivados. En conjunto, estas operaciones constitutivas de un verdadero arte de razonar conforman la figura de *otro interior*, nombre por el cual retomo la paradoja de la presencia cínica, que está al mismo tiempo en la ciudad y fuera de sus estructuras nómicas. Esta es la verdad cruda que manifiesta el Cínico. Él, constituido como *otro* por aquellos que lo critican, les dice una verdad sobre ellos *mismos*, razón por la cual su experiencia es relevante para nosotros. A través de la forma que él dice sus verdades, refleja o manifiesta una verdad de otro orden: su imagen arroja datos considerables, es decir, verdades sobre eso que es la sociedad, sobre cómo se construye y se mantiene en el espacio y el tiempo, sobre cómo ésta define a sus enemigos (sus adversarios, al menos) y se define en relación a ellos; sobre cómo ella localiza peligros o asedia algunas de sus partes, considerándolas peligrosas.

Esta experiencia se aproxima a aquella de «la canalla del pueblo». En el correr de los años, este “nombre injurioso”, como lo escribía Kant al final del siglo XVIII¹⁹ sirvió para despreciar desde un punto de vista moral. En la misma época, Robespierre denunciaba la “jerga extraña” del despotismo y de “el orgullo feudal” que degrada a “la parte más grande del género humano, con las palabras canalla, populacho”²⁰. Sin embargo, el primer elemento y el más impresionante que tienen en común el Cínico y el canalla, es precisamente eso que yo llamaré la *canidad*, el hecho de ser humanos rebajados al estatus de perros. Cínico y canalla tienen en efecto el mismo origen etimológico, el primero por el griego (retomo aquí la segunda derivación recordada por Foucault, esa que es la más rica en efectos), el segundo por el latín,

19 KANT, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Akademie Ausgabe, vol. VII, 1798, 311, “der Schimpfname la canaille du peuple”.

20 ROBESPIERRE, Maximilien. *Discours*. Dans *Œuvres*, t. VII, Paris, PUF, 1950-1958, 166.

canis. Así pues, el paradigma animalario atraviesa la historia de la filosofía, en la cual los perros son claramente los Cínicos. Simultáneamente, es también una referencia en la concepción de la organización social, en la que la parte animal es (en todo caso, ha sido) encarnada por el canalla.

Encontramos así la respuesta a la pregunta antes planteada, a saber, en qué sentido, volviéndose vagabundo, el Cínico se aproxima a sus semejantes. El menor precio que él debe pagar por una animalidad que asume con el fin de denunciar mejor las convenciones que rodean y constituyen a aquellos que lo censuran, cuando no es el ser expulsado de la ciudad, es verse confinado en el espacio de la “canallada del pensamiento”. Probablemente, esta conclusión es válida, incluso, cuando el Cínico frecuenta la aristocracia, como en el caso de Demetrio. Los Cínicos se vinculan con la multitud que a menudo buscan, parentesco que, desde luego, no tiene lugar en el orden del pensamiento, ya que ellos siguen siendo filósofos y proveen una enseñanza; tampoco cuadran mejor con el campo de los apegos, porque la gente del pueblo puede estar muy ligada a estructuras familiares y económicas (en tanto que trabajadores y productores); sino, más bien, porque la sociedad los vincula con la ignorancia, la brutalidad, incluso la animalidad. En su manera habitual de proceder, el Cínico radicaliza su posición hasta reunirse con el canalla, el populacho, al cual termina pareciéndose.

Ahora, ya que nosotros pensamos a nivel de la filosofía, una pregunta queda por formular: ¿qué rol y qué lugar el pensador escoge asumir cuando él se preocupa de la experiencia de los Cínicos? Es, sin lugar a dudas, el rol y el lugar de los discursos, como los de Foucault, los que hemos de tratar de examinar. Debemos cumplir con esta tarea comenzando por aclarar que el trabajo del pensador juega un rol importante, primero respecto a la comprensión de eso que la organización social lleva, sin duda, siempre de chocante con ella, ya que se estructura por jerarquías basadas en dominaciones; luego, para mostrar en qué medida esta estructuración social está íntimamente ligada a esquemas de pensamiento que se esfuerzan a la vez en legitimarla en el plano teórico y consolidarla en el plano práctico. Hay, desde este punto de vista, todo un estudio que efectuar sobre las relaciones entre el pensamiento de las divisiones y las divisiones efectivas, es decir, entre las categorizaciones teóricas y lo vivido; aquellas se esfuerzan no sólo en describir, sino, sobre todo, en ordenar por medio de la forma en la que ellas lo describen.

Dicho de otra manera, es conveniente estar en cada ocasión atentos a estas divisiones, a este llamado al orden de las cosas y de la gente, cuando examinemos el pensamiento llevado al acto, el pensamiento en tanto que establece diferencias y eso que acompaña casi siempre estas diferencias, a saber, las preeminencias de algunos “diferentes” en relación a los otros. Aquí vemos, en qué medida nosotros nos ponemos en condiciones de relanzar la misión crítica indispensable a toda filosofía.

El discurso de Foucault sobre los Cínicos es un ejemplo de esta manera de

proceder. Él hace resaltar aquello que aparece como problemático, precario y también moral —en tanto que moralista— dentro de la mirada que ponen los contemporáneos al cinismo sobre los integrantes de esta escuela. Procediendo de esta manera y entregándonos las claves para una comprensión de eso que hay de infundado dentro de esa mirada (porque la base sobre la cual ella reposa es, ante todo, una base de categorías de la moralidad vulgar), en tanto que aquello que existe de aplastante en su ejecución (ya que, al denigrar con esta mirada se pasa luego a desterrar), Foucault despierta en nosotros la necesidad de obstaculizar más activamente y más eficazmente (aunque sólo en el plano del pensamiento, que es en sí un campo de batalla) las fuerzas de la separación, del distanciamiento, incluso de la proscripción. En efecto, los Cínicos sólo pueden ser descritos tal como son en este curso porque son ante todo el blanco de una diferenciación elaborada en términos negativos, de una discriminación concebida bajo la forma de la reprobación. Ciertamente es, por este camino, que ellos entran en el discurso de Foucault, ya que son injuriados. Aún más, ellos son el blanco de una marginación en el seno de la ciudad y, como si el espacio de esta última estuviera todavía demasiado estrecho para poder padecer su presencia, son desterrados, su estar-ahí se ha vuelto insoportable para las instituciones y los buenos ciudadanos. El rol del filósofo que se interesa en los Cínicos, cuando se sitúa en las fronteras, como lo hace Foucault (que “no es” ni filólogo ni historiador ni filósofo, y que es todo eso a la vez), es el de hacer resaltar con plena claridad la resistencia efectiva de estas divisiones, y simultáneamente su fragilidad legal; mostrar cuánto estas líneas ameritan siempre ser desplazadas.

Podemos finalmente resumir los frutos de este recorrido. Hemos obtenido una imagen contrastada del lugar que ocupa el Cínico y del rol que juega en una comunidad estructurada por líneas que segmentan. Hemos podido comenzar a percibirlo por su relación con el decir-veraz. Sin embargo, muy rápido otros dos caminos se han abierto. El primero es aquel de la vida recta tal como esta tradición la concibe, ante todo en los dos primeros siglos de nuestra era, guardando siempre referencias constantes a sus fundadores. El segundo, es ese de las reacciones que el comportamiento y el estilo de vida de los Cínicos, yendo más allá de la *parrêsia* en sí, despiertan en los otros. Podemos resumir en cuatro puntos las ideas dilucidadas sobre este tema. En primer lugar, el cínico es intolerable para los buenos ciudadanos, suscitando, por su aspecto desparpajado y miserable, la repugnancia; la bastedad de sus maneras lo vuelve despreciable, y su discurso agresivo niega las leyes y las costumbres. De segundo, él no es solamente tolerable por la plebe, sino incluso es cercano a ella, tanto en el momento en el que le dice verdades y comunica enseñanzas, como cuando la acompaña en las revueltas, y hasta posiblemente la empuja al sublevamiento. En tercer lugar, todavía lleva con él una paradoja, ya que es un estar-fuera-de-la-ley y un estar-fuera-de-los-lazos-sociales-y-políticos, encontrándose desde este ángulo al margen de la sociedad; y, al

mismo tiempo, él aparece en el espacio de la ciudad, donde se hace destacar por el escándalo y el ruido, a tal punto que ésta puede incluso cazarlo por medio de la ley. Finalmente, cuando ella no lo expulsa, la ciudad (es decir los buenos ciudadanos y las instituciones) lo descalifica, llamándolo perro y tratándolo como tal, viendo en él la animalidad que ella desea execrar para el disfrute de la humanidad. En suma, a partir de la figura del filósofo-perro, tenemos acá los aspectos subversivos que el análisis ha podido poner en evidencia, con las reacciones diferentes que ellos desencadenan según la parte de la ciudad que los observa, a veces «los buenos ciudadanos» a veces «el populacho».

* * *

Creíamos poder decir al inicio que el segundo sentido de la palabra cinismo, su significación filosófica, no era moral. Es desde ahora indiscutible que la separación entre moral y filosofía no es tan clara como se pensaba, porque hay juicios morales a los cuales el cinismo filosófico responde y es en esta respuesta que se establece como actitud. Este proceder se aleja de la moral, de sus categorías como de sus códigos, frente a ello el cínico prefiere una relación consigo mismo y un gobierno de sí. Para clarificar este aspecto a través de los ejemplos mencionados anteriormente, recordemos los consejos espirituales dados por Demetrio a algunos aristócratas, la enseñanza dada por Peregrino a los *idiotai*, en fin, la educación de los hijos de Jeniades por los cuidados de Diógenes. Adicionalmente, hay que contar también entre las influencias sobre la vida de los otros, el hecho de agredirlos en sus costumbres y convenciones. Todas estas pistas de la vida cínica revelan que es inconcebible sin la moral que la rodea, frente a ésta, aquella es una réplica reactiva. Ella siempre toma estas posiciones y distancias en tanto que es una vida concebida y orientada para un gobierno de sí por sí. En una palabra, su relación con la moral es filosófica porque es al mismo tiempo ética.

Otra conclusión importante concierne a la supuesta animalidad: es un sinsentido que la filosofía busque comúnmente excluirla de sus dominios. No es que la animalidad sea “buena”, que deba ser estimada o valorada. Sino que es la división binaria entre el humano y el animal la que es muy probablemente falsa, o por lo menos empobrecedora. De hecho, es la mayoría de las veces invocada por algunos nada más que para descalificar a otros. El uso moral de la distinción siembra inmediatamente la duda sobre su buen fundamento. ¿Es en efecto una diferencia descriptiva y, en dado caso, cuál criterio permite establecerla? O bien, ¿es una herramienta normativa de descalificación de unos y del figurar de otros? Sea cual sea, la reivindicación cínica de la *canidad* (en el horizonte de la cual solamente otra humanidad podrá luego ser reclamada –una humanidad que no dependerá más de la división binaria entre humano y animal) no puede seguir dejando intacta a la filosofía misma, en tanto que ella pretendería posarse sobre esta dicotomía sin residuo.

Una relación semejante se establece, posiblemente, entre la medida y la desmesura. Hemos sugerido más arriba que los Cínicos llaman la atención de sus contemporáneos —y la nuestra— por el exceso de sus gestos y palabras. Sin embargo, ¿no sería este exceso lo que ha conducido a la tradición muy a menudo a olvidar el cinismo?²¹ Ciertamente, ellos buscan voluntariamente constituir una reserva limitada de teoría, como un elemento de su manera de interpretar el mundo y de aprender a vivir en él.²² El hecho es que la filosofía no sólo debe ser capaz de aceptar plenamente su elección en relación a la teoría, sino incluso pensar la práctica que la acompaña, ya que ésta depende de aquella, por muy pequeña que sea la teoría. Los Cínicos no atribuyen la supremacía a una teoría a la cual sería necesario luego agregar una práctica; al contrario, ellos unen la teoría y la práctica de manera singular. La única razón capaz de justificar entonces el olvido del Cinismo, tanto como nuestra sorpresa frente al interés que le concede Foucault, es la excesiva atención que la filosofía ha puesto en la teoría, dejando libre a la práctica tan sólo en un espacio ya bien delimitado, un dominio en los límites de lo previamente establecido. En consecuencia, todo traspaso de los límites, como todo ruido y todo escándalo, se vuelve intolerable.

Con todo, ¿qué pasaría si eso que no puede ser dicho no pudiera más que ser mostrado? Más allá de un discurso honesto, comedido y educado, la *parrésia* cínica muestra verdades. Que éstas sean muy difíciles de aceptar por la cultura sapiente puede ser debido a esta distinción entre decir y mostrar, y también a los límites de la estructura de un lenguaje que no agota todas las formas de expresión: una vez terminado el discurso tolerable, alguna verdad queda todavía por manifestar, sobre la cual la desmesura cínica abre la brecha a uno de los caminos posibles. El pensamiento a menudo ha desconfiado de estas vías excesivas, que dan signo de una verdad tan trascendente en el lenguaje, como inmanente en el mundo. Desde este punto de vista, la desmesura cínica puede ser aproximada a la parte maldita de la que habla Bataille, como un fragmento del mundo, hormigueante e informal, que asegura a este último el poder continuar moviéndose. ¿El Cínico no es, además, el filósofo de la plebe en movimiento? Posiblemente, tendríamos una ganancia si ponemos en paralelo, para distinguirlos mejor, esta elección de estar en el movimiento y el flujo, y eso que aspira a la tranquilidad del alma. ¿La vía cínica no sería aquella que pasa por el movimiento y el desorden, en lugar de apuntar al orden? ¿Vía que se extiende del lado de la lucha en lugar de buscar la armonía? ¿Y que, al mismo tiempo, hace jugar al movimiento contra el orden, y la agitación contra la estabilidad y la quietud? Estas preguntas quedan por el instante sin respuesta. Pero ellas sugieren una división posible, que no queda sin consecuencias, entre la búsqueda del orden como un fin en sí y la aceptación del desorden (que no conoce de “en sí”, ya que no existe más que en relación a la

21 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 164-165.

22 FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité*, 190.

coherencia a la cual se escapa) como expresión de una necesidad ontológica de transformación.

Entonces, tomamos, bajo una luz más clara, eso que ya percibimos: el Cinismo prueba por una vía oblicua que “la sociedad” no existe, sino que existen aquellos que aceptan y acogen al Cínico, y otros que no lo toleran y lo expulsan, y que entre los diferentes actores de este juego no hay un límite, sino más bien tensiones y luchas para hacer y deshacer fronteras. Este paradigma nos abre una perspectiva insólita sobre la filosofía. La vieja tradición del filósofo-perro vuelve a la filosofía inseparable de una historia de la conducta ética concebida en términos de escándalo y subversión, que no excluye la excelencia humana del desprecio de las convenciones ni del desafío hacia la opinión del mundo. Con el canalla del pueblo, el Cínico comparte el desdén de la civilidad. Deberíamos interrogarnos: ¿existe entonces una canalla de la filosofía y, por inversión del término, una filosofía de la canalla? ¿Habría un canalla contenido en el quehacer filosófico éticamente más riguroso (en tanto que más austero)? ¿Las respuestas a estas preguntas ayudarán a aquellos que buscan hoy reaccionar a la descripción de ciertos fenómenos sociales en términos de un pretendido «salvajismo de la canalla»? En todo caso, una cosa es segura: existen los perros del pensamiento – estos son los Cínicos. Se les acusa de pensar como perros y se le dice como si fuera una injuria. Sin embargo, tomando la injuria de su lado, ellos desarman a aquellos que los censuran; denunciando la verdad cruda de la cultura más o menos sapiente, más o menos vulgar, como estando llena de prejuicios – aún más, se posa sobre ellos. Todo el mérito de los Cínicos reside posiblemente en esto: ellos logran responder a las reflexiones sobre los perros y la animalidad con una astucia que es en sí misma canina.

Bibliografía

ARISTOTE. *La Politique*. Trad. J. Tricot, París, Vrin, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*. F. Gros et al. (eds.), Paris, Seuil/Gallimard, 2009.

KANT, Immanuel. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Akademie Ausgabe, vol. VII, 1798.

ROBESPIERRE, Maximilien. *Discours*. Dans *Œuvres*, t. VII, Paris, PUF, 1950-1958.

Foucault sobre ética y subjetividad: 'cuidado de sí' y 'estética de la existencia'¹

*Foucault on Ethics and Subjectivity:
'Care of the Self' and 'Aesthetics of Existence'*

Daniel Smith

Pennsylvania State University

[Traducción: Eugenia Victoria Arria Álvarez y Juan Horacio de Freitas]

Resumen: Este ensayo considera la estructura del sujeto ético que se encuentra en los últimos trabajos de Foucault sobre ética, y da cuenta de sus dos conceptos éticos fundamentales: "cuidado de sí" y "estética de la existencia". El "cuidado de sí", se argumenta, da a Foucault una manera de conceptualizar la ética que no depende de categorías jurídicas, y que no concibe al sujeto ético en el modelo de la sustancia. "El cuidado de sí" conlleva una comprensión del sujeto ético como un proceso que siempre es relacional, especialmente en relación consigo mismo. Valiéndonos de su ensayo "Qué es un Autor", se argumenta que al sujeto de la "estética de la existencia", igual que al autor de un texto, se les entiende como totalmente immanentes al "objeto", que usualmente es considerado como opuesto y separado. En lugar de proponer una expresión verdadera de una sustancia interior "auténtica", la "estética de la existencia" de Foucault se orienta más bien a las prácticas de "creatividad", cuya forma no puede anticiparse.

Palabras clave: ética, subjetividad, cuidado de sí, estética de la existencia, forma-de-vida.

Abstract: This paper considers the structure of the ethical subject found in Foucault's late works on ethics, and gives an account of his two major ethical concepts: "care of the self" and "aesthetics of existence." The "care of the self," it is argued, gives Foucault a way of conceptualising ethics which does not rely on juridical categories, and which does not conceive the ethical subject on the model of substance. The "care of the self" entails an understanding of the ethical subject as a process which is always in a relation, specifically in a relation to itself. Using his essay "What is an Author," it is argued that the subject of the "aesthetics of existence," like the author of a text, is understood to be fully immanent to the "object" which it is usually considered to be opposed to and separated from. Rather than aiming at a true expression of an "authentic" inner substance, Foucault's "aesthetics of existence" leads instead to practices of "creativity," whose form cannot be given in advance.

Keywords: Ethics; subjectivity; Care of the Self; Aesthetics of Existence; form-of-life.

¹ El artículo «Foucault on Ethics and Subjectivity: 'Care of the Self' and 'Aesthetics of Existence'» fue publicado originalmente en *Foucault Studies*, nº 19, 135-150, junio de 2015. Ha sido traducido para *Dorsal* por Eugenia Victoria Arria Álvarez y Juan Horacio de Freitas

La fase final de la obra de Foucault, el así llamado “giro ético”, se ha convertido en un enigma tanto para comentaristas como críticos. A pesar de que usualmente se ha entendido y valorado muy bien su análisis de textos antiguos individuales en esta etapa de su itinerario filosófico, existe mucho menos acuerdo por parte de los estudiosos en torno a interrogantes de mayor envergadura relacionadas con la naturaleza de la postura positiva defendida por Foucault¹. Dado que generalmente se considera que Foucault ha socavado muchos de los cimientos del pensamiento ético moderno, tildándole frecuentemente de “anarquista moral” o incluso de “nihilista”², no es nada obvia la forma en que debemos entender las prácticas éticas que Foucault parece recomendar, o los principios éticos del “cuidado de sí” y de la “estética de la existencia” que parece defender. Mientras que Foucault usa estos conceptos muy a menudo en sus textos, raramente discute estas cuestiones de orden superior: en gran parte, Foucault evita problemas fundamentales o metaéticos, dedicando mayor atención a los detalles de las prácticas éticas reales discutidas en los textos a su disposición. A pesar de que los defensores de Foucault han sido muy buenos en mostrar la inconsistencia de muchas de las críticas más estándares sobre su postura, puesto que le atribuyen ilegítimamente un punto de vista que no sostiene (las más obvias, aquéllas que lo acusan de “relativista”), por otra parte, han sido generalmente menos exitosos, desde mi punto de vista, en dar cuenta de la postura positiva que mantiene. Las defensas de Foucault a menudo toman la forma de una apología de su obra en la que se reconoce que sus conceptos no están del todo desarrollados³, o incluso se argumenta que, a pesar

1 Para dar sólo algunos ejemplos: Levy argumenta que la posición que Foucault desarrolla debe entenderse como una forma de ética de la virtud (LEVY, Neil. «Foucault as Virtue Ethicist». En *Foucault Studies*, vol. 1, 2004, 20-31); Jay argumenta que Foucault está defendiendo un tipo de “dandismo” elitista (JAY, Martin. «The Morals of Genealogy: or, is there a Poststructuralist Ethics?». En *The Cambridge Review*, 1989, 73); Gros argumenta que ideas como “tecnologías del yo” y “relación consigo mismo” no son conceptos del propio Foucault, sino que simplemente son una “cuadrícula para leer fenómenos históricos” (citado en HARRER, Sebastian. «The Theme of Subjectivity in the Hermeneutics of the Subject». En *Foucault Studies*, vol. 2, 2005, 229); Franěk argumenta que este “giro a la ética” es la respuesta de Foucault a ser acusado de nihilista, un intento de reivindicar la idea de que él siempre ha sido un “parresiasta” (FRANĚK, Jakub. «Philosophical Parrhesia as Aesthetics of Existence». En *Continental Philosophy Review*, vol. 39, 2006, 127).

2 Temas que dominan su recepción angloamericana anterior, por ejemplo, en TAYLOR, Charles. «Foucault on Freedom and Truth». En *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 52-184; MACINTYRE, Alisdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, Notre Dame University Press, 1990; WOLIN, Richard. «Foucault's Aesthetic Decisionism». En *Telos*, vol. 67, 1986, 71-86.

3 Ver, por ejemplo, Franěk, quien argumenta que este tema de la estética de la existencia “no está completamente desarrollado”, pero que “dado el carácter general de su obra, no podemos esperar que Foucault proporcione fundamentos teóricos para la dimensión ética de su trabajo crítico” (FRANĚK, Jakub. «Philosophical Parrhesia as Aesthetics of Existence», 130). O Gutting, quien sostiene que el argumento de Foucault “difícilmente requiera de supuestos filosóficos acerca de la subjetividad”, porque el uso de Foucault de términos como “libertad” y “reflexión” no necesitan comprometerlo a asumir una “filosofía trascendental”, mas “pueden fácilmente entenderse como referentes a características de la vida humana cotidiana (equivalente metafísico a la famosa frase de Freud que dice que muchas veces un cigarrillo es sólo un cigarrillo)” (GUTTING, Gary. «Ethics». En LAWLOR, Leonard; NAYLE, John (eds.). *The Foucault Lexicon*. Cambridge. Cambridge University Press, 2014, 141). Paul Veyne ofrece una versión mucho más matizada de esta postura, argumentando que la estrategia de Foucault es la de un “guerrero”; su recelo de la “verdad” imposible que Foucault defiende una moralidad en el sentido fundacional, tradicional, y, por lo tanto, su estrategia, de acuerdo a Veyne, era simplemente reafirmar su propia “preferencia”, y darle al lector razones para desconfiar de las de sus opositores: “Foucault no atacó las *decisiones* de los demás, sino la racionalización que añadían

de que parezca lo contrario, Foucault está, de hecho, proponiendo un marco ético normativo, el cual necesita ser explicado por la crítica⁴. Una manera más efectiva de contrarrestar estas críticas dirigidas constantemente a la obra de Foucault sería examinando con más detenimiento la base filosófica de su postura. Los eruditos en el tema han hecho un progreso en clarificar estas cuestiones⁵, pero, en mi opinión, todavía falta mucho trabajo por hacer.

Este ensayo pretende contribuir con este trabajo en desarrollo considerando la estructura del “sujeto ético” defendido en sus últimos textos. Argumentaré que este sujeto, para Foucault, no es entendido en el modelo de la sustancia, sino más bien como un proceso, un proceso por el cual el sujeto se relaciona consigo mismo reflexivamente. Más que entender al sujeto de acuerdo al dualismo filosófico tradicional que opondría un “sujeto” trascendental a su vida empírica concreta, en la concepción de Foucault estos dos términos son completamente immanentes el uno al otro. El “cuidado de sí”, creemos, debe entenderse de esta manera, en la que los dos términos, “cuidado” y “sí” no son opuestos, sino que deben concebirse juntos. Asimismo, al examinar el texto de Foucault donde se discute la noción de autoría, veremos que el concepto de “estética de la existencia” está también enmarcado en la misma percepción de que el artista y su obra de arte no son concebidos como dos sustancias separadas, sino que están unidos en el mismo plano.

Giorgio Agamben se ha referido hartamente a la necesidad de una lectura de Foucault que vaya en esta dirección, de modo que en lo que sigue nos apoyaremos considerablemente en su trabajo⁶. En Agamben encontraremos comentarios

a las mismas [...] Foucault no se preocupaba por justificar sus convicciones; le bastaba sostenerlas” (VEYNE, Paul. «The Final Foucault and his Ethics». Trad. inglesa por Catherine Porter y Arnold Davidson, *Critical Inquiry*, vol. 20, nº 1, 1993, 6).

4 Un argumento, p.e., en Martha Cooper y Carol Blair, “Foucault’s Ethics”, *Qualitative Inquiry*, vol. 8 (2002), 511-531. Esta tendencia, la de atribuir a Foucault posturas que nunca endosó o proclamó, puede llevar a los críticos a tesis muy contraintuitivas: véase, por ejemplo, el argumento de Beaulieu que dice que, en este período, Foucault había caído en cuenta de que el liberalismo “quizás no es tan malo después de todo”, y que esta etapa de su obra puede caracterizarse como una búsqueda de una “utopía liberal” (BEAULIEU, Alain. «Towards a Liberal Utopia: The Connection Between Foucault’s Reporting on the Iranian Revolution and the Ethical Turn». En *Philosophy and Social Criticism*, vol. 36, nº 7 2010, 807 y 811). Es igualmente contraintuitiva la tesis de Fillion de que Foucault, en estos textos, está proponiendo un proyecto esencialmente hegeliano (FILLION, Réal. «Freedom, Truth and Possibility in Foucault’s Ethics». En *Foucault Studies*, vol. 3 2005, 50-64).

5 Los trabajos más útiles sobre este aspecto de la trayectoria de Foucault, los cuales me ayudaron bastante para llegar a esta postura que defiendo aquí, son: BERNAUER, James; MAHON, Michael. «Michel Foucault’s Ethical Imagination». En GUTTING, Gary (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 141-158; DAVIDSON, Arnold. «Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought». En *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 123-148; HUFFER, Lynne. «Self». En LAWLOR, Leonard; NAYLE, John (eds.). *The Foucault Lexicon*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014, 443-448. El amplio estudio de O’Leary fue también útil, aun cuando difiere en algunos aspectos de su interpretación (O’LEARY, Timothy. *Foucault and the Art of Ethics*. London, Continuum, 2002). También fue de ayuda el excelente artículo de Vintges, que matiza la postura de Foucault, y propone un argumento convincente por sus convergencias con aspectos del proyecto de Beauvoir (VINTGES, Katen. «Must we Burn Foucault? Ethics as Art of Living: Simone de Beauvoir and Michel Foucault». En *Continental Philosophy Review*, vol. 34, 2001, 165-181).

6 Snoek hace una buena descripción preliminar (aunque breve) del uso y la lectura de Foucault por parte de Agamben, incluyendo aspectos de la intersección de la que nos vamos a ocupar aquí (SNOEK, Anke. «Agamben’s

útiles que nos ayudarán a captar el sentido de lo que está en juego en algunos de los conceptos de Foucault y resultará de muy pertinente en lo que respecta a desentrañar los fundamentos filosóficos de sus textos. Pero, aún de mayor importancia es el hecho de que el filósofo italiano muestra una visión clara de la complejidad de las estrategias filosóficas empleadas por Foucault. Como bien se sabe, Foucault se opone a la concepción de la ética “jurídica” moderna. Sin embargo, lo que encontramos en Agamben es una explicación real de cuán difícil es pensar fuera de esta concepción; la indagación genealógica de Foucault le permite comprender el profundo arraigo de este esquema dentro del pensamiento contemporáneo y, en consecuencia, dar un sentido a la dificultad de imaginar otra forma del discurso ético. Pero, aún más importante, también le permite ver que no basta con simplemente *criticar* esta concepción para que desaparezca. Si, como lo sugiere Foucault, el problema con la ética moderna radica en los mismos conceptos que usa, entonces estos problemas seguirán surgiendo siempre y cuando nuestros marcos teóricos continúen usándolos. No será de ayuda cambiar de punto de vista, de uno “deontológico” a otro “consecuencialista”, si el problema está en los conceptos mismos implicados en la teoría. La tarea, entonces, no es concentrarse en la crítica dirigida a formas específicas de la ética moderna, sino más bien crear un *nuevo* conjunto de conceptos éticos que no conduzcan al “tribunal de *aporías* insolubles”, lo cual ve Agamben como el resultado inevitable de cualquier discurso ético moderno⁷. Los conceptos éticos de Foucault y Agamben, como veremos en la sección final de este ensayo, han sido específicamente diseñados para *oponerse* y combatir los conceptos jurídicos modernos. El objetivo de tales conceptos como “estética de la existencia” (Foucault) o “forma-de-vida” (Agamben) no es tanto para criticar los discursos predominantes como para hacerlos “inoperantes” (un término que Agamben usa frecuentemente). Estos conceptos, como veremos, buscan delimitar una cierta zona donde ya no se pueden aplicar los opuestos tradicionales que rigen el pensamiento ético moderno.

La primera sección de este ensayo examinará la estructura reflexiva y relacional del sujeto presentado en estos textos. Haremos esto, siguiendo a Agamben, viendo primero la crítica de Pierre Hadot a Foucault, y luego analizaremos ésta a través de una lectura del ensayo de Foucault “Qué es un Autor”. En la segunda parte, consideraremos el objetivo primero de Foucault, la concepción jurídica de la

Foucault: An Overview». En *Foucault Studies*, vol. 10, 2010, 44-67; la sección relevante está en la 55).

7 AGAMBEN, Giorgio. *The Kingdom and the Glory*. Trad. inglesa por Lorenzo Chiesa. California, Stanford University Press, 2011, 54. De este modo, Agamben ubica a Foucault dentro de una corriente filosófica (de la cual él claramente se considera parte), pasando por Nietzsche y Heidegger, que critica profundamente el “humanismo” moderno, pero también reconoce cuán difícil es superarlo (como es argumentado, por ejemplo, en la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger). En sus momentos más “pesimistas”, cada uno de estos pensadores considerará la ética en el sentido moderno, fundacional (representado, por ejemplo, por Kant) como algo irremediable, algo que debe abandonarse, en vez de algo que debe ser “trabajado” o “corregido”. No es además una coincidencia que todos estos pensadores volvieron a la Antigua Grecia en lo que se refiere a la elucidación de sus proyectos positivos propios, a pesar de sus diferencias. El punto no es estar de acuerdo con la concepción griega, sino más bien ver que es al menos *posible* construir una ética que no esté basada en conceptos posteriores como “voluntad” o “responsabilidad” que, de acuerdo a estos autores, son gran parte del problema.

ética. Una consideración de la postura a la que Foucault se opone nos permitirá profundizar nuestra comprensión de la estructura del sujeto esbozado en la primera parte, y nos ayudará a entender por qué la ética para Foucault puede tomar la forma de una *estética* de la existencia. En la última sección, consideraremos el concepto de “forma-de-vida” de Agamben, el cual se entenderá como una extensión y generalización de la postura desarrollada por Foucault. Las reflexiones de Foucault, sugeriremos, nos dan una visión más útil de la forma-de-vida que aquéllas proporcionadas por el propio Agamben.

El Autor y la Obra

Pierre Hadot critica las últimas obras “éticas” de Foucault de la siguiente manera:

En este cuidado de sí, en este trabajo de sí sobre sí, en estas prácticas de sí, yo también reconozco un aspecto esencial del modo de vida filosófico. La filosofía es un arte del vivir, un estilo de vida que compromete la existencia entera. Pero no hablaría, como Foucault, de una ‘estética de la existencia’. De acuerdo a Michel Foucault, el significado de esta expresión es que toda nuestra vida es una obra de arte que debemos alcanzar. Mas el término ‘estética’, para nosotros los modernos, tiene un significado que es completamente diferente al sentido que la palabra ‘belleza’ tenía para los antiguos.⁸

Hadot estaba muy de acuerdo con algunos aspectos del proyecto de Foucault. Como Foucault, su propia interpretación de los antiguos no fue sólo concebida como una contribución a la erudición histórica, pero fue “un intento tácito de ofrecer un modelo de vida a la humanidad contemporánea”⁹. A él le preocupaba, no obstante, el concepto de la “estetización” de la vida, que se apoyaba sobre lo que parecían ser lecturas anacrónicas de algunas ideas griegas. La ética de Foucault, temía Hadot, era simplemente “una nueva forma de dandismo”¹⁰, basada en una noción de la vida como obra de arte, entendida en el sentido moderno y estético del término¹¹.

Como bien apunta Hadot, Foucault no era un experto en los clásicos¹², de modo

8 Pierre Hadot, citado en Giorgio Agamben, seminarios sobre Michel Foucault *The Process of the Subject* y *The Problem of Subjectivity*, realizado en Saas-Fee para la European Graduate School en el verano del año 2009.

9 HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life*. Trad. inglesa por Michael Chase. Oxford, Blackwell, 1995, 208.

10 Pierre Hadot, citado en Davidson, “Ethics as Ascetics”, 132.

11 Este argumento lo han repetido muchos otros críticos. Véase THACKER, Andrew. «Foucault’s Aesthetics of Existence». En *Radical Philosophy*, vol. 63 1993, 14, donde afirma contundentemente que Foucault “confunde el sentido griego y el post-kantiano del término «estética»”. El argumento más extenso (y desde mi punto de vista también equivocado) de que Foucault está en definitiva promoviendo un dandismo baudelaireano puede ubicarse en muchas partes de la literatura crítica, incluyendo BOYLE, Brendan. «Foucault Among the Classicists, Again». En *Foucault Studies*, vol. 13, 2012, 148; URE, Michel. «Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self». En *Foucault Studies*, vol. 4, 2007, 22; O’LEARY, Timothy. *Foucault and the Art of Ethics*. London, Continuum, 2002, 2. Vintges es una de los pocos comentaristas que argumenta específicamente que Foucault rechaza el dandismo baudelaireano (véase VINTGES, Katen. «Must we Burn Foucault?», 175; pero también cf. DAVIDSON, Arnold. «Ethics as Ascetics», 134).

12 FOUCAULT, Michel. *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Volume 2*. Trad. Inglesa por Robert Hurley. Michigan, Pantheon Books, 1985, 7n.

que en principio sería normal que nos sintiéramos tentados a estar de acuerdo con su apreciación sobre este punto, dada su autoridad como especialista. Sin embargo, sería demasiado sencillo afirmar que Foucault simplemente “confunde” las perspectivas antiguas y modernas, como si no tuviera conciencia de las diferencias. De hecho, Foucault es muy cuidadoso al enfatizar lo difícil que es apartarnos de nuestra perspectiva moderna y comprender los conceptos griegos a cabalidad. Es tanto así que incluso nos advierte específicamente contra la interpretación que vemos en Hadot:

Todos estos preceptos para exaltarse a uno mismo, para dedicarse a sí mismo, para volverse sobre sí mismo, para uno mismo servirse, repican en nuestros oídos más bien como -- ¿Qué? Como una especie de desafío y rebeldía, un deseo de que se dé un cambio ético radical, una especie de dandismo moral [...] Las connotaciones y trasfondo inmediatos de todas estas expresiones nos impiden pensar en estos mandatos positivamente.¹³

Y continúa:

Una paradoja ulterior es que este precepto de “cuidarse a sí mismo” es la base para la constitución de lo que han sido, sin duda, las instancias de moralidad más austeras, estrictas y restrictivas conocidas en Occidente.¹⁴

En efecto sería extraño considerar los regímenes éticos notablemente severos que estudió Foucault como análogos a la forma de hedonismo que encontramos en las figuras modernas del “esteta” o el “dandy”. En vez de “confundir” conceptos antiguos y modernos, Foucault está totalmente consciente de lo difícil que es para nosotros entender la idea griega del “cuidado de sí” sin reducirla a una de estas figuras modernas más familiares. Como él sugiere, son aquellos que combinan inmediatamente estos conceptos éticos con un tipo de esteticismo radical quienes se muestran a sí mismos incapaces o reacios a escapar de la influencia de nuestra forma de pensar moderna.

Pero hay otra manera, quizás más fundamental, en que Hadot tergiversa a Foucault, y tiene que ver con el concepto de subjetividad. Como apunta Hadot, tratar nuestra vida como una obra de arte equivale a sugerir que hay un objeto, nuestra vida, y que debemos tener la misma relación con él al igual que la que tiene un autor o un artista con su obra. Mas, si este es el caso, entonces una lectura de Foucault debe también tomar en cuenta el cambio del estado de la relación entre el artista y su obra propuesto en su célebre ensayo “Qué es un Autor”¹⁵.

13 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981-1982*. Editado por Frédéric Gros, trad. inglesa por Graham Burchell. New York, Picador, 2005, 12-13.

14 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 12-13.

15 Se sugiere la importancia de este ensayo para la ética de Foucault en el seminario de Giorgio Agamben *The Process of the Subject*, y en RAULFF, Ulrich. «An Interview with Giorgio Agamben». En *German Law Journal*, vol. 5, nº 5 2004, 613.

Como veremos en un momento, tener en consideración la figura del autor tal y como se desarrolla en este ensayo complica seriamente la acusación de que, en sus textos éticos, Foucault está promoviendo una especie de esteticismo moderno.

La estrategia de Foucault en este texto es compleja. A diferencia de otros que proclamaron la “muerte del autor” en el mismo período, Foucault no busca eliminar el término por completo. Dejando de entender al autor en el sentido tradicional como algo trascendente a la obra, en posesión del significado absoluto y último del texto, hablará en cambio de un “autor-función”. En lugar de intentar analizar el concepto de “autor” como si fuera una categoría universal ahistórica, estudia las prácticas y los discursos en los cuales surge el término, y analiza la manera en que funciona el mismo en estos discursos. Por tanto, más que tratar a los autores como individuos de carne y hueso que además escriben textos, y más que tratar el concepto de “autor” como un simple ejemplo de un concepto metafísico que debe ser deconstruido, más bien analiza la manera en cómo funciona en realidad el término “autor” en diferentes situaciones discursivas. “Autor” significa algo muy diferente en textos matemáticos, poéticos o religiosos, y esto es algo a lo que debemos prestar atención cuando los analizamos.

Mientras otros intentaron proveer una serie de argumentos rigurosos y conceptuales en contra de la concepción tradicional del autor, Foucault siguió una estrategia más empírica. En vez de sugerir una completa crítica abstracta conceptual de la concepción tradicional, más bien apunta que ésta simplemente no capta ya lo que sucede en algunas formas de escritura contemporánea. Hay un sentido real en el que las obras de alguien como Samuel Beckett, citado por Foucault en sus párrafos del comienzo, se resisten a estas formas tradicionales de análisis. Consideren, por ejemplo, el siguiente pasaje tomado de la obra maestra de Beckett: *Worstward Ho!*:

Menos peor. De ningún modo más. Peor por falta de menos mejor.
Menos mejor. No. Cero óptimo. Mejor peor. No. No mejor peor.
Cero no mejor peor. Menos mejor peor. No. Mínimo. Mínimo mejor
peor. Mínimo nunca ser nada. Nunca a cero traído. Nunca por cero
anulado. Inanulable mínimo. Di ese peor mejor. Con minimizantes
palabras di mínimo peor mejor. Por falta de pésimo más peor. Mínimo
mejor peor inminizable.¹⁶²

¿Cómo reacciona la crítica a este tipo de escritura? No hay una riqueza joyceana de ilusiones literarias para ser dilucidadas, no hay una estructura formal compleja que resaltar, no hay una “intención” secreta sepultada bajo las palabras. El “significado” del pasaje, su impulso hacia lo menos, punto mínimo (el “inanulable mínimo”) es, en cierto sentido, correcto en la superficie del texto, y no necesita ser explicado por el crítico. Estamos tratando aquí con lo que Foucault llama “una interacción de signos organizados, no por sus contenidos de significado, sino de acuerdo a la

16 BECKETT, Samuel. «Worstward Ho!». En *The Selected Works of Samuel Beckett, vol. 4*. New York, Grove Press, 2010, 479. [Traducción propia]

naturaleza misma del significante”¹⁷, donde el interés del texto se encuentra más en el medio de la expresión misma (la proliferación de neologismos, formulaciones paradójicas, etcétera) que en cualquier “objetivo” o “intención” consciente de su producción. Dado que el texto se ocupa más del proceso significativo en sí que de un contenido determinado de significado, cualquier referencia a las “intenciones” de un autor-sujeto trascendente no es tan “incorrecta” como irrelevante, sin valor real para nuestra comprensión o apreciación del texto.

Entonces, cuando Foucault dice que deberíamos tratar nuestra vida como una obra de arte, no debemos entenderlo como si dijera que “nosotros” somos algo separado y trascendente al objeto “vida”, el cual deberíamos usar como el material para una obra de arte. Esto reintroduciría exactamente el tipo de dualismo del que Foucault intenta separarse en este ensayo. La distinción no es de dos niveles diferentes, un principio-autor trascendente opuesto a la obra de arte sustancial que produce, sino una en la que el autor y la obra se mantienen estrictamente inmanentes el uno al otro. Volviendo al concepto del “cuidado de sí”, esto significa que debemos entender los dos principios – “cuidado” y “sí” – no como dos sustancias independientes interactuando entre ellas, sino más bien como conceptos inherentemente interrelacionados, los cuales siempre operan en el mismo plano. Como Foucault lo expresa muy claramente en el desarrollo de una de sus discusiones en torno a un texto antiguo: “tú tienes que cuidarte a ti mismo; eres tú quien cuida; y luego tú cuidas algo que es lo mismo que tú mismo, [lo mismo] que el sujeto que ‘cuida’”¹⁸. El “cuidado de sí”, por lo tanto, debe ser entendido en dos sentidos posibles, conforme tanto al genitivo subjetivo como al genitivo objetivo – el sí mismo es a la vez el que hace el cuidado, y el objeto de ese mismo cuidado. Agamben emplea una útil analogía entre esta concepción difícil de subjetividad y la forma lingüística del reflexivo. Incapaz de tomar la posición del sujeto en una oración (aún cuando designa el sujeto), el reflexivo puede sólo existir en la forma de una relación. Refiriéndose a una forma arcaica del reflexivo discutido en el *Compedium grammatices linguae hebraei*, Agamben dice que Spinoza “explica el significado del verbo activo reflexivo como la expresión de una causa inmanente, es decir, de una acción cuyo agente y paciente son una y la misma persona”¹⁹. Su ejemplo, “pasearse”, significa literalmente “caminar a sí mismo”, o “constituirse a uno mismo mientras camina”, una construcción que funciona sin la relación sujeto-objeto (mientras el autor se pregunta retóricamente: “¿Quién camina qué?”). Este concepto de una “causa inmanente” nos permite entender de otra manera la noción del “cuidado de sí” de Foucault, en la cual agente y paciente, sujeto y objeto, coinciden absolutamente²⁰.

17 FOUCAULT, Michel. «What is an Author». En RABINOW, Paul (ed.). *The Foucault Reader*. Trad. inglesa José Harari. London, Penguin, 1991, 102.

18 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 53.

19 AGAMBEN, Giorgio. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Trad. inglesa por Daniel Heller-Roazen. Nueva York, Zone Books, 1999, 234.

20 Como señala de forma práctica O’Leary, la frase inglesa “care of the self” (“cuidado de sí”) es en realidad

Una Ética no Jurídica

Antes de profundizar en la forma que va a tomar la ética de Foucault, vamos a discutir brevemente aquello a lo que se *enfrenta*, y de esta manera ser capaces de apreciar completamente cuán lejos nos lleva Foucault de las formas éticas canónicas. Desde Nietzsche, muchos pensadores han intentado reconceptualizar la ética de tal manera que no tuviera que apoyarse en categorías trascendentes y ahistóricas, ahora de dudoso estatus. La concepción de Foucault es diferente a la del resto en la medida en que piensa que las conceptualizaciones modernas de la ética siguen estando determinadas por estas categorías, la primera entre ellas, la concepción de *ley*. La crítica de esta corriente es también uno de los mayores temas de la obra de Agamben, y su posición es especialmente clara en este punto:

Uno de los errores más comunes [...] es la confusión táctica de las categorías éticas y las categorías jurídicas. [...] Casi todas las categorías que usamos en los juicios morales y religiosos están de alguna manera contaminados por la ley: culpa, responsabilidad, inocencia, juicio, perdón.²¹

Foucault es menos polémico que Agamben en cuanto a este punto, pero también apoya la crítica a esta tendencia, argumentando que la conexión entre ética y ley no es una verdad eterna necesaria, sino más bien una formación histórica localizable (y relativamente reciente):

No debemos dejarnos llevar por procesos históricos posteriores de la jurisdicción progresiva de la cultura occidental, la cual [...] nos ha llevado a tomar la ley y la forma de la ley como principio general de cualquier regla en el campo de la práctica humana.²²

Foucault presenta explícitamente sus propios conceptos éticos como contraste a este modelo jurídico: “¿Podemos decir que el cuidado de sí es ahora una forma de ley ética universal? Me conocen lo suficiente para asumir que inmediatamente responderé: no”²³. Tratar la ética de Foucault como si nos dijera “debes cuidarte a ti mismo” o “debes convertir tu vida en una obra de arte bella” no capta, por tanto, el punto importante, que es que Foucault intenta concebir una ética que no asuma la forma de un imperativo.

Por supuesto, Kant sirve en cierto sentido como el paradigma de la concepción

engañoso, pues parece implicar que existe cierta sustancia, “the self” (“el yo”), sobre la cual uno realiza la acción del “care” (“cuidado”). A manera de comparación, la expresión francesa *souci de soi*, al igual que la griega *epimeleia heautou* y la latina *cura sui* no conllevan esta implicación de sustancialización, puesto que son precisamente construcciones reflexivas. Ver O’LEARY, Timothy. *Foucault and the Art of Ethics*, 119-120.

21 AGAMBEN, Giorgio. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, traducido por Daniel Heller-Roazen. Nueva York, Zone Books, 2002, 18. Véase también: “no existe un exponente más seguro del daño irreparable de cualquier experiencia ética como la confusión entre las categorías éticas y los conceptos jurídicos” (AGAMBEN, Giorgio. *Means Without End: Notes on Politics*. Trad. inglesa por Vincenzo Binetti. Minnesota, Minnesota University Press, 2000, 130).

22 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 112.

23 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 112.

“legal” de la ética, y le da su articulación más completa y consistente, pero el punto decisivo aquí es que los conceptos jurídicos impregnan casi todas las formas modernas de la ética, aún cuando no lo reconozcan²⁴. Estamos acostumbrados a oponer éticas como la de Kant, las cuales están explícitamente basadas en la forma de la ley, con doctrinas como el utilitarismo, que concibe “el bien” de una manera distinta. A pesar de las diferencias con Kant, esta postura sin embargo aún se basa en conceptos jurídicos. En el utilitarismo, “el bien” en sí mismo no se iguala a la ley, como en Kant, pero *la relación que el sujeto ético tiene con este bien* aún sigue siendo, no obstante, esencialmente legal. El sujeto se enfrenta al “bien”, que le ordena u obliga a actuar de cierta manera: incluso si todas las nociones jurídicas son removidas de la concepción del bien en sí mismo (como, por ejemplo, la noción utilitaria de felicidad, que no es un concepto jurídico), reaparecen inevitablemente cuando preguntamos sobre el mecanismo por el cual este bien afecta a los sujetos. Tanto un utilitarista como un kantiano estarían dispuestos a describir cualquier acción dada como “permisible” o “impermissible”, conforme a si se ajusta a una cierta ley (la ley de la utilidad), la cual nos dicta lo que debemos y lo que no debemos hacer. Si le preguntáramos a un utilitarista *por qué* un sujeto individual debe seguir la ética que ellos proponen, no serían capaces de evitar recurrir al paradigma de la ley en su respuesta. Por lo tanto, incluso en otras formas de la ética moderna, el bien sigue siendo concebido en el modelo de la ley, como un imperativo que debemos respetar.

Podemos entonces ver lo fuera de lugar que está cualquier crítica que reprocha a Foucault de no proveer una ética en el sentido normativo, prescriptivo:²⁵ es precisamente este sentido de la ética el que Foucault intenta superar. La idea de que esto lleva a Foucault a un tipo de relativismo, simplemente pone en entredicho la crítica contra él: la misma *idea* de relativismo aún descansa sobre la idea de que la moralidad se sustenta esencialmente sobre la ley. Suponiendo que el relativismo tiene la postura de que “no hay Ley” todavía presupone que las nociones éticas, si existieran, tendrían que tomar la *forma* de la ley, sujetas a categorías como “validez”, “permisividad”, entre otras. Foucault no está diciendo que la moralidad es “infundada”, sólo que el fundamento que tiene no es absoluto; como apunta Paul Veyne, es una “moralidad que no exige universalidad”²⁶.

La noción de Foucault de la vida como obra de arte podría ayudarnos a empezar

24 A pesar de que no estoy de acuerdo con su crítica de Foucault, por razones ya discutidas, Michel Ure señala convincentemente que el Nietzsche de la etapa intermedia es una excepción a la negligencia general de esta forma de pensar sobre la ética de la filosofía moderna (URE, Michel. «Senecan Moods», 24-25). También podríamos preguntarnos si la ética de la virtud igualmente constituye una excepción a esta tendencia general; en su interpretación de Foucault como un ético de la virtud, Levy apunta que los éticos de la virtud angloamericanos a su vez han criticado específicamente la tendencia de basar la ética en las categorías jurídicas (LEVY, Neil. «Foucault as Virtue Ethicist», 21).

25 Como aparece en el famosísimo argumento de Jürgen Habermas en “Taking Aim at the Heart of the Present: On Foucault’s Lecture on Kant’s *What is Enlightenment?*”, en Shierry Weber Nicholson (trad.), *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* (Massachusetts: MIT Press, 1994), 149-154.

26 VEYNE, Paul. «The Final Foucault and his Ethics», 2.

a escapar de esta corriente:

La idea del *bíos* como material para una obra de arte es algo que me fascina. También la idea de que la ética puede ser una estructura de existencia sólida, sin ninguna relación con lo jurídico *per se*.²⁷

Mientras que, como hemos visto, es casi imposible imaginar una ética que evite completamente el concepto de ley, nuestra concepción de la estética tiende a ser mucho más abierta. Muy pocas personas compartirían la idea de que hay un criterio estético “absoluto” independiente de las normas sociales, y aún el negar esto no suele referirse a un total relativismo subjetivista acerca de las obras de arte. Esto, permítaseme decir, se debe a la importancia continua de la filosofía de Kant en el pensamiento moderno. Mientras que para él un juicio ético tiene que ver con una ley universal, un juicio estético, aun cuando conlleva una necesidad universal (un juicio de gusto que exige consentimiento universal), lleva su universalidad desde *la estructura del juicio estético en sí mismo*, y no desde su objeto. Mientras en la ética cualquier objeto dado está “en sí mismo” determinado como bueno o malo, de acuerdo a si se determina como ley universal o no, en la estética es el *juicio*, no el objeto, el que tiene el estado “absoluto”. Por tanto, Kant nos permite evitar el relativismo, manteniendo la idea de que hay una necesidad en los juicios estéticos, sin dejar de sostener que no hay un criterio externo “absoluto” que determine lo que hace que un objeto estético sea bello.

Hemos visto, entonces, a lo que Foucault se enfrenta. ¿Pero qué forma toma su postura? ¿Si no la concibe en términos legalistas del modelo del imperativo, entonces a qué se *refiere* realmente Foucault cuando habla de “ética”? Su concepción, diríamos, es sorprendentemente modesta, y está muy bien resumida por Davidson: la ética es esa parte del sí mismo “que hace referencia a la relación de sí mismo consigo mismo”²⁸. La ética simplemente se refiere a *la reflexividad del sí mismo*, esa parte del sí mismo que se “pliega” sobre sí mismo. Deleuze enfatiza en este aspecto en su interpretación de Foucault:

[la fuerza] es inseparable en sí misma del poder de afectar a otras fuerzas (espontáneamente) y de ser afectada por otros (receptividad). Pero lo que resulta es *una relación que la fuerza tiene consigo misma, un poder para afectarse a sí misma, un afecto del sí sobre sí mismo*.²⁹

No hay un “contenido” fijo o una “esencia” en relación con el sujeto: como escribe Deleuze, no hay “sujeto” en el sentido de una “persona o identidad” sustancial en Foucault, sino sólo ‘subjetivación’ como un proceso, y el ‘sí mismo’ como relación

27 FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics: an Overview of Work in Progress». En RABINOW, Paul (ed.). *Ethics: Essential Works of Foucault 1954-1984*. London, Penguin, 2000, 260.

28 DAVIDSON, Arnold. «Ethics as Ascetics», 126.

29 DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. inglesa por Séan Hand Minnesota, University of Minnesota Press, 1988, 101.

(una relación consigo mismo)³⁰. El sujeto *sólo es* esta forma de relación circular consigo mismo, la inmanencia absoluta que vimos en la estructura lingüística del reflexivo. Foucault enfatiza este punto claramente en una observación tomada de uno de sus dossiers: “el sí mismo con el cual uno tiene la relación *no es otra cosa que la relación consigo mismo* [...] es en resumen la inmanencia, o mejor, la adecuación ontológica del sí mismo a la relación”³¹.

Esta, pues, es la razón por la que no existe contradicción entre la ética de Foucault y su trabajo sobre el poder. Las prácticas éticas reales están por supuesto saturadas de relaciones de poder; Foucault admite libremente que las prácticas de sí no son “algo inventado por el propio individuo”, sino que son “modelos que encuentra en su cultura y son propuestos, sugeridos, impuestos sobre él por su cultura, su sociedad, y su grupo social”³². Mas no es cierto, tampoco, que el sujeto está *totalmente* determinado por sus influencias externas; no en el sentido de que hay siempre un punto de libertad absoluta escondido dentro de nosotros que no puede ser sometido completamente por el poder, sino que el sí mismo, además de ser influenciado por fuerzas del afuera, se afecta también a sí. La manera como se lleva a cabo esta auto-afección podría ella misma estar completamente controlada por poderes externos, pero esto no es un problema para la teoría de Foucault, porque su concepción de la libertad no apela a algo que supuestamente esté “fuera” de esas relaciones de poder. De esas fuerzas que actúan sobre el sí mismo, algunas de ellas vienen del propio sí mismo, y son estas fuerzas las que constituyen su libertad. Si tuviéramos que dar una representación diagramática de todas estas fuerzas que actúan sobre el sí mismo, la “libertad” designaría ese subconjunto de esas fuerzas que emanan del sí mismo, “plegándose” sobre sí mismo, constituyendo y reformando la misma cosa que hace la constitución³³.

En un momento crucial en *On the Genealogy of Ethics*, justo después de que Foucault ha estado describiendo la forma general de su ética, Dreyfus y Rabinow dan cuenta perspicazmente de que, con todo su discurso sobre la “libertad”, está comenzando a aproximarse sorprendentemente a Sartre, y le preguntan en qué difieren sus ideas:

30 DELEUZE, Gilles. *Negotiations*. Trad. inglesa por Martin Joughin. New York, Columbia University Press, 1995, 92.

31 Foucault citado en GROS, Frédéric. «Course Context». En *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981-1982*. New York, Picador, 2005, 533 (cursivas mías). Tomado del dossier de Foucault “Culture of the Self”.

32 Véase FOUCAULT, Michel «The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom». En RABINOW, Paul (ed.). *Ethics: Essential Works of Foucault 1954-1984*. London, Penguin, 2000, 291.

33 Bernauer y Mahon sostienen muy bien que la “pasión por la libertad” encontrada en esta fase de la obra de Foucault “no es nueva”, aunque sí “habla con un nuevo acento” (BERNAUER, James; MAHON, Michael. «Michel Foucault’s Ethical Imagination», 151). Con la salvedad de que existen cuestiones de compatibilidad entre sus obras anteriores y posteriores, argumentan que la libertad ha sido un tema consecuente para Foucault, y refieren a la introducción muy anterior al libro de Biswanger, en donde Foucault habla de la “libertad radical” como esencia humana. Podríamos mencionar también el uso de Foucault de la idea de la “libertad absoluta” en *History of Madness*, un tema tratado extensamente en LAWLOR, Leonard. «Violence and Animality: An Investigation of Absolute Freedom in Foucault’s *History of Madness*» (Manuscrito inédito).

Creo que desde el punto de vista teórico, Sartre evita la idea del sí mismo como algo que nos es dado, pero a través de la noción moral de autenticidad, vuelve a la idea de que tenemos que ser nosotros mismos – para ser realmente nuestro verdadero yo. Creo que la única consecuencia aceptable de lo que Sartre ha dicho es la de relacionar su revelación teórica con la práctica de la creatividad – y no con la de la autenticidad.³⁴

A pesar de la distancia entre Foucault y Sartre en muchos aspectos, existen sin embargo semejanzas importantes. Foucault concede que, como él, Sartre en efecto piensa en la ética como algo que emana del propio yo, como una creación del sí mismo y no como una sustancia que ya le está “dada” con antelación. Por muy diferentes que sean sus concepciones respectivas de la libertad, ambos la conciben en términos positivos más que negativos como función de un sujeto en vez de como una falta de impedimentos externos. No obstante, desde la perspectiva de Foucault, la noción de autenticidad en Sartre parece otra categoría fija que sólo *revela* su teoría radical de la libertad, resustancializando su concepto del sí mismo³⁵. Esta crítica al concepto de autenticidad es importante para comprender la manera en que Sartre y Foucault ven la relación entre el artista y su obra:

(...) en sus análisis de Baudelaire, Flaubert, entre otros, es interesante ver que Sartre refiere el trabajo de creación a una cierta relación consigo mismo –el autor mismo- que tiene la forma de autenticidad o inautenticidad. Me gustaría decir exactamente lo contrario, no deberíamos referir la actividad creativa de alguien a un tipo de relación que tiene consigo mismo, sino que deberíamos vincular ese tipo de relación que tiene uno consigo mismo con la actividad creativa.³⁶

En vez de hablar de autenticidad y por ende referirse implícitamente a una alegada verdad sustancial “profunda” del sujeto, Foucault sugerirá que “la práctica de la creatividad” es la única “consecuencia aceptable” de la tesis de Sartre³⁷. Llamativamente, esta práctica funciona en ambas direcciones. El artista no sólo crea la obra de arte: lo más importante es, quizás, la forma en que también *la obra de arte crea al artista*³⁸. No es el caso, como en el modelo tradicional, que el artista está en una relación exterior con la obra, actuando como el elemento activo que da “forma” a una “cosa” esencialmente pasiva que, de forma eventual, se convertirá en la obra finalizada. Si hemos de pensar al artista y a la obra como inmanentes entre sí, como hemos sugerido arriba, entonces debemos pensar

34 FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics», 262.

35 En «On the Genealogy of Ethics», Foucault menciona lo que él llama el “culto californiano del yo”, y señala con mucha claridad que esto *no* es lo que él proclama, precisamente porque parece estar basado en una búsqueda del “verdadero yo”, lo cual se apoya sobre un modelo completamente diferente de su “cuidado de sí” (FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics», 271).

36 FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics», 262

37 FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics», 262; Bernauer y Mahon también sugieren que “en lugar de la noción moral de autenticidad de Sartre, Foucault propone la práctica de la creatividad” BERNAUER, James; MAHON, Michael. «Michel Foucault’s Ethical Imagination», 161).

38 Véase RAULFF, Ulrich. «An Interview with Giorgio Agamben». En *German Law Journal*, vol. 5, nº 5 2004, 615.

también la manera en que la obra puede afectar recíprocamente la identidad del artista³⁹. Más que comenzar con la idea de una identidad “auténtica” que es por ende más o menos expresada efectivamente en una obra, debemos considerar la forma en que el proceso de trabajo sobre la obra puede, sucesivamente, tener un efecto significativo en la persona que produce la obra⁴⁰.

Las conclusiones importantes que se pueden derivar de esta relación invertida a través de la cual la obra trabaja sobre el artista tanto como el artista trabaja en la obra, emergen cuando formulamos esto en los términos de la “estética de la existencia” de Foucault. En estética, como hemos visto, tratar el sí mismo como una actividad, más que como una sustancia, nos permite pensar esta relación de una manera inmanente. Pero la estética es, después de todo, sólo un tipo de praxis, un campo extremadamente limitado dentro de todo el espectro de la actividad humana posible. En la “estética de la existencia” de Foucault, sin embargo, el objeto sobre el cual el artista trabaja es la vida misma, y entonces ambos conceptos, vida y actividad artística, *coinciden absolutamente*. Las dos cosas, el artista y la obra de arte, no se pueden separar: si separaran al artista de su obra, perdería su propia identidad como artista. Si la obra se considerara aparte de su creación por el artista, se convertiría en un objeto inerte, reducido a su mera existencia material, perdiendo todo su estatus como obra de arte. Si la “obra” no es nada más que la “vida” del artista, entonces no hay nada que se excluya de esta relación: el proceso artístico se hace coextensivo con la vida misma.

Forma-de-Vida

Esta es en efecto la idea que subyace a uno de los conceptos más interesantes de Agamben, “forma-de-vida,” definida como “una vida que no puede ser separada de su forma”, o como “una vida en la cual lo que está en juego en su forma de vivir es el vivir mismo”⁴¹. El rol social de una persona, por ejemplo, a pesar de ser un aspecto central de su identidad, no es una forma-de-vida: alguien podría identificarse a sí mismo con su rol social, digamos, como un doctor, pero si consideramos su vida separada de esta forma, aún nos queda una subjetividad individual completa y rica. Un aspecto de su vida puede tomar la forma de “doctor”, pero esta forma no agota en absoluto el contenido de lo que éste “es”. En una forma-de-vida, en cambio, la vida *no puede ser concebida* separada de la forma que toma. El ejemplo más claro de Agamben es de *Flamen Diale*, un sacerdote en la Roma clásica:

39 Cf. e.g. el comentario de Foucault que dice que “un autor *se transforma a sí mismo* en el proceso de la escritura” citado en VINTGES, Katen. “Must we Burn Foucault?”, 167; también la pregunta de por qué un pintor debería pintar “si su pintura no lo transforma”, citado en O’LEARY, Timothy. *Foucault and the Art of Ethics*, 3.

40 En un ensayo muy interesante, Vintges argumenta que de Beauvoir ya, en efecto, había hecho una crítica bastante semejante de Sartre, y propone convincentemente la convergencia entre la postura foucaultiana que hemos venido examinando y el “*art de vivre*” ya propuesto por Beauvoir. A pesar de que valora en cierto sentido la postura de Foucault, también propone convincentemente el argumento de que dicha postura se centra demasiado en el sí mismo y sugiere que, de hecho, Beauvoir ofrece una descripción más elaborada de la relación del sí mismo con los otros.

41 AGAMBEN, Giorgio. *Means Without End*, 4. Véase también KISHIK, David. *The Power of Life: Agamben and the Coming Politics*. Stanford, Stanford University Press, 2012, 4.

Su vida es notable en tanto que en todo momento es indistinguible de las funciones de culto que [él] realiza [...] En consecuencia, no hay gesto o detalle de su vida, la forma en la que viste o camina, que no tenga un significado preciso y no esté atrapado en una serie de funciones y efectos estudiados meticulosamente. Como prueba de esta “asiduidad”, al *Flamen* no le es permitido quitarse completamente sus emblemas ni siquiera mientras duerme; [...] en su ropa no puede haber ni nudos ni anillos cerrados, y no puede hacer juramentos.⁴²

En este caso del *Flamen*, es imposible separar del mismo individuo las funciones que se supone debe cumplir en la vida real: la forma “*Flamen*” constituye la completitud de la vida de este individuo. Compárense esto con el caso del doctor: en este caso, puede haber una distinción bien definida entre las experiencias que pertenecen a la persona *qua* doctor, y aquéllas que no, aquéllas que pertenecen a su vida consideradas bajo otros aspectos. Por el contrario, en el caso del *Flamen*, no hay ningún evento que se pueda llevar a cabo en su vida empírica que no tenga que ver directamente con su rol de *Flamen*, pues hay una total coincidencia entre la forma que su vida toma y la vida concreta en sí. Incluso incidentes menores o accidentales tienen importancia al nivel de forma para el *Flamen*, para ser sujetos a una interpretación precisa.

Agamben da también el ejemplo del Führer en el Tercer Reich⁴³. Distinto al modelo tradicional del líder, quien funciona como una instancia individual de la forma general que se toma por el cargo, en el caso del Führer no había tal separación. Mientras que Barack Obama es un individuo viviente que subsume parte de su vida bajo la forma de “presidente”, en el Tercer Reich, las dos cosas, el individuo “Hitler” y el cargo “Führer” no podían separarse, justo como el caso del *Flamen*. Si bien Obama, como presidente, tiene también el poder para cambiar la ley, esto se emite desde su cargo, no desde su persona individual (lo cual es una razón por la que puede ser criticado por no cumplir el rol apropiado de “presidente”, que siempre excede a cualquier individuo que lo ocupa). En el caso de Hitler, su palabra *era* inmediatamente la ley, ya que se suponía que él no “representaba” la voluntad del pueblo alemán, sino que directamente lo “encarnaba”. La forma tomada por su vida – “Führer” – no podía separarse del individuo viviente que “era” esa forma – “Hitler”. Agamben proporciona una serie de ejemplos en este capítulo, incluyendo el *Muselmann*, el *homo sacer*, Wilson (el bioquímico quien, tras descubrir que tenía leucemia, llevó a cabo experimentos peligrosos sobre su propio cuerpo), y Karen Quinlan (a quien, en estado coma, la mantuvieron viva artificialmente). Lo más desconcertante de esta notoria lista de vidas es que todas ellas son ejemplos *negativos* ultra-extremos de lo que Agamben pretende que sea en última instancia un concepto *positivo* y liberador. Estos personajes no son ejemplares útiles o modelos positivos de la vida ética, lo que los hace

42 AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trad. inglesa por Daniel Heller-Roazen. Stanford, Stanford University Press, 1998, 183.

43 AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 184.

extremadamente inútiles desde el punto de vista del proyecto político positivo que Agamben intenta alcanzar⁴⁴.

No obstante, podríamos preguntarnos, ¿alguien que practica la estética de la existencia de Foucault no está también construyendo una forma-de-vida, pero esta vez en un sentido positivo? Si el artista toma toda su vida como su obra, como hemos visto, los dos ya no pueden separarse. Así como todo evento empírico en la vida del *Flamen* tuvo importancia al nivel de su forma ritual, también todo lo que pase dentro de la vida del artista tiene un efecto sobre la obra de arte de la que se ha hecho inseparable. Lo contrario funciona de la misma manera: no sólo los eventos que toman parte dentro de la vida constituyen la obra de arte en que se ha convertido, sino que la forma que el artista da a esta obra afectará de manera sucesiva la manera en que la vida misma se desenvuelve. Así como el ritual y el culto que constituyen el cargo del *Flamen* determinan la vida real del sacerdote, de la misma manera las ideas estéticas y los principios adoptados por el artista “producirán” ellas mismas la vida que son. Volviendo a la formulación de Agamben, en este caso lo que está en juego en la forma de vivir (las ideas artísticas de acuerdo con las cuales vive el artista) no es nada menos que *el vivir en sí mismo* (es decir, la existencia concreta del artista)⁴⁵.

¿No podríamos decir también que la noción de Hadot de “la filosofía como forma de vida” apunta a algo similar? La figura de Sócrates, sugeriríamos, provee uno de los ejemplos más originales de la idea de forma-de-vida⁴⁶. El nombre “Sócrates” no sólo designa un conjunto particular de argumentos: más que esto, también designa una forma particular de vivir, una que, en su caso, coincide totalmente con este conjunto de ideas filosóficas. No podemos separar lo que sabemos de su vida en sus componentes “filosóficos” y “no-filosóficos”, donde “Sócrates-el-individuo” no podría oponerse a “Sócrates-el-filósofo”. También, como el *Flamen Diale*, su propia acción ha sido sujeta a un escrutinio intenso y una constante

44 En verdad, a Agamben se le ha criticado por esto. Véase CHIESA, Lorenzo. «Giorio Agamben's Franciscan Ontology». En *Cosmos and History*, vol. 5, nº 1, 2009, 108-111; NEDOH, Boštjan. «Kafka's Land Surveyor K.: Agamben's anti-Muselmann». En *Angelaki*, vol. 16, nº 3, 2011, 149-161. En su trabajo más reciente, existe quizás más que la intención de ofrecer una visión positiva de este concepto. Véase AGAMBEN, Giorio. *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. Trad. inglesa por Adam Kotsko. Stanford, Stanford University Press, 2013. Aunque, a la larga, incluso en esta obra critica el experimento franciscano. Esto quizás se remediará en el último volumen de *Homo Sacer*, el cual “no será dedicado a una discusión histórica”, sino que tratará con el concepto de forma-de-vida en el contexto del concepto de “uso” (véase RAULFF, Ulrich. «An Interview with Giorio Agamben», 612-613).

45 El mejor ejemplo de Foucault de esto, en mi opinión, proviene de una entrevista que se le hizo casi al final de su vida, durante la traducción inglesa de su libro anterior sobre Raymond Roussel. Respondiendo una pregunta acerca de la relación entre la vida sexual del autor y su obra, dice lo siguiente: “alguien que es un escritor no sólo hace su obra en sus libros, en lo que publica, [...] su mayor obra es, al final, él mismo en el proceso de escribir sus libros. La vida privada de un individuo, su preferencia sexual, y su obra están interrelacionadas no porque su obra traduzca su vida sexual, sino porque la obra incluye a la vida toda igual que al texto. La obra es más que la obra: el sujeto que escribe es parte de la obra” (FOUCAULT, Michel. «An Interview with Michel Foucault by Charles Ruas». En *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel*. London, Continuum, 2004, 186). En este notorio pasaje podemos ver que Foucault coloca estos dos conceptos – la obra, y la vida del artista – tan estrechamente que se hace casi imposibles distinguirlos (“su mayor obra es, al final, él mismo”; “la obra incluye la vida toda”).

46 Véase en particular el ensayo de Hadot acerca de la figura de Sócrates en: HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life*, 147-178.

interpretación y examen, como lo demuestran siglos de estudios. Mas éste no es el mismo escrutinio que encontramos en cualquier figura cuya biografía nos interese: lo que distingue a Sócrates en este respecto es precisamente esta relación que tuvo con su propia vida. No era un “arquetipo”, un “ejemplo” o un “símbolo” de la forma de vida filosófica, él directamente la *era*. No comparamos su vida con una forma idílica de “modo de vida filosófico” para ver si los dos encajan, más bien, la forma coincide directamente con esta vida particular, tanto que el estudio de su vida es siempre *al mismo tiempo* un estudio de la idea abstracta⁴⁷.

A diferencia de los “malos” ejemplos ofrecidos por Agamben, estas figuras nos proporcionan modelos mucho más positivos de una forma-de-vida. El resultado de esta determinación formal total de la vida del *Flamen* era, como hemos visto, un exhaustivo conjunto de reglas “represivas” que limitaban enormemente lo que era capaz de hacer, hasta el punto de una casi total supresión de cualquier “libertad” que pudiera tener. Por otro lado, un escrutinio intenso de los detalles formales de la vida de Sócrates no tiene una función restrictiva, y más bien estimula la creación de algo nuevo. Lo que resulta de considerar su vida de esta manera no es otra regla que debe seguir, lo cual tendría el efecto de limitar sus capacidades, sino la producción de una obra, un estudio que nos revela algo del modo de vida filosófico. Como el caso del artista, el resultado de considerar su vida de esta manera no es para imponer reglas arbitrarias sobre su comportamiento, sino para abrir el espacio a nuevas formas de creación estética.

Esta figura que sugiero, la de la “forma-de-vida” que describe a su vez a la persona comprometida en una “estética de la existencia”, da lugar a un tipo muy específico de configuración conceptual. Al traer los dos términos de una oposición al punto de su total coincidencia, tal que el uno no puede ser separado del otro, Foucault y Agamben neutralizan efectivamente la distinción entre los dos conceptos. En la figura del sujeto ético que hemos estado considerando, las mayores oposiciones y distinciones que usualmente gobiernan nuestro pensamiento sobre la ética parecen no funcionar más. No podemos ya distinguir entre el ser del sujeto y su actividad, pues el sujeto *es* sólo su actividad y su actividad, lo que realmente hace, agota lo que es. No podemos ya distinguir entre el sujeto y la sustancia, porque el sujeto *es* sólo la obra de arte sustancial que moldea su vida, y esta sustancia agota lo que es para que este sujeto sea. Ya no podríamos quizás distinguir ni siquiera entre “ser” y “deber”, porque el sujeto *es* sólo lo que hace con el “deber” vacío que es su libertad, y este “deber” no exige nada específico del sujeto (recordar la crítica de Foucault a Sartre – la libertad no es libertad para entender la sustancia auténtica “verdadera” de tu ser, sino que es para comprometerse en el concepto completamente abierto de “actividad creativa”). En lugar de oponer los dos lados del binario, o incluso de

47 Podríamos decir que Sócrates es un “paradigma” para el modo de vida filosófico, en el sentido en que Agamben entiende la expresión. Véase AGAMBEN, Giorgio. «What is a Paradigm». En *The Signature of All Things: On Method*. Stanford, Stanford University Press, 2009, 9-32.

mostrar cómo son siempre inestables, constantemente contaminándose y pasando el uno sobre el otro (la preferida táctica de la deconstrucción), su estrategia es examinar esa zona extraña en la que los dos términos *ya no pueden ser separados*. Hemos visto, entonces, cómo las ideas de Foucault del “cuidado de sí” y de la “estética de la existencia” implican una concepción bastante diferente de la subjetividad. Estos nuevos conceptos, como hemos argumentado, suponen una ruptura mucho más radical con nuestras categorías éticas tradicionales de la que usualmente se asume. Como es indicado en la naturaleza enigmática de los textos de Foucault, esta es un área que sigue vastamente abierta para la reflexión, y pensamos que el trabajo de Agamben acerca del concepto de forma-de-vida es un intento de moverse en esta dirección. Su análisis va más allá de lo que está explícitamente escrito en los textos de Foucault, pero pueden, creemos, leerse de manera fructífera como una extensión de estos temas inicialmente desarrollados por Foucault. Estas figuras éticas despliegan un terreno filosófico inexplorado en el que se desquebrajan muchos de nuestros conceptos éticos más básicos. Estos textos de Foucault y Agamben comienzan la tarea de crear un nuevo conjunto de conceptos que pueden funcionar en este nuevo espacio conceptual.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trad. inglesa por Daniel Heller-Roazen. Stanford, Stanford University Press, 1998.
- AGAMBEN, Giorgio. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Trad. inglesa por Daniel Heller-Roazen. Nueva York, Zone Books, 1999.
- AGAMBEN, Giorgio. *Means Without End: Notes on Politics*. Trad. inglesa por Vincenzo Binetti. Minnesota, Minnesota University Press, 2000.
- AGAMBEN, Giorgio. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, traducido por Daniel Heller-Roazen. Nueva York, Zone Books, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. «What is a Paradigm». En *The Signature of All Things: On Method*. Stanford, Stanford University Press, 2009.
- AGAMBEN, Giorgio. *The Kingdom and the Glory*. Trad. inglesa por Lorenzo Chiesa. California, Stanford University Press, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*. Trad. inglesa por Adam Kotsko. Stanford, Stanford University Press, 2013.
- BEAULIEU, Alain. «Towards a Liberal Utopia: The Connection Between Foucault's Reporting on the Iranian Revolution and the Ethical Turn». En *Philosophy and Social Criticism*, vol. 36, nº 7 2010.
- BECKETT, Samuel. «Worstward Ho!». En *The Selected Works of Samuel Beckett*, vol. 4. New York, Grove Press, 2010.
- BERNAUER, James; MAHON, Michael. «Michel Foucault's Ethical Imagination». En GUTTING, Gary (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- BOYLE, Brendan. «Foucault Among the Classicists, Again». En *Foucault Studies*, vol. 13, 2012.
- CHIESA, Lorenzo. «Giorgio Agamben's Franciscan Ontology». En *Cosmos and History*, vol. 5, nº 1, 2009.
- COOPER, Martha; BLAIR, Carol. «Foucault's Ethics». En *Qualitative Inquiry*, vol. 8, 2002.
- DAVIDSON, Arnold. «Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought». En *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. inglesa por Séan Hand Minnesota, University of Minnesota Press, 1988.

- DELEUZE, Gilles. *Negotiations*. Trad. inglesa por Martin Joughin. New York, Columbia University Press, 1995.
- FILLION, Réal. «Freedom, Truth and Possibility in Foucault's Ethics». En *Foucault Studies*, vol. 3 2005.
- FOUCAULT, Michel. *The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Volume 2*. Trad. Inglesa por Robert Hurley. Michigan, Pantheon Books, 1985,
- FOUCAULT, Michel. «What is an Author». En RABINOW, Paul (ed.). *The Foucault Reader*. Trad. inglesa José Harari. London, Penguin, 1991.
- FOUCAULT, Michel. «On the Genealogy of Ethics: an Overview of Work in Progress». En RABINOW, Paul (ed.). *Ethics: Essential Works of Foucault 1954-1984*. London, Penguin, 2000.
- FOUCAULT, Michel «The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom». En RABINOW, Paul (ed.). *Ethics: Essential Works of Foucault 1954-1984*. London, Penguin, 2000.
- FOUCAULT, Michel. «An Interview with Michel Foucault by Charles Ruas». En *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Rousel*. London, Continuum, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981-1982*. Editado por Frédéric Gros, trad. inglesa por Graham Burchell. New York, Picador, 2005.
- FRANĚK, Jakub. «Philosophical Parrhesia as Aesthetics of Existence». En *Continental Philosophy Review*, vol. 39, 2006.
- GROS, Frédéric. «Course Context». En *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981-1982*. New York, Picador, 2005.
- GUTTING, Gary. «Ethics». En LAWLOR, Leonard; NAYLE, John (eds.). *The Foucault Lexicon*. Cambridge. Cambridge University Press, 2014.
- HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life*. Trad. inglesa por Michael Chase. Oxford, Blackwell, 1995.
- HARRER, Sebastian. «The Theme of Subjectivity in the Hermeneutics of the Subject». En *Foucault Studies*, vol. 2, 2005.
- HUFFER, Lynne. «Self». En LAWLOR, Leonard; NAYLE, John (eds.). *The Foucault Lexicon*. Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- JAY, Martin. «The Morals of Genealogy: or, is there a Poststructuralist Ethics?». En *The Cambridge Review*, 1989.

- KISHIK, David. *The Power of Life: Agamben and the Coming Politics*. Stanford, Stanford University Press, 2012.
- LAWLOR, Leonard. «Violence and Animality: An Investigation of Absolute Freedom in Foucault's *History of Madness*». Manuscrito inédito.
- LEVY, Neil. «Foucault as Virtue Ethicist». En *Foucault Studies*, vol. 1, 2004.
- MACINTYRE, Alisdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy, and Tradition*. Notre Dame, Notre Dame University Press, 1990
- NEDOH, Boštjan. «Kafka's Land Surveyor K.: Agamben's anti-Muselmann». En *Angelaki*, vol. 16, nº 3, 2011.
- O'LEARY, Timothy. *Foucault and the Art of Ethics*. London, Continuum, 2002
- RAULFE, Ulrich. «An Interview with Giorgio Agamben». En *German Law Journal*, vol. 5, nº 5 2004.
- SNOEK, Anke. «Agamben's Foucault: An Overview». En *Foucault Studies*, vol. 10, 2010.
- TAYLOR, Charles. «Foucault on Freedom and Truth». En *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- THACKER, Andrew. «Foucault's Aesthetics of Existence». En *Radical Philosophy*, vol. 63 1993,
- URE, Michel. «Senecan Moods: Foucault and Nietzsche on the Art of the Self». En *Foucault Studies*, vol. 4, 2007.
- VEYNE, Paul. «The Final Foucault and his Ethics». Trad. inglesa por Catherine Porter y Arnold Davidson, *Critical Inquiry*, vol. 20, nº 1, 1993.
- VINTGES, Katen. «'Must we Burn Foucault?' Ethics as Art of Living: Simone de Beauvoir and Michel Foucault». En *Continental Philosophy Review*, vol. 34, 2001.
- WOLIN, Richard. «Foucault's Aesthetic Decisionism». En *Telos*, vol. 67, 1986.

III

RESEÑAS

LA SOCIEDAD PUNITIVA. CURSO EN EL COLLÈGE DE FRANCE (1972-1973), MICHEL FOUCAULT. BUENOS AIRES, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, 2016.

La reciente aparición del curso de Foucault en el *Collège de France* correspondiente al ciclo lectivo 1972-73, hasta ahora inédito en español, constituye por sí mismo un gran acontecimiento para cualquier estudioso del pensador francés. *La sociedad punitiva* será una lectura obligatoria especialmente en el campo de la crítica del derecho penal, al lado del ya clásico *Vigilar y castigar* publicado en 1975, con el que guarda una continuidad evidente (aunque podrían señalarse algunos desplazamientos que más que diferencias sustanciales podrían pensarse como cambios de énfasis y de prioridades). Una línea problemática muy similar será abordada, meses después, en las conferencias en Río de Janeiro conocidas como *La verdad y las formas jurídicas*. Los artículos dedicados a la prisión que forman parte de la compilación reciente *El poder, una bestia magnífica* también son cercanos en su objeto y época de elaboración. Pero las clases se abren a la vez a una mucha más amplia variedad de interrogantes sobre distintos temas (la prisión, la delincuencia, la penalidad, el poder disciplinario, la guerra civil, los ilegalismos) y niveles de análisis (una genealogía moral de lo penitenciario, un análisis histórico del desarrollo del capitalismo en

términos de economía política, una racionalidad estratégica de las luchas por el poder). La edición y el estudio final bajo el habitual rótulo de “Situación del curso” están a cargo de Bernard E. Harcourt (como siempre en esta serie de cursos, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, aunque este último falleció antes de que este volumen estuviese terminado). Además del “Resumen del curso” escrito por Foucault unos meses después para su publicación oficial en el Anuario del Collège, el libro cuenta con un índice de nombres, de conceptos y un desglose analítico clase a clase. El aparato crítico es copioso y pertinente, facilitando una hoja de ruta para trazar distintas líneas de indagación posibles, destacando, por un lado, una constelación de textos contemporáneos, cercanos en cuanto a sus problemáticas, temas, períodos o conceptos, que Foucault lee y tiene en cuenta, en algunos casos sin que haya una mención explícita (la productividad del diálogo crítico con Edward P. Thompson, el constante contrapunto con Althusser, las afinidades con Robert Castel); por otro, una muy cuidada y erudita reposición del contexto intelectual y social de la masa de discursos que constituyen el archivo al cual Foucault recurre para sus análisis históricos. Pasemos a un somero recorrido por las líneas de articulación principales del curso. Primero, el marco de reconfiguración conceptual y metodológica en el que podríamos inscribirlo. Éste comienza con un

retorno crítico sobre problemáticas ya transitadas, destacando la estrechez de la noción de exclusión para un análisis histórico por ser demasiado amplia y no captar las diferencias singulares de las tácticas penales puestas en juego (una crítica similar se dirige a la noción de transgresión como experiencia límite en Bataille). Ambas categorías –pese a su valiosa función de cuestionamiento de lo usualmente aceptado– aluden exclusivamente a la esfera de las representaciones sociales, dejando impensado aquello que las desborda: las estrategias y tácticas específicas en que se inscriben las luchas en torno a y contra el poder. En efecto, la red conceptual prohibición–ley–represión –operante de diversas maneras en *Historia de la locura en la época clásica*, la lección inaugural en el Collège de France conocida como *El orden del discurso*, y en el curso del año anterior, *Teorías e instituciones penales*–, será objeto de revisión durante el transcurso de estas clases, y se dejará de considerar suficiente o satisfactoria para dar cuenta de la riqueza y la multiplicidad de los mecanismos y efectos de poder. Como bien señala Harcourt en su cuidadosamente elaborado y recomendable estudio, sin que explícitamente sea formulado o tematizado en estos términos, lo que aquí se puede entrever es que el pensamiento de Foucault está *en acto* pasando de una concepción negativa y represiva a una concepción positiva y productiva del poder. La idea general que atraviesa el curso es el intento de analizar las tácticas punitivas desde

el punto de vista de las relaciones de poder y los ilegalismos positivos que allí se ponen en juego (tema que será de gran importancia posteriormente en *Vigilar y castigar*). Se trata también de desbordar un análisis basado en el sentido, las representaciones, la ideología, las ideas de una época o un autor, hacia el campo estratégico de las relaciones de poder que se tejen alrededor del discurso y del saber. En el centro de la pregunta que anima y recorre por entero *La sociedad punitiva*, está el desafío de dar inteligibilidad a la generalización de la prisión como mecanismo punitivo privilegiado en la modernidad a partir de fines del siglo XVIII, toda vez que no es una consecuencia derivable arqueológicamente de las transformaciones en el conjunto de necesidades que articulan la red discursiva de la teoría y las instituciones penales. Aquí nos topamos con el punto de intersección y pasaje de una arqueología del saber a una genealogía o dinástica del poder, donde se vuelve necesario un análisis histórico de las tácticas y estrategias, tomando en consideración enfrentamientos políticos, intereses económicos, campañas de moralización.

Un elemento que hasta la edición de este curso permanecía fuertemente soslayado en el itinerario intelectual foucaultiano es el planteo de la guerra civil como matriz teórica para pensar el poder (luego, la “hipótesis bélica” proseguirá su camino exploratorio en *Defender la sociedad*, hasta que la posterior reelaboración del poder en

términos de gobierno de los otros inscriba la cuestión de la guerra en la problemática más amplia del gobierno). La guerra civil emerge aquí como categoría central para plantear la lucha por el poder, a condición de entenderla bien y no confundirla con la guerra de todos contra todos, como en Hobbes y toda la tradición contractualista, que equiparan ambas cosas y terminan reduciendo la guerra civil a un hecho radicalmente exterior a la sociedad civil y/o política que comporta *ipso facto* la interrupción del pacto social y el retorno a un estado de guerra entre individuos naturales –tomando al individuo como algo dado, un punto de partida no problemático–. Pero lo más importante del planteo de la guerra civil es, sin dudas, que ella no concierne a los individuos en cuanto tales sino siempre a grupos, a sujetos colectivos, y que dichos sujetos no pre-existen al enfrentamiento sino que surgen precisamente de él. Así, el antagonismo estratégico es la arena misma donde surgen y se reconfiguran los sujetos políticos (por eso la transgresión es vista retrospectivamente como una actividad individual que no alcanza el estatuto colectivo de una lucha política). El corolario de esta transformación en la concepción del poder recién llega en la última clase en la forma de una crítica de los esquemas teóricos que gobiernan hasta entonces su análisis, con la que entramos en el terreno ya ampliamente conocido de algunos de los rasgos centrales de la analítica foucaultiana del poder.

No hay que olvidar que la práctica teórica de Foucault en este curso está íntimamente ligada a un momento políticamente intenso de experiencia militante como miembro fundador del GIP (Grupo de Información sobre las Prisiones). En este sentido, una voluntad de pensar las luchas políticas actuales atraviesa las clases de cabo a rabo, lo que nos permite hacernos una idea bastante precisa de algunas de las afinidades y apuestas políticas radicales de Foucault en esos años: por ejemplo, el señalamiento de que lo distintivo del anarquismo es la práctica concienzuda del ilegalismo por parte de la clase obrera, más acá del parlamentarismo y la lucha sindical legal (el autonomismo italiano en plena ebullición en aquel momento hacía de ello bandera); o la afirmación del ilegalismo popular como el objetivo revolucionario mismo (con todo lo que ello conlleva en términos de pensar la política como antagonismo estratégico y dualidad de poderes).

Pasemos ahora al análisis histórico del nacimiento de la prisión y el poder punitivo. Foucault distingue cuatro regímenes de penalidad y clasifica esquemáticamente las sociedades según la preeminencia que adquiere en ellas uno u otro de esos modelos: los griegos fueron una sociedad de destierro, las sociedades germánicas emplearon la reparación, a fines de la Edad Media primó la marcación y la táctica predominante a partir de la modernidad y en nuestra actualidad, desde fines del siglo XVIII en

adelante, se caracteriza por el encierro (éste existía antes, por supuesto, pero no ejercía una función penal de castigo sino una función parapenal de resguardo para evitar la huida). La prisión se difunde masivamente y se generaliza como táctica punitiva predominante en un apretado lapso de alrededor de cincuenta años. ¿A qué se debe el privilegio casi absoluto de esta táctica desde fines del siglo XVIII? ¿Por qué la supuesta “evidencia” de la prisión como práctica penal? En la teoría del derecho criminal que aparece a fines del siglo XVIII (Beccaria, Brissot, Le Peletier de Saint-Fargeau, etc.) la infracción se desprende de cualquier tipo de ley natural o religiosa, definiéndose como lo que es castigado por la positividad de la ley, es decir, se produce un corte entre la falta y la infracción; las leyes no tienen que castigar la conducta moral, no tienen que reparar un daño infligido a un particular o al poder soberano, sino que deben velar contra aquello que perjudica a la sociedad en su conjunto. Ante todo, se trata de implementar un mecanismo de defensa y protección con el fin de evitar la posibilidad de que el crimen vuelva a tener lugar. El castigo está en función de la utilidad social y lo central de la pena es su carácter disuasorio. El criminal será entonces considerado como enemigo de la sociedad, aquel que rompe el pacto cívico y declara la guerra a todos. Surgirá, además, una definición económica del criminal como agente anti-productivo. Pero el encarcelamiento como táctica penal

predominante no deriva de la teoría ni de la práctica o las instituciones penales. Su emergencia histórica remite a un proceso que surge en el siglo XVIII en un medio religioso y moral de cuáqueros y protestantes “disidentes” que organizan espontáneamente grupos de control parapenal por abajo (Colquhoun es la principal referencia). Para estos sectores, en muchos casos protestantes, el encierro celular opera un apartamiento del mundanal ruido y una incomunicación con el mundo exterior que propicia un recogimiento del penitente. El retiro es una tecnología del yo que permite estimular la espiritualidad y ponerse en contacto con la palabra y la gracia de Dios. Estos grupos religiosos “disidentes” difunden a nivel capilar prácticas infrapenales de control y vigilancia cotidianas y permanentes que son la clave de un reforzamiento coercitivo que tiende a un recubrimiento perpetuo entre lo moral y lo penal, en un movimiento en cierto sentido inverso al de la teoría penal que buscaba disociar infracción y pena, de manera que aquí “tendríamos el primer verdadero injerto de la moral cristiana en el sistema de la justicia criminal” (p.114). El blanco de esta táctica penal que entonces se difunde y prolifera es la conducta misma de los individuos, sus maneras de vivir, los cuerpos, la sexualidad, los discursos, las relaciones inter-personales, y lo que se sanciona no es tanto la infracción a la ley sino la irregularidad y el desorden. Esta moralización del crimen y el castigo resulta indisociable de otra

faceta: la correctiva o terapéutica, pues el castigo se propone también como transformación, rectificación, salvación, reinserción social. De ahí que el problema del conocimiento del preso como tal adquiera un carácter central, y sea necesario vigilar sus transformaciones internas en el marco de su pena. Se produce una mutación y un desplazamiento de las prácticas jurídicas de indagación a las prácticas de examen: ya no se trata del hecho sino de la naturaleza y la norma. Surge en el orden del saber el abordaje del criminal como inadaptado social, la clase de los delincuentes aparece como desviación psicosociológica con una doble posibilidad de captación: a nivel psicopatológico o psiquiátrico individual, y a nivel sociológico como patología social.

Este movimiento de vigilancia local y capilar que viene de abajo entra muy rápidamente en intersección con el proceso de centralización del poder político y judicial en curso y penetra así las estructuras estatales, generando un sistema difuso de poder disciplinario que excede su localización en los aparatos de Estado pero que, no obstante, los inviste, formando un sistema total en que los distintos mecanismos se refuerzan y encuentran en otros puntos su sitio de apoyo. Cabe entonces recalcar que la función penal de encierro que la prisión opera a través del elemento penitenciario, se recorta sobre el continuo de un sistema coercitivo de vigilancia-encierro generalizado y difundido por todo el cuerpo social.

Así, lo que está en juego en esta investigación histórica no es tanto –o no es tan solo– el nacimiento de la prisión, como el de una forma de poder, el punitivo –o disciplinario, como Foucault mismo rectificará en el transcurso de las clases–, predominante a partir de la modernidad y que abarca a la sociedad en su totalidad, extendiéndose tanto dentro como fuera de las múltiples “instituciones de secuestro” que toman a cargo la vida de los individuos. Estamos ante la emergencia de la cuestión de lo disciplinario que marcará el trabajo de Foucault desde este momento hasta principios de los años ’80, y también ante el surgimiento de la problemática del panoptismo social (Bentham, Julius) como vigilancia generalizada de la sociedad entera (que será de suma importancia en el curso siguiente, *El poder psiquiátrico*, y en *Vigilar y castigar*). Ya está aquí planteado el isomorfismo del diagrama de poder disciplinario para una multiplicidad de instituciones de encierro, y el funcionamiento en red de un complejo sistema de poder con múltiples focos del cual los aparatos de Estado constituyen sólo una parte –aunque de importancia considerable. También aparece el concepto de normalización y un análisis de la producción de lo social a partir de la norma (proceso del cual las “ciencias humanas” son una pieza irreductible, y donde la criminología ocupa un rol importante en tanto permite ajustar y re-transcribir lo penal en términos médico-jurídicos y viceversa), que

luego seguirá sus desarrollos en *El poder psiquiátrico*, *Los anormales* y *Vigilar y castigar*.

Llegamos así, por último, al problema de la conexión entre disciplina y capitalismo. El ascenso de la burguesía al control del poder político y económico es indisoluble de su apropiación del encierro como tecnología de poder para sus propios fines en la organización de la sociedad industrial. Foucault destaca la función política de la prisión como maquinaria productora de delincuencia, útil en términos políticos y económicos para la clase dominante, que se provee allí de una suerte de ejército de reserva de ilegalismos que le permite controlar, gestionar o combatir otras formas de ilegalismos. La burguesía va a proceder a una recodificación de los ilegalismos populares antes tolerados, a una multiplicación de los mecanismos y organismos de control, y a una campaña de moralización de la vida obrera para defenderse ante los nuevos peligros que las transformaciones en los modos de producción, acumulación y comercialización acarrearán: no solo la tentación de la lisa y llana depredación material —al poner en adyacencia el cuerpo del proletario con las riquezas— sino también la disipación, la negación o el malgasto de la energía del propio cuerpo que debe volverse fuerza de trabajo (ausentismo, ociosidad, rechazo al trabajo, nomadismo, exceso). Para la estrategia de poder de la burguesía fue necesario forjar mediante la disciplina la fuerza de trabajo, volver al cuerpo

obrero un cuerpo productivo, fijarlo a un aparato de producción, ajustarlo al proceso de maximización de la ganancia del capital, cuadrar y capturar el tiempo de la vida de los individuos en la *forma-salario* y la *forma-prisión*, desarticular el continuo de los ilegalismos populares y constituir a la prisión en un sistema de producción exclusivo de delincuentes. Dichos objetivos no fueron exclusivos del sistema penal sino el correlato de una suerte de movimiento de penalización de todas las dimensiones de la existencia, un proceso de proliferación de una parapolicialidad difusa y cotidiana previa a cualquier instancia judicial. En definitiva, el poder disciplinario subtiende el proceso de desarrollo de las relaciones de producción capitalistas. Si bien la genealogía de la prisión y el poder punitivo aquí esbozada se despliega en contraposición crítica con algunas tesis marxistas, hay toda una dimensión del análisis histórico ligada al proceso de organización de las sociedades capitalistas que no deja de ser en buena medida una reactivación de categorías que provienen de la crítica de la economía-política marxista, en la cual la lucha de clases está muy presente (lejos, por supuesto, de cualquier lectura esencialista o escatológica). En este sentido, para aquellos estudiosos interesados en el vínculo entre Marx y Foucault, este curso resultará ineludible.

MIGUEL SAVRANSKY

**¿QUÉ HACEN LOS HOMBRES JUNTOS?
MICHEL FOUCAULT. MADRID, CINCA,
2015.**

El libro que aquí reseñamos se compone de siete textos que Michel Foucault produjo entre los años 1981 y 1984: seis entrevistas (*De la amistad como forma de vida; Entrevista con Michel Foucault; El triunfo social del placer sexual; Opción sexual, actos sexuales; Foucault: nada de transacciones y Sexo, poder y gobierno de la identidad*) y una reseña (*De las caricias masculinas como un arte*, donde analiza el libro de K. J. Dover, *Homosexualidad griega*), seleccionados de la obra *Dits et écrits*, volumen IV.

“La tendencia del problema de la homosexualidad se dirige al problema de la amistad” (p.12). En estas palabras del pensador francés encontramos el tema central de la obra. Es importante aclarar que Foucault no entiende la “homosexualidad” de modo esencialista. No hay una suerte de cualidades intrínsecas. Al contrario, la homosexualidad aquí consistiría en un “deseo por hacer”, es decir, desarrollar un modo de vida “homosexual” que radicaría en un espacio de creación de relaciones diferentes a aquellas que configuran las estructuras normativas. Como se puede observar, esta posición nos aleja del programa de emancipación sexual basado en la liberación de un deseo. No se trataría de descubrir una verdad inherente a nuestra existencia, sino de crear una forma de vida. Y Foucault veía en la homosexualidad una ocasión histórica

para ello. Creía que podríamos hacer de la opción sexual una herramienta para crear una cultura nueva que fomente relaciones amistosas hasta el momento desconocidas. En su opinión, lo que resulta socialmente inquietante de las relaciones homosexuales no es tanto el acto sexual, sino el modo de vida “homosexual”, es decir, la existencia de relaciones intensas que no mantengan ninguna semejanza con las institucionalizadas.

El filósofo nos anima a aprovechar la exclusión del orden social para dar lugar a una cultura que propicie la creación de alianzas y relaciones amorosas nuevas que resulten imprevisibles. No se trataría de incorporar las relaciones no heterosexuales dentro del sistema normativo, sino de articular nuevas formas de relación desde el espacio marginal al que históricamente ha sido relegada la homosexualidad. En *Sexo, poder y gobierno de la identidad*, Foucault nombra el libro de Lillian Faderman, *Surpassing the Love of Men. Romantic Friendship and Love Between Women from Renaissance to the Present*, para ilustrar cómo una situación de aislamiento y ausencia de poder puede ser potencialmente ventajosa. En su opinión, las mujeres que aparecen en el libro de Faderman habrían aprovechado su terrible situación de exclusión para crear un modelo específico de relación social al margen del mundo masculino. De igual modo, las relaciones homosexuales ofrecerían una ocasión para crear una cultura y una ética nueva de la que podrían beneficiarse también las

personas no homosexuales.

El pensador francés nos invita a ir más allá de las meras reivindicaciones de derechos políticos –aun reconociendo su enorme importancia– y aspirar a la creación política. Aboga por una estrategia que no consistiría en la consecución de un programa social o político, sino, al contrario, aprovechar la ausencia de programa como oportunidad para la innovación. En consecuencia, nos anima a actuar con independencia de las instituciones políticas o los partidos al uso –los cuales se han apropiado siempre de la creación política dándole forma de programa– y apostar por los movimientos sociales.

Si la homosexualidad ha sido históricamente colocada en una posición que guarda el potencial de crear nuevas formas de relación, es resultado de diferentes transformaciones sociales y políticas. Foucault mantiene que la desaparición de la amistad como relación culturalmente aceptada y la percepción social de la homosexualidad como un problema político y médico forman parte del mismo proceso. El filósofo explica que desde la Antigüedad, en un contexto en el que los ciudadanos (varones libres) disfrutaban de cierta libertad para establecer lazos intensos, la amistad fue un tipo de relación con implicaciones sociales y económicas de suma importancia. Sin embargo, a partir del siglo XVI esa forma de amistad se va disipando. En escritos de la época aparece descrita la amistad como una fuente de peligros. Como

consecuencia, cobra importancia una pregunta que con anterioridad carecía de todo interés: ¿Qué hacen los hombres juntos? Mientras que esa forma de amistad fue socialmente aceptable, las relaciones sexuales entre hombres no se concibieron como un problema.

Este proceso le hacía considerar de gran interés estudiar una historia de la amistad o de las amistades tras haber hecho lo propio con la sexualidad. Y especialmente le atraía investigar la realidad de los griegos. No veía ahí un ejemplo a imitar –Foucault manifestó su rechazo por el androcentrismo de aquella sociedad–, pero le resultaba interesante la flexibilidad del modelo de relaciones que allí se dio.

El libro que aquí reseñamos resulta de gran interés en la actualidad no solo para los estudios foucaultianos, sino también para los estudios LGTB/ Queer por las implicaciones de las reflexiones contenidas. La invitación que nos hace el pensador francés y que constituye el tema central de los textos aquí seleccionados no es otra que la de “hacer de la opción sexual el elemento operativo de un cambio existencial” (p.33). Si algo caracteriza la experiencia de una persona no heterosexual es el deseo de establecer relaciones diferentes a los modelos familiares y afectivos impuestos. Para Foucault, éste es un fantástico impulso para desarrollar nuevas formas de relación que resulten imprevisibles.

ANA VELASCO LÁZARO

LEY Y SER: DERECHO Y ONTOLOGÍA CRÍTICA EN FOUCAULT (1978-1984), MARCO DÍAZ MARSÁ. MADRID, ESCOLAR Y MAYO, 2016.

Frente a esas lecturas, habituales por lo demás, que niegan en Foucault la realidad del derecho y de una cierta ontología, la originalidad de *Ley y ser: Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)* consiste en poner en cuestión esta presuposición, que comparten tanto aquellos que objetan a los planteamientos foucaultianos esta ausencia como aquellos que la celebran. Marco Díaz Marsá nos ofrece en su libro, estructurado en dos partes bien ensambladas (la primera dedicada al derecho y la segunda a la ontología), una reproblematicación de la cuestión de la ley y del ser en Foucault, a partir de un examen exhaustivo de su producción intelectual, que presta especial atención a sus trabajos del periodo 1978-1984.

En el primer capítulo de la primera parte, titulado «Sobre la idea de derecho como límite del poder», Díaz Marsá —partiendo de una lectura atenta del curso *Naissance de la biopolitique*— presenta una distinción entre dos concepciones del «derecho», como limitación externa o interna del poder. El derecho es concebido, durante el siglo XVII y la primera mitad del XVIII, como un principio de limitación extrínseco a la soberanía, exorbitante en relación al ejercicio de una razón de Estado que, como Estado de policía y en el marco de una política interior, tiende

a ser ilimitado. El derecho, en esta época, ya no funcionará entonces —tal como sucedía en el Medievo— como un multiplicador del poder real, operando, más bien, como un sustractor del mismo. Frente a esta concepción, nos topamos, en el surgimiento del liberalismo, con una autolimitación jurídica de la práctica gubernamental. Esta limitación intrínseca, aunque codificada en términos de derecho es del *orden del hecho*, al no poner en juego ninguna instancia crítico-normativa externa y tratarse de una mera gestión de los deseos en el marco de una «república fenoménica de los intereses». En este paradigma el objetivo ya no es evitar el abuso del gobierno sino su exceso inútil, utilizando como instrumento la economía política. La bondad del gobierno ya no se relaciona con su legitimidad sino con su éxito, medido con criterios utilitaristas. Este éxito depende de que no se perturbe la naturalidad del mercado que, concebido como lugar de veridicción, tiene un estatuto ontológico y determina el ser y el valor de las cosas. En el siguiente capítulo, «¿El derecho como límite del poder en Foucault?», el autor se pregunta si es posible encontrar en el filósofo francés una noción de limitación jurídica del poder. Con el objetivo de analizar esta cuestión, examina en primer lugar el papel que juega en Foucault el problema del cuidado del límite. Este cuidado es entendido como la tarea crítica del franqueamiento posible, concretada en un ejercicio histórico-

genealógico en que emerge la contingencia de límites aparentemente necesarios, devolviéndoles a su justo lugar. No obstante, señala el autor, opera en todo ello un Límite infranqueable: la libertad finita como nuestra condición ontológica. Esa libertad, señala Díaz Marsá, encontraría en la limitación ética y jurídica del poder su garantía; sin embargo, en los textos foucaultianos de principios y mediados de los años 70 el derecho parece diluirse en la ficción y es entendido como una construcción ideológica legitimadora del poder. Y es que, en este periodo, Foucault entiende la política como *guerra continuada por otros medios*, y el derecho, al cabo, como un instrumento destinado a prologar el desequilibrio de fuerza decidido en la batalla. Como analiza el autor basándose en un detallado examen de *Il faut défendre la société*, *A verdade e as formas jurídicas* y *La volonté de savoir*, lo que mayormente interesa al filósofo francés en este periodo es el rastreo de la emergencia histórica de una práctica de resistencia armada como *contra-discurso* genealógico y anti-jurídico frente al poder establecido, una práctica en que se pondría de manifiesto que bajo la apariencia de derecho se esconde el hecho de la dominación. Con su posicionamiento, Foucault pretendería desvelar que el ocultamiento de la dominación por medio de la representación jurídico-discursiva es garantía de su eficacia y su tolerabilidad. No obstante, nos muestra el profesor

Díaz Marsá, a partir de la segunda mitad de los 70, comienza a operar otra concepción del derecho en el filósofo francés, propiciada por lo que, ya en el año 82, el pensador francés presentará explícitamente como «modificaciones», en la introducción del primer y segundo volumen de *Histoire de la sexualité*. Estas transformaciones, referidas a una nueva forma de considerar las relaciones entre el poder, la verdad y el sujeto, permitirían pensar de forma cabal una idea de resistencia y, no sólo eso, la idea de una acción política como práctica de libertad —y no sin más de liberación— que la ética y el derecho habrían de garantizar. Siguiendo a Frédéric Gros, Díaz Marsá destaca que en esta época el filósofo francés abandona paulatinamente la concepción compacta y asfixiante del sistema de poder-saber y la sustituye por el concepto de gubernamentalidad. En este contexto, aparece en la obra foucaultiana una subjetivación (distinta del *assujettissement*) justamente como práctica de la libertad y una idea de derecho como límite del poder. Estas transformaciones son apreciables en la entrevista «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», en la que Foucault afirma que para evitar que las relaciones de poder en libertad se reifiquen como estados de dominación se precisan, junto con la ética y la crítica, reglas de derecho. No obstante, Díaz Marsá encuentra la especificidad crítica de la propuesta foucaultiana principalmente en sus intervenciones

políticas. En un detallado examen de diversos pronunciamientos de actualidad («Va-t-on extrader Klaus Croissant?», «L'expérience morale et sociale des Polonais ne peut plus être effacée», «Face aux gouvernements, les droits de l'homme» y «Inutile de se soulever?»), localiza una particular concepción del derecho en Foucault. El derecho es entendido ahora como un instrumento para la lucha contra la hipertrofia neoliberal de la gubernamentalidad, conquistado en la historia por vías tortuosas, a través de la lucha y la sublevación, una realidad, «no un ideal de soñador», que no debe ser borrada. Se abre así la posibilidad de considerar en Foucault una limitación jurídica externa al poder, que tendría por principio no la economía sino los derechos humanos, comprendidos críticamente como *derechos de los gobernados*. Díaz Marsá contrapone esta noción de derecho a la noción de la ley que caracteriza a las sociedades actuales, analizadas por Foucault en el curso *Naissance de la biopolitique* o en «Le citron et la lait» (una reseña sobre el libro *Le Ghetto judiciaire* de Philippe Broucher). La lectura pormenorizada de estos textos le valdrá para denunciar la subordinación del derecho al orden socio-económico en nuestras sociedades. Frente a este papel de lo jurídico y lo institucional, relegados a la función de crear las condiciones de posibilidad de un orden social regido por el mercado de competencia, Díaz Marsá reivindica una nueva concepción del derecho, que fundamenta en la lectura de los

pronunciamientos foucaultianos. Esta noción del derecho, que trata de evitar el abuso del poder, se entenderá como real, universal y sustancial (en el sentido de Luigi Ferrajoli).

Después de su estudio de la cuestión del derecho en Foucault, Díaz Marsá examina la cuestión de la ontología. En el primer capítulo de esta segunda parte, «De la dimensión sustancial del derecho a la ontología. La vía de lo intolerable», se pregunta por las condiciones ontológicas de posibilidad del derecho, tal y como éste comparece en los textos foucaultianos de finales de los 70 y principios de los 80 examinados por el autor. Sobre esta cuestión Díaz Marsá afirma, siguiendo un planteamiento heideggeriano, que la condición ontológica de ese ente que somos nosotros mismos es impresentable e indefinible, porque no es una cosa (agota su ser en no ser nada más que articulación del ser). Pero esto no quiere decir que sea indeterminado ni enteramente flexible (no aguanta cualquier cosa) como atestigua el sentimiento de lo intolerable al que hace referencia Foucault, que de forma negativa o indirecta hace comparecer una muy peculiar constitución humana, no fundadora de antropología fundamental alguna ni de las llamadas «ciencias humanas». A juicio de Díaz Marsá, pese a que no encontramos coherentemente una teoría normativa en Foucault, en su pensamiento operaría una dimensión normativa de carácter negativo, condición de posibilidad de la crítica y fundadora

de un humanismo negativo.

En el apartado «Una normatividad no normalizadora», Díaz Marsá – en diálogo con *En busca de un nuevo arte de vivir* de Wilhelm Schmid— sostiene que Foucault no se desliga de la normatividad sino que la replantea desde una postura crítica. Para investigar esta cuestión, atiende a la distinción realizada en la tercera lección del curso *Sécurité, territoire, population*, entre normatividad, normalización disciplinaria (normación) y regulación (normalización en sentido estricto). La normalización disciplinaria busca establecer y garantizar la adaptación de los comportamientos a un modelo previo de sujeto normal, produciendo una homogeneidad cualitativa, mientras que la normalización en sentido estricto es puramente formal y deja margen para una pluralidad de comportamientos dentro de unos límites estadísticamente determinados de normalidad aceptable y controlados biopolíticamente, en la aplicación de tecnologías ambientales que producen el medio social adecuado al mercado y al principio del orden socio-económico. Sin embargo, según Foucault, lo únicamente característico de la ley es la normatividad, que no debe confundirse con la normalización que puede colonizarla. Díaz Marsá mostrará a partir de los pronunciamientos de actualidad foucaultianos, como en el filósofo francés se abre la posibilidad de definir una normatividad distinta a la que opera en las sociedades disciplinarias o

securitarias. Esa normatividad es una instancia normativa formal externa al orden económico, que garantiza la convivencia en la ciudad bajo condición de pluralidad. Por último, el autor sostiene, frente a Schmid, que el carácter no normalizador de esta normatividad no depende únicamente de los procedimientos formales de la decisión (del consenso de una mayoría) pues a su juicio los derechos humanos aparecen en Foucault como una esfera de lo indecible, ya que operan como un límite no sólo del mercado sino también del poder gubernamental.

A continuación, Díaz Marsá ofrece otra vía para dar cuenta de la ontología que implica la concepción del derecho correspondiente a la lectura foucaultiana realizada en los capítulos precedentes: la vía del examen del contrapunto neoliberal de esta ontología. A través de un minucioso examen de los cursos *Naissance de la Biopolitique* y *Sécurité, territoire, population* se afirma que esta ontología es:

- (a) una *ontología de la naturaleza*, no de la libertad, ni de la dualidad naturaleza/libertad—aun cuando el pensamiento liberal se presenta como abanderado de esta última;
- (b) una ontología, en segundo lugar, de la *univocidad*, en el sentido de que la gubernamentalidad neoliberal vehicula una interpretación de la realidad como sistema de un único régimen de sentido de ser; y
- (c) una ontología que *no deja lugar alguno a la intervención de la voluntad*

humana en el juego del mundo, y, por tanto, digámoslo así, una ontología deshumanizadora al menos en un cierto sentido del término «humanidad» (87)

Frente a esta concepción del ser, Díaz Marsá sitúa «La ontología foucaultiana, como contrafigura crítica de la ontología liberal». Partiendo de una afirmación de Foucault, en la que afirma que «lo que es no tiene que ser siempre como es» (97), Díaz Marsá va a vincular la ontología foucaultiana con la tradición crítica kantiana, específicamente con esa crítica que versa sobre la cuestión del presente, no sólo de sus condiciones de posibilidad sino también de sus condiciones de transformación. El cuidado de la verdad desde este prisma tiene como objetivo la delimitación de un campo para la intervención de la libertad en el mundo, una libertad que se sitúa de forma crítica frente a la libertad del mercado y del *homo economicus*. Según Díaz Marsá la crítica foucaultiana define un espacio para un juego, que no es el de la naturaleza consigo misma sino el de una libertad que interviene en la naturaleza. Por tanto, en la ontología de Foucault opera una dualidad naturaleza/libertad, comprendida críticamente como dualidad de sentido de ser, siendo la libertad un sentido de ser que impone la transformación en la facticidad. Por otra parte, la voluntad no se presenta como arbitraria y perturbadora (tal como aparece en el liberalismo), y más bien se reivindica la formación

de una voluntad política, por medio de la crítica que abre la experiencia del sentimiento de lo intolerable, teniendo, al mismo tiempo, en dicha experiencia su punto de *incitación* (lo que Díaz Marsá llama “el círculo de la problematización”). Esta tarea infinita de (re)problematización sacude a los hábitos y prácticas cotidianas, enfrentándose a los peligros de la banalidad, y permite el ejercicio de la libertad, al que todos están llamados. Ahondando en esta cuestión del pensar crítico el autor investiga la relación entre filosofía y política, a través del estudio de la lectura foucaultiana de Platón y Kant, concluyendo —tras un enjundioso análisis— que «la filosofía no es política, pero plantea problemas a la política que la movilizan y la vivifican» (128). Por último, Díaz Marsá retoma la cuestión de la ontología en Foucault a través del análisis de los conceptos de «ontología crítica», «ontología de la actualidad» y «ontología axial» (esta última expresión —que no encontramos en Foucault— le sirve al autor para hacer mención de la ontología articulada a partir de tres ejes: el saber, el poder y la ética). Como conclusión de su estudio, Díaz Marsá recoge y sintetiza los rasgos en los que se inscribe la ontología foucaultiana: «un único territorio: el mundo como sistema de actualidad del sujeto; un *doble régimen de sentidos de ser*: poder/libertad; *tres ejes*: saber, poder, moral.»(141). En último lugar, Díaz Marsá dedica el apéndice a la cuestión de la actualidad en Foucault, con la intención de

desactivar cierta aproximación a su pensamiento que olvida su referente marxista y desarticula su densidad crítica. Frente a estas lecturas, que presentan a un Foucault que legitima el estado actual de las cosas, Díaz Marsá llama la atención sobre las consideraciones sobre el neoliberalismo en *Naissance de la biopolitique*, que ofrecen a su juicio una determinación muy precisa de la racionalidad gubernamental de nuestro presente que posibilita una crítica que no se resuelve en mera ideología. En ese curso Foucault arremete contra las críticas, como la de Marcuse o Debord, a la masificación de la sociedad, por adolecer de un déficit analítico. Estas críticas de raigambre sombartiana, en la óptica foucaultiana, al reivindicar la diferenciación comunitaria coinciden con el objetivo de ciertas programaciones neoliberales, ya que ese ideal asociativo es el más propicio para la dinámica de una sociedad de empresa regida por el mercado de competencia, donde no se trata de homogeneizar sino de optimizar los sistemas de diferencia. Siguiendo las consecuencias del análisis foucaultiano, Díaz Marsá se opone a la propuesta contemporánea de Laval y Dardot de reivindicar una nueva subjetivación, basada en el común, contra la razón neoliberal; puesto que converge con las reivindicaciones comunitarias de ordoliberales como Röpke y desoye las advertencias de Foucault en cuanto a reducir la resistencia política a la exclusividad

de prácticas de subjetivación. Por otra parte, Díaz Marsá les presta atención a las críticas de Foucault a los discursos inflacionarios que —desde una irracional fobia al Estado— presentan nuestra sociedad como un espacio estatizado. Frente a estos análisis que consideran que el Estado está en continua expansión y fascistización, se señala que en los regímenes neoliberales actuales se da un decrecimiento del Estado, concretamente del Estado social de derecho (cfr. Lección del 7 de marzo en *Nacimiento de la biopolítica*).

Con estas últimas reflexiones acerca de la analítica de la actualidad, Díaz Marsá culmina su lectura de Foucault haciendo valer su legado crítico. Esta crítica foucaultiana del presente, que se preocupa por concretar su objeto (la sociedad neoliberal de seguridad), tiene como principio una subjetividad como práctica de la libertad y tiene la potencialidad de redefinir el derecho como un principio de limitación externo del poder económico y político.

SARA FERREIRO LAGO

NÉOLIBÉRALISME(S). UNE ARCHÉOLOGIE INTELLECTUELLE. SERGE AUDIER. PARÍS, GRASSET, 2012.

Serge Audier, profesor e investigador de la Universidad de París – Sorbonne (París IV), es un pensador que realiza un aporte de relevancia al campo de la filosofía moral y política que aún no ha sido lo suficientemente puesto en evidencia en el mundo iberoamericano (ninguno de sus libros publicados a la fecha ha sido traducido al castellano). Especializado en la tradición liberal, el área de investigación de Audier abarca un arco diverso que va desde las diferentes teorías republicanas a Tocqueville, Aron, el socialismo liberal, el Coloquio Walter Lippmann o los diferentes neoliberalismos del siglo XX.

Néolibéralisme(s) (Grasset, 2012) es un texto significativo que desarrolla en sus seiscientas treinta una páginas una verdadera arqueología (tal como reza en su subtítulo) de los neoliberalismos contemporáneos. El texto de Audier se propone un objetivo ambicioso: una detallada revisión doctrinaria e histórica estructurada en cinco secciones claramente delimitadas, a saber: 1) el pluralismo de lecturas sobre el neoliberalismo, 2) la invención del término “neoliberalismo”, 3) la expansión de la internacional liberal, 4) las tres grandes escuelas neoliberales, 5) la interna neoliberal entre neo-conservadores y libertarios. La propuesta de Audier es clara: pensar el neoliberalismo en clave arqueológica, es decir, una mirada

desprovista de todo sesgo condenatorio o laudatorio. Por ello es importante marcar lo que el autor quiere evitar: el conspiracionismo que lee al neoliberalismo como una invención del poder corporativo contra las democracias, el teleologismo histórico, el esencialismo doctrinario y la confusión habitual entre investigación histórica y militancia. Por lo tanto, Audier abre su texto marcando cuatro aproximaciones posibles a la cuestión neoliberal: la apologética, la neo-foucaultiana, la neo-bourdiesiana y la individualista. Es interesante el contrapunto entre las lecturas de Michel Foucault y Pierre Bourdieu: si en el caso de Foucault el eje estará centrado en una analítica no valorativa (ni negativa) de la gubernamentalidad neoliberal y al *homo oeconomicus* como subjetivación propia, la lectura de Bourdieu acentuará un cariz militante en contra. En este sentido, el prisma de Audier tiene un claro contacto con la aproximación foucaultiana al neoliberalismo (a la cual le dedicó otro texto remarcable: *Penser le “néolibéralisme”. Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*, 2015). Audier fija tres hitos claves en la construcción del neoliberalismo: el Coloquio Walter Lippmann en París (1938), la primera reunión de la Sociedad Mont Pèlerin en Suiza (1947) y el Coloquio de Ostende en Bélgica (1957). Acontecimientos que permitieron emerger estas ideas y la posterior consolidación de las tres grandes escuelas que le dieron forma en el siglo XX: la escuela de Friburgo

(también llamada ordoliberal), la escuela austríaca de economía y la escuela de Chicago. Si bien cada una surgía como respuesta a diferentes situaciones políticas (el nacional-socialismo, el keynesianismo, el New Deal) desde esa diversidad construyeron el material de lo que hoy se conoce como neoliberalismo. En este sentido, el detalle que Audier nos provee del Coloquio Lippmann es capital para situarnos en la discusión de los liberales del siglo XX.

Este nuevo liberalismo buscaba generar una agenda renovada que diera cuenta de los errores metodológicos y epistémicos del liberalismo clásico: su naturalismo y abstencionismo estatal. Esta ruptura que los liberales del siglo XX realizaron con el dogma manchesteriano propugnaba un liberalismo constructivo (*Konstruktive Liberalismus*) y positivo que se opusiera simultáneamente al dirigismo socialista y al *laissez faire* liberal clásico del siglo XVIII. El término “neoliberalismo” (*Neoliberalismus*) será entonces acuñado por Alexander Rüstow en 1932 como significante de un nuevo liberalismo que intervendrá en las condiciones sociales, en el marco de la competencia y en las reglas del juego económico. Audier repasa las posiciones de Louis Rougier y Wilhelm Röpke, entre otros, que instaban a generar una nueva agenda liberal que fije el modo correcto de actuar del Estado. En esta dirección, Röpke señalará causas endógenas del liberalismo clásico que llevarán a la concentración monopólica

como una herencia neo-feudal del capitalismo que debe ser corregida; esta irracionalidad del capitalismo *laissez faire* también es señalada por Mises. Por lo tanto, el neoliberalismo planteará una racionalidad de gobierno que impida la formación monopólica y oligopólica a través del máximo intervencionismo jurídico en un mercado artificial.

Los liberales del siglo XX deberán resolver también nuevos problemas producto de la cuestión social y la pobreza, lo que permitió la emergencia de la izquierda y el Estado de bienestar entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Políticas como el impuesto negativo, que garantiza un mínimo vital para todos los ciudadanos, o los vouchers educativos fueron propuestas neoliberales que apuntaban a solucionar los problemas sociales evitando en la medida de lo posible la redistribución y la burocracia estatal.

Néolibéralisme(s) es, además, un texto que procura des-homogeneizar la tradición neoliberal y mostrar su complejidad, del mismo modo en que lo planteaba Foucault en *Naissance de la biopolitique* (Curso del Collège de France, 1978-1979), es decir, evidenciar su singularidad y pluralidad teórica. Así como el ordoliberalismo alemán (Rüstow, Röpke, Eucken, Müller-Armack) desarrolla una *Vitalpolitik* desde una economía social de mercado (implantada en la Alemania Federal de posguerra por democristianos y socialdemócratas por igual), la

escuela austríaca (Mises y Hayek) construye una teoría de la acción humana y del conocimiento como proceso continuo cuya información es dispersa y parcial y que, por ende, impide toda planificación económica; por su parte, la escuela de Chicago (Friedman, Schultz, Becker) apuntala un individualismo metodológico a partir de la radicalización del análisis económico a todas las esferas de la vida, generando conceptos como “capital humano” y abriendo la puerta a políticas legalizadoras de los llamados “crímenes sin víctimas” (drogas, prostitución, pornografía, juego).

Las consecuencias de una visión radicalizada de la libertad conducen a un libertarismo moral que ocasiona el debate actual que Audier describe hacia el final del libro entre libertarios (*libertariens*) y neo-conservadores (*néo-conservateurs*); en este sentido, la revuelta de mayo del 68 se solapa con la revolución neoconservadora de Reagan. Es interesante la confluencia que señala Audier en la retórica neoliberal; el autor analiza el encuentro entre el espíritu anarco-deseante de los “soixante-huitards” de mayo con el ultra-individualismo libertario. Por un lado, neo-conservadores como Irving Kristol señalan la necesaria fortificación de los valores tradicionales y religiosos como contrapeso a la liberalización para evitar caer en un libertinismo de mercado, mientras que los libertarios desarrollarán un individualismo anti-conservador que abogará por

la legalización de los mercados del deseo, criticará el intervencionismo militar y los organismos financieros centralizados (FMI o Banco Mundial). Allí es que se dará esa coincidencia entre neoliberales libertarios y nueva izquierda.

Néolibéralisme(s) de Serge Audier es una contribución notoria de una genealogía de los diferentes neoliberalismos, su complejidad, sus efectos paradójales, su efectividad, su crisis y capacidad de reconversión. Es imperiosa su versión castellana que estimule la recepción de la obra de Audier en Iberoamérica.

LUIS DIEGO FERNÁNDEZ

OEUVRES, 2 VOLS. MICHEL FOUCAULT. PARIS, ÉDITIONS GALLIMARD, BIBLIOTHÈQUE DE LA PLÉIADE, 2015.

En la historia de las publicaciones de Michel Foucault, el año 2015 marca un momento decisivo: el de su ingreso en la prestigiosa y célebre Bibliothèque de la Pléiade. Una suerte de consagración literaria. La edición comprende dos volúmenes. El primero, de unas 1.640 páginas, reúne sus libros hasta 1966, es decir, hasta *Las palabras y las cosas*; el segundo, de 1.740 páginas, hasta los tomos segundo y tercero de la *Historia de la sexualidad*, aparecidos en 1984.

En el contexto actual de las publicaciones de los trabajos de Foucault, donde aparecen regularmente nuevos escritos de su autoría, resulta necesario aclarar que esta edición contiene sólo los libros destinados por Foucault a ser publicados. Y, para ser más precisos, no todos. Su primer libro, *Enfermedad mental y personalidad*, aparecido en 1954, y *Enfermedad mental y psicología*, de 1962, no están incluidos. Y tampoco el cuarto volumen de la *Historia de la sexualidad*, *Las confesiones de la carne*. Según los editores, este último no se encuentra “totalmente terminado” (v. I, p. LV). En efecto, si bien Foucault lo entregó a la editorial, no logró corregir las pruebas para la imprenta. Aunque a todos nos hubiese gustado tener esta obra entre nuestras manos, la opción de los editores resulta, en este caso, coherente.

Respecto del primer libro de Foucault, de 1954, y de su reedición de 1962,

en cambio, no somos de la misma opinión. A nuestro criterio, ambos deberían estar incluidos. Entre otras razones, porque, a pesar de que sea cierto que, en 1962, la obra de 1954 fue reeditada con el título de *Enfermedad mental y psicología*, como dicen los editores de la Pléiade, “con modificaciones” (v. I, p. LV) y de que el propio autor dificultó la reedición en Francia del primer texto por considerarlo superado en sus trabajos posteriores, desde un punto de vista conceptual, en cambio, podría decirse que se trata de dos obras diferentes. Al problema de la elucidación del concepto de enfermedad mental, del que se ocupa la primera parte de este trabajo (prácticamente idéntica en ambas ediciones), la respuesta de Foucault, en la segunda parte y como consecuencia de los desarrollos de *La historia de la locura en la Época clásica*, no es la misma en 1954 y en 1962.

Para la historia de la recepción, vale la pena señalar que, en lengua española, circuló desde bastante temprano (1961) una traducción de *Enfermedad mental y personalidad*. De *Enfermedad mental y psicología*, en cambio, sólo recientemente se dispone de una versión traducida (2016).

La edición Pléiade de las obras de Foucault incluye, además, una selección de textos cortos que ya se encontraban en la compilación titulada *Dits et écrits*, aparecida en 1994, que reúne también textos destinados por Foucault a la publicación (artículos, prefacios, mesas redondas, etc.). Los criterios seguidos para su inclusión en

la selección de la Pléiade han sido: “los más bellos, los más importantes y los más célebres” (v. I, p. LVI). Aunque podamos coincidir con el resultado, los criterios no dejan de ser arbitrarios. Quedan excluidos de estos dos volúmenes de la Pléiade: los cursos de Foucault en el Collège de France o en otras instituciones, las series de conferencias o seminarios que han comenzado a publicarse en francés en los últimos años y su tesis complementaria de doctorado sobre la *Antropología* de Kant.

La edición ha estado al cuidado de un equipo de especialistas bajo la dirección de Frédéric Gros y compuesto por Jean-François Bert, Philippe Chevallier, Daniel Defert, François Delaporte, Bernard Harcourt, Martin Rueff, Philippe Sabot y Michel Senellart.

Entre otros aspectos de la edición, se han verificado las fuentes citadas por Foucault en sus libros y “restituido la referencia exacta” cuando el texto de Foucault “introducía una ligera alteración de sentido”. En estos casos, se señalan las modificaciones entre corchetes. Cuando fue necesario, debido a que las diferencias eran muy relevantes, los editores introdujeron una nota. En el caso de las *errata*, las han corregido tácitamente (v. I, p. LVI).

Al final de cada volumen, el responsable de la edición de cada uno de los libros lleva a cabo una presentación de la obra en cuestión, seguida de sus notas como editor y, en algunos casos, de una selección

de bibliografía secundaria. Para realizar este trabajo, se han servido del cuantioso e invaluable “archivo Foucault”, el fondo documental actualmente repartido entre el IMEC y la Bibliothèque National de France. En este trabajo de edición, vale la pena destacar la inclusión de las contrapatas de las primeras ediciones. Además de ofrecer un texto no siempre fácilmente disponible, éstas ayudan a comprender las primeras reacciones y recepciones. Al inicio de cada uno de los volúmenes se encuentra una cronología al estilo de la que se incluye en la compilación *Dits et écrits*. Al final del segundo volumen, además, se ofrece un índice de nombres.

Resulta innecesario subrayar la calidad material de la edición de los volúmenes de la biblioteca de la Pléiade, con sus características tapas, sus hojas de papel biblia y sus lomos grabados con letras doradas. Lo mismo debemos decir del trabajo de los editores. Se trata de reconocidos especialistas que, además, han tenido acceso a fuentes privilegiadas. El trabajo llevado a cabo, aunque no sea exhaustivo, es, sin duda, de gran relevancia y utilidad. Hay un punto, sin embargo, en el que esta edición se vuelve ciertamente criticable: en la bibliografía sobre Foucault (v. II, pp. 1.657-1.666) no se incluye ninguna obra en lengua española. Basta tener una idea de la circulación de los libros de Foucault traducidos al español, de lo que se ha escrito sobre él en esta lengua y de las corrientes de pensamiento y reflexión que ha inspirado y nutrido en el

mundo hispanoparlante, para darse cuenta de que este descuido hace que esta edición no esté, lamentablemente, a la altura de la dimensión del autor y de sus libros.

EDGARDO CASTRO

IV

ANEXOS

Enlaces de interés sobre *Dorsal*

Web de la revista: <http://www.revistas.cenaltel.cl/index.php/dorsal>

Call For Papers del número 3: <http://www.congreso.iberofoucault.org/wp-content/uploads/2017/06/CFP3.pdf>

Normas para los autores/as: <http://www.congreso.iberofoucault.org/wp-content/uploads/2017/06/Normas-nuevas.pdf>

Información de la Red Iberoamericana Foucault

La red iberoamericana Foucault reúne investigadores de diversos países y tiene como objetivo difundir y promover las propuestas teóricas y los estudios que han surgido a partir de los trabajos de M. Foucault. La red nace el año 2015 en el proceso de preparación del III Congreso Internacional “La actualidad de Michel Foucault” celebrado en Madrid y coorganizado por el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y el Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza.

Toda la información acerca de cómo hacerse miembro de la Red aquí: http://iberofoucault.org/index.php?option=com_content&view=article&id=44:nuevas-incorporaciones&catid=33:red&Itemid=101

Call For papers. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, número 3: “Gobierno, hegemonía y regímenes de verdad”

En la medida que Foucault se fue acercando al análisis de nuestro presente, se enfocó en la particular manera en que las tecnologías de poder pasan desde condiciones evidentes de dominación al modelo del gobierno, es decir, una forma de conducción de las conductas que requiere la participación de la libertad de los sujetos y de la población como conjunto. Lo anterior, demanda la formación de nuevos procesos de aceptación, pero también de algo que está más allá de la mera aceptación, que requiere el consentimiento individual y generalizado. De modo que es necesario producir el consentimiento, generar los medios a través de los cuales la población y los individuos aceptan una determinada tecnología de gobierno y participan activamente de ella, se subordinan voluntariamente o integran como propios los fines y los medios que son elaborados por una determinada tecnología de gobierno. En definitiva, cómo asumen los parámetros de gobierno en cuanto marco de construcción de la propia subjetividad. Hasta cierto punto, este tema del consentimiento, su formación y la necesidad que de él tiene una tecnología, vuelve sobre el problema de la ideología, que como es sabido Foucault rehuyó en más de una ocasión, al menos en su formulación clásica. Hay varios motivos para ello, en primer lugar porque se refiere a la falsedad más que a la formación de verdad. En segundo lugar porque se determina esencialmente de manera discursiva soslayando la formación más compleja de tipo dispositivo en la que se reúnen aspectos discursivos y extradiscursivos. En tercer lugar, porque tiende a centrarse en el Estado como agente de la formación ideológica desplazando otras formas de agencia no estatales que determinan la formación general de consentimiento. Ahora bien, la postulación por parte de Foucault de una tecnología securitaria o gubernamental que desplaza, se superpone y al mismo tiempo absorbe elementos de las tecnologías anteriores, reactiva los lazos problemáticos entre gobierno y consentimiento.

Por otra parte, los últimos años han surgido nuevos desarrollos de las nociones de ideología y hegemonía, que han modificado los límites más clásicos de esta reflexión. ¿Hasta qué punto estas modificaciones reactivan los puntos de conflicto entre la teoría foucaultiana y el análisis ideológico? O por el contrario ¿es posible que estas modificaciones abran puntos de contacto que antes parecieron poco probables?

Una noción como la de régimen de verdad o régimen de veridicción, es polisémica en las propuestas foucaultianas. En algunas ocasiones ella puede ser asumida como un sinónimo de saber, de modo que un régimen de verdad es una formación discursiva concreta. En otras ocasiones un régimen de verdad puede ser algo más complejo, una grilla que no sólo permite distinguir lo verdadero y lo falso en el contexto de unos saberes específicos; sino un conjunto de elementos discursivos y extradiscursivos que permite formar ciertas verdades más allá de los límites específicos de un campo de saber. Procesos de formación de verdad que actúan de manera directa sobre la formación de consentimiento y orientan entonces la conducta. De ser así, el gobierno y

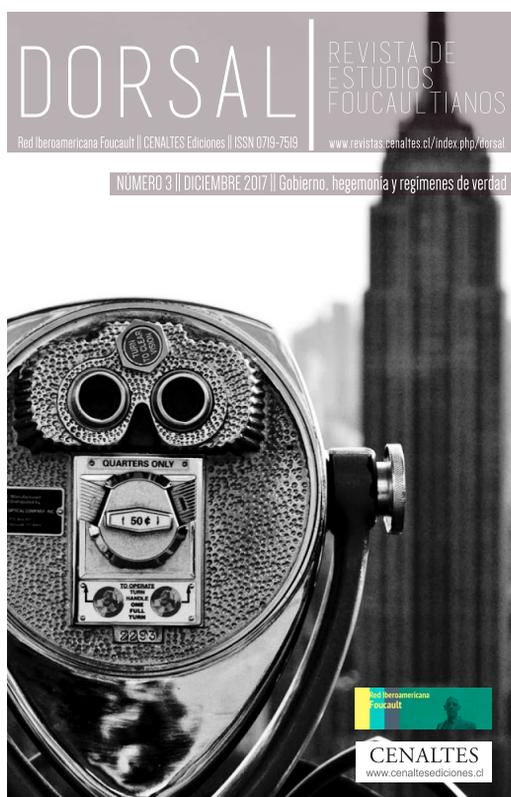
la hegemonía vuelven a relacionarse en la medida que el consentimiento, su formación, su mantención y su condición política, hace de puente entre estas dos ideas centrales del debate actual.

En el contexto de estos problemas invitamos a la comunidad investigadora a enviar (hasta el 30 de septiembre) sus artículos originales a Dorsal, para el número que aparecerá en diciembre de 2017.

Resumen de las normas de envío:

- Los originales deben ser enviados a dorsal@iberofoucault.org
- Los originales deben presentarse en formato Word o compatible.
- En documento aparte se deben indicar los datos del autor (nombre, contacto, filiación y una breve presentación).
- Fecha límite de recepción de artículos: 30 de septiembre de 2017 (incluido).

Pueden encontrar más información y las normas completas de envío de originales en: <http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>

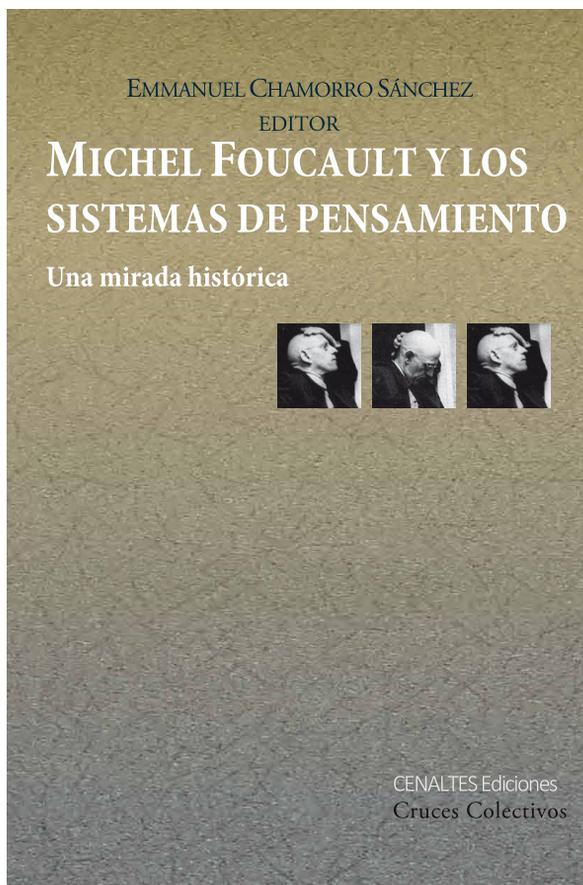


Novedades en la Red Iberoamericana Foucault

En la colección Cruces Colectivos de CENALTES se acaba de publicar la obra *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento. Una mirada histórica*. Este trabajo colectivo ha sido editado por Emmanuel Chamorro Sánchez.

El libro se puede descargar de manera gratuita en:

<http://www.cenaltседiciones.cl/index.php/ediciones/catalog/book/23>



Invitación a participar en el V Congreso Internacional *La actualidad de Michel Foucault*

El V Congreso Internacional “La Actualidad de Michel Foucault” se realizará los días 6, 7 y 8 de marzo de 2018 en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

Intervienen:

Daniele Lorenzini (Université Saint-Louis – Bruxelles, Bélgica)

Salvo Vaccaro (Università degli Studi di Palermo, Italia)

Marta Faustino (Universidade Nova de Lisboa, Portugal)

Rodrigo Castro Orellana (UCM)

Luciana Cadahia (FLACSO, Ecuador)

José Luis Villacañas Berlanga (UCM)

Pablo López (Universidad de Zaragoza, España)

Marco Díaz Marsá (UCM)

Julián Sauquillo González (Universidad Autónoma de Madrid, España)

Ignacio Castro Rey

Pablo López Álvarez (UCM)

Adán Salinas (Universidad de Playa Ancha, Chile)

Francisco Vázquez García (Universidad de Cádiz, España)

Salvador Cayuela (Universidad de Castilla La-Mancha, España)

Elvira Burgos (Universidad de Zaragoza, España)



ORGANIZA: Universidad Complutense de Madrid - Facultad de Filosofía - Departamento de Historia de la Filosofía :: GIPEL :: Red Iberoamericana Foucault.

COLABORA: Departamento de Filosofía - Universidad de Zaragoza.

En el mes de julio dispondremos de toda la información sobre el programa y la convocatoria de comunicaciones en:

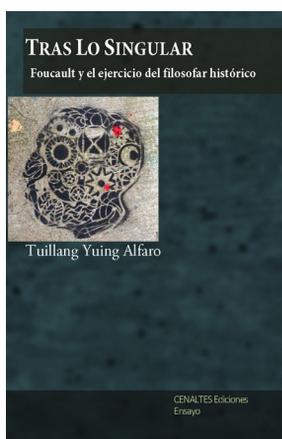
<http://iberofoucault.org>

Novedades en CENALTES

Último número de *HYBRIS, Revista de Filosofía*, publicado el 30 de noviembre.
Vol 8, N°1
<http://www.revistas.cenalt.es/index.php/hybris/issue/view/21>



Nuevo título en la colección Ensayo:
Tuillang Yuing Alfaro. *Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*, Viña del Mar, marzo, 2017. Acceso libre en: <http://www.cenalt.es/ediciones/catalog/book/22>



Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos
Número 2, junio 2017
ISSN: 0719-7519

Evaluadores/as del número 2 de *Dorsal*

Jorge Álvarez Yagüez, investigador independiente
Mauro Basaure, Universidad Andrés Bello, Chile
Josep A. Bermúdez i Roses, Universitat de València, España
Víctor Luis Berríos Guajardo, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile
Elvira Burgos, Universidad de Zaragoza, España
María Luciana Cadahia, FLACSO, Ecuador
Antonio Campillo Meseguer, Universidad de Murcia, España
Guilherme Castelo Branco, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brazil
Rodrigo Castro Orellana, Universidad Complutense de Madrid, España
Maddalena Cerrato, Texas A&M University, Estados Unidos
Ernani Chaves, Universidade Federal do Pará, Brazil
Jorge Dávila, Universidad de los Andes, Venezuela
Marco Díaz Marsá, Universidad Complutense de Madrid, España
Marta Faustino, Universidade Nova de Lisboa, Portugal
Joaquín Fortanet, Universidad de Zaragoza, España
Valentín Galván, investigador independiente, España
Álvaro García Moral, investigador independiente, España
Dónovan Hernández Castellanos, Universidad Autónoma de la Ciudad de México
José Jara García, Chile
Ester Jordana, Universidad de Barcelona, España
Patxi Lanceros, Universidad de Deusto, España
Vanessa Lemm, University of New South Wales, Australia
Pablo Lópiz Cantó, Universidad de Zaragoza, España
Cristina López, Universidad del Salvador
Óscar Martiarena, Universidad Nacional Autónoma de México
José Luis Moreno Pestaña, Universidad de Cádiz, España
Miguel Morey, Universidad de Barcelona, España
Eduardo Pellejero, Universidade Federal do Rio Grande Do Norte, Brazil
Beatriz Podestá, Universidad Nacional de San Juan, Argentina
Oscar Quejido Alonso, Universidad Complutense de Madrid, España
Antonio Rivera, Universidad Complutense de Madrid, España
Carlos Rojas Osorio, Universidad de Puerto Rico
Adán Salinas Araya, Universidad Complutense de Madrid, España
Julián Sauquillo González, Universidad Autónoma de Madrid, España
Francisco Vázquez, Universidad de Cádiz, España
José Luis Villacañas Berlanga, Universidad Complutense de Madrid, España