

DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

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

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

número 19 || diciembre 2025 || *La cuestión antropológica*



Red Iberoamericana
Foucault

CENALTES
www.cenalt.es/ediciones.cl

DORSAL | REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

La cuestión antropológica
Número 19, diciembre de 2025

DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

La cuestión antropológica
Número 19, diciembre de 2025

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

ISSN: 0719-7519

<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal/>

Red Iberoamericana Foucault

Cenaltes Ediciones EIRL

Viña del Mar, diciembre 2025

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

Editor: Emmanuel Chamorro [emmchamo@ucm.es]

Secretarios de redacción: Juan Horacio de Freitas [defreitas.jh@gmail.com] y Guillermo Carazo Diez-Aja [gcaraz01@ucm.es]

Coordinador del monográfico: Pablo Lópiz Cantó [plopiz@unizar.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 Lópiz, 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.cenaltседiciones.cl

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

Publica: Cenaltсед Ediciones EIRL [www.cenaltседiciones.cl]

Colabora: Universidad Complutense de Madrid - Dpto. de Filosofía y Sociedad [www.ucm.es/filosoc]

Diseño y maquetación: Emmanuel Chamorro

Imagen de portada: detalle de *Anatomische les van Dr. Nicolaes Pulp* de Rembrandt, 1632.

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.cenaltседiciones.cl/index.php/dorsal>

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

I Artículos

Foucault y Malebranche, de <i>La question anthropologique</i> a <i>Les mots et les choses</i> Edgardo Castro	11
La lectura foucaultiana de Nietzsche en <i>La cuestión antropológica</i> Víctor Berríos Guajardo	35
La inversión nietzscheana del platonismo según <i>La cuestión antropológica</i> Antonio Castilla Cerezo	61
El apunte foucaultiano sobre Kant en <i>La question anthropologique</i>: materiales para una interpretación ontológica de la “revolución copernicana” Marco Antonio Díaz Marsá.....	85
Más allá del pensamiento antropológico: el giro ontológico-trágico del joven Foucault Ester Jordana Lluh.....	127

II Reseñas

Reseña de: <i>Devenir Foucault. Cursos y trabajos, 1953-1969</i> Benjamín Marín Meneses.....	156
Reseña de: El discurso filosófico Juan Serrano Medina.....	158

III Dossier: «40 anos de *A hermenêutica do sujeito*»

Editorial Tereza C. Calomeni.....	167
<i>A hermenêutica do sujeito</i> em reverberações da amizade: questões para as políticas da inimizade contemporâneas Alexandre Filordi de Carvalho.....	169
O que Descartes tem a dizer sobre Foucault? As figuras do cartesianismo em <i>História da loucura</i> e em <i>A hermenêutica do sujeito</i> André Constantino Yazbek.....	183
Foucault, a genealogia das técnicas de decifração do si e do sujeito moderno em <i>A hermenêutica do sujeito</i> Celso Kraemer	205
El sujeto de la espiritualidad en la filosofía de Michel Foucault Cesar Candiotto.....	227
Desejo da verdade e verdade do desejo: a dissidência socrática Claudio Medeiros	243
Da memória à meditação: Santo Agostinho em <i>A hermenêutica do sujeito</i> Ernani Chaves.....	253
Comentários sobre espiritualidade e educação a partir d’<i>A hermenêutica do sujeito</i> Haroldo de Resende.....	265
O cuidado de si e o paradigma da lei Márcio Alves da Fonseca	275

Em busca da subjetividade ética: aportes teóricos da filosofia de Michel Foucault aos feminismos contemporâneos

Margareth Rago287

Ascese e práticas da liberdade

Oswaldo Giacoia Junior301

Foucault, mestre

Salma Tannus Muchail315

IV Anexos

Enlaces de interés sobre *Dorsal*331

Información de la Red Iberoamericana Foucault.....331

Call For Papers nº 20 de *Dorsal*.....332

I

ARTÍCULOS

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos

Número 19, diciembre 2025, 11-34

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.18067396

[<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>]

Foucault y Malebranche, de *La question anthropologique* a *Les mots et les choses*

Foucault and Malebranche: from La question anthropologique to Les mots et les choses

Edgardo Castro

Universidad de Buenos Aires (UBA) – CONICET, Argentina
edgardomanuelcastro@gmail.com

Resumen: El presente trabajo se ocupa de la presencia de Malebranche en el joven Foucault, en particular, a propósito de la noción de Mundo en la interpretación de la Época clásica que nos presenta el curso de 1954-1955, *La cuestión antropológica*. Se ocupa también de esbozar los temas de esa posible tesis secundaria de doctorado sobre Malebranche como psicólogo que Foucault se imaginaba por esta misma época. Posteriormente, aborda las razones del abandono de Malebranche, una década más tarde, cuando la problemática del Mundo sea reemplazada por la de la episteme.

Palabras clave: época clásica; mundo; episteme; imaginación; hombre.

Abstract: This paper is concerned with the presence of Malebranche in the young Foucault, in particular with the notion of the World in the interpretation of the Classical Epoch presented in the 1954-1955 course, *The Anthropological Question*. He also outlines the themes of the possible secondary doctoral thesis on Malebranche as a psychologist that Foucault imagined around the same time. Subsequently, he discusses the reasons for the abandonment of Malebranche, a decade later when the problematic of the World was replaced by that of the episteme.

Keywords: Age of Reason; World; Episteme; Imagination; Man.

Fecha de recepción: 10/06/2025. Fecha de aceptación: 03/12/2025.

Doctor en Filosofía (Universidad de Friburgo), profesor de la cátedra Filosofía (Universidad de Buenos Aires) y Historia de la filosofía contemporánea (Universidad de San Martín), en Argentina, y Investigador Principal del CONICET. Sus libros y artículos se ocupan de la filosofía francesa e italiana contemporánea. Dirige, además, la Serie Fragmento Foucaultianos en Siglo XXI Editores, que publica en lengua castellana los inéditos de Michel Foucault.

1. Introducción

A partir del año 2018, con la serie Cursos y trabajos anteriores al Collège de France, ha comenzado a publicarse una parte de los inéditos de Michel Foucault conservados actualmente en la Bibliothèque Nationale de France. Algunos de los volúmenes ya aparecidos, como *Phénoménologie et psychologie* y *Le discours philosophique*, se aproximan al estilo de los libros publicados por Foucault en vida. La exposición se despliega en capítulos cuyos párrafos presentan mayormente un desarrollo compacto. Otros volúmenes, entre los que se encuentra *La question anthropologique* (en adelante *LQA*) y *La sexualité et Le discours de la sexualité*, son diferentes. Estos no tienen el estilo de un libro o de un ensayo, pero tampoco el de sus cursos; pues, aunque aparezcan así caracterizados por sus editores, no lo son. El registro oral, característico del género, está completamente ausente. Estos volúmenes carecen, entonces, tanto de la compacidad de los libros como de la fluidez de los cursos. Son, más bien, notas preparatorias, apuntes de los que se sirvió o hubiese podido servirse Foucault para sus clases. Estas notas o apuntes no son, sin embargo, un puro material bruto y disperso. Se sitúan en un lugar intermedio entre las fichas de lectura que Foucault elaboraba, conservadas en los Fonds Foucault, y la exposición acabada de la que no disponemos. Situadas en ese lugar o siendo ellas mismas ese lugar, estas notas o apuntes nos revelan un Foucault *in fieri*. Nos lo muestran trabajando en su laboratorio, en el momento mismo de sus experimentos conceptuales.

Definiría ese lugar intermedio entre las fichas de lectura y la exposición acabada como el de *la lectura de las lecturas*, es decir, la lectura que Foucault hace de sus lecturas: las selecciona, las ordena y, sobre todo, las interpreta.

En las “Reglas para el establecimiento del texto”, Arianna Sforzini describe el modo en que este lugar intermedio ha llegado hasta nosotros, en este caso, con la publicación de *LQA*, *en estos términos*:

“estilo más lacónico, referencias alusivas a fichas de lectura, numerosas citas con pocas referencias, mayor interlineado para estructurar y jerarquizar el texto, ausencia de notas a pie de página, [...] forma lapidaria, concisa, a veces elíptica”.¹

De ese lugar intermedio constituido por *LQA*, con los desafíos que las mencionadas características nos plantean, nos interesa la figura de Nicolas Malebranche, cuyo protagonismo en relación con la interpretación foucaultiana de la denominada Época clásica será luego dejado de lado por nuestro autor. Explorar el lugar que ocupa en este trabajo de mediados de la década de 1950 y las razones de su posterior abandono diez años más tarde son nuestros principales objetivos.

¹ FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*. Seuil-Gallimard-EHHSS, París, 2022, 9.

2. Malebranche en Foucault

El interés de Michel Foucault por el filósofo oratoriano se remonta a los proyectos doctorales que se imaginaba de joven, antes de su partida hacia Uppsala en el otoño boreal de 1955. El primero de estos proyectos se remonta a su época como becario de la Fondation Thiers, en la que permanecerá durante algunos pocos meses entre 1951 y 1952. Según cuanto Foucault le comunica al helenista Paul Mazon, director de la Fondation Thiers, su intención era trabajar, por un lado, sobre el problema de las ciencias humanas en los poscartesianos, abordando la evolución del cartesianismo bajo las influencias extranjeras, holandesas e italianas, en Nicolas Malebranche y Pierre Bayle, y, por otro, sobre la noción de cultura en la psicología contemporánea.² Por esta época, según Eribon, la tesis principal de doctorado del joven Foucault hubiese abordado el segundo de los temas comunicados a Mazon. En cuanto a la tesis complementaria, Eribon y Sabot coinciden en que se hubiese desarrollado bajo la dirección de Henri Gouhier y ocupado de Malebranche como psicólogo.³

Un segundo proyecto doctoral emerge en el momento de su desplazamiento a la Universidad de Lille. En esta ocasión, Foucault le expresa a Raymond Polin, profesor de Lille, su intención de escribir una tesis sobre la filosofía de la psicología.⁴ La tesis secundaria se hubiese titulado, ahora, *Psiquiatría y análisis existencial* y hubiese estado dedicada a Ludwig Binswanger⁵ La tercera propuesta de temas doctorales de investigación la conocemos por un *curriculum vitae* enviado a Georges Dumézil. Esta vez, su tesis principal de doctorado hubiese sido sobre la noción de Mundo en la fenomenología y su importancia para las ciencias humanas, y el tema de su tesis secundaria, la psico-física de la señal y la interpretación estadística de la percepción.⁶

En resumen, por esta época, la primera mitad de la década de 1950, el interés foucaultiano por Malebranche aparece entrelazado con la fenomenología, la historia de las ciencias humanas, la historia del cartesianismo y la psicología.

Pasando de los proyectos al estado actual de sus publicaciones, el nombre de Malebranche se encuentra en ellos 107 veces, 37 de las cuales provienen de Foucault y 70, de los editores o de algún eventual interlocutor.⁷ Se trata de

2 ERIBON, D. *Michel Foucault (1926-1984)*. Flammarion, París. 1989, 58.

3 ERIBON, D. *Michel Foucault et ses contemporains*. Fayard, París. 1994, 106. FOUCAULT, M. *Phénoménologie et psychologie*. EHESS-Gallimard-Seuil-EHESS, París. 2021, 367, nota 7. BASSO, E. *The Young Foucault. The Lille Manuscripts on Psychopathology, Phenomenology, and Anthropology, 1952-1955*. Columbia University Press, New York. 2022, 20.

4 ERIBON, D. *Michel Foucault et ses contemporains*, 106.

5 FOUCAULT, M. *Binswanger et l'analyse existentielle*. EHESS-Gallimard-Seuil-EHESS, París. 2021, 181. FOUCAULT, M. *Phénoménologie et psychologie*, 367, nota 7.

6 ERIBON, D. *Michel Foucault et ses contemporains*, 112.

7 Cronológicamente las referencias precisas son las siguientes (la "f", la "e" y la "o" al final del número de página indica que se trata, respectivamente, de una referencia propia de Foucault, de los editores u otros. *La constitution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*: 41e; *Binswanger et l'analyse existentielle*:

menciones en las que el nombre de Malebranche aparece junto a otros autores de los siglos XVII y XVIII (Descartes, Spinoza, Leibniz) o en las que Foucault recurre a Malebranche a propósito de un determinado tema en particular, para el que el pensamiento del oratoriano le resulta específicamente relevante (la imaginación, los juicios naturales, el sentimiento interior, la caída, el pecado, la gracia).⁸ El mayor número de referencias a Malebranche lo encontramos en *LQA* (40 en total), en el marco de la interpretación que aquí se nos ofrece de la Época clásica, de la que nos ocuparemos seguidamente.

3. Una historia del mundo

LQA se divide en tres partes. La primera parte, luego de algunas páginas iniciales a modo de introducción, está organizada a su vez en tres secciones (A, B y C). La primera de estas secciones (la sección A), titulada “La antropología y la filosofía clásica”, dedicada a la filosofía de los siglos XVII y XVIII, se subdivide a su vez en tres subsecciones en las que Foucault se desplaza de la física aristotélica a la moderna (subsección I); de las leyes cartesianas del movimiento a la problemática de la imaginación en la Época clásica, especialmente en Malebranche (subsección II); y, finalmente, de la problemática de la imaginación a la figura de Adán antes de la caída y después de la historia. La sección A de la primera parte de *LQA* culmina con la exposición de las razones por las cuales una antropología era imposible en la Época clásica.

Por supuesto, no se trata de que los filósofos de entonces no hayan escrito tratados acerca del hombre. Basta mencionar el célebre *De homine* de Descartes, cuya lectura, que no podía interrumpir aunque le produjera taquicardia, convirtió a la filosofía a Nicolás Malebranche en 1664. Si no había una antropología en la Época clásica, es porque el logos de todos esos tratados no era el del hombre. El lenguaje de esos tratados clásicos hablaba de lo humano y le hablaban al hombre; pero no era él quien hablaba. El hombre y la verdad que estos tratados exponían no se encontraban al mismo nivel, “à plain-pied”, según una expresión de la que Foucault se sirve en varias ocasiones. En otros términos, había una verdad para el hombre y también acerca de él; pero no una verdad del hombre. La imposibilidad clásica de una antropología es, como veremos, la imposibilidad de un logos propiamente humano, de una verdad que provenga de él y de ningún otro lado.

185e, 213e; *Phénoméologie et psychologie*: 32e, 40-42f, 80-81e, 102f, 200f, 211e, 214f, 239e, 248f, 260e, 367e, 391e, 422e. *La question anthropologique*: 15e, 28f, 34f, 35f, 39f, 42-43f, 48f, 75-77e, 231-232e, 237-240e, 244e, 268e, 272-273e, 287e, 289e. “Introduction” a *Le rêve et l'existence* (en *Dits et écrits I*): 83f. Nietzsche: 234f, 399e. *Histoire de la folie à l'âge classique*: 231f, 290f, 294f, 311f. *Naissance de la clinique*: IXf. “Débat sur le roman” (en *Dits et écrits I*): 347-348o. *Archéologie des sciences humaines*: 29e, 41f. *Les mots et les choses*: 73-74f, 80f, 84f, 133f, 139f. *Le discours philosophique*: 39e, 73f, 134f, 163e, 304e. “Qui êtes-vous, professeur Foucault?” (en *Dits et écrits I*): 611f. *Qu'est-ce que la critique?*: 67o. *Naissance de la biopolitique*: 282f, 293e, 348e.

8 A estos temas que dominan las referencias a Malebranche, se le suma el de la última referencia, cronológicamente hablando. En este caso, el Dios de Malebranche aparece en relación con la mano invisible de Adam Smith en *Naissance de la biopolitique* (282).

Foucault despliega la historia de esta imposibilidad como una historia del mundo. Ya mencionamos su interés por la noción de mundo en la fenomenología; de hecho, proyectaba dedicarle una tesis principal de doctorado. El mundo, en efecto, es un tema recurrente en los escritos husserlianos a partir de *Ideen*; sobre todo en *Ideen II* y los inéditos de esta época a los que Foucault alude, precisamente, en las páginas introductorias de esta primera parte de *LQA*.⁹ Husserl retomará este tema en *Krisis*. La publicación en alemán de estos escritos, vale la pena señalarlo, se remonta a poco antes de la composición de *LQA*. *Ideen II* aparece en 1952 y *Krisis*, en 1954 (aunque algunas partes habían sido publicadas con anterioridad). Sin dudas, Foucault ha sido conducido hacia la noción de mundo y su problemática por estos trabajos de Husserl, según las modalidades particulares en que los escritos de Husserl y, sobre todo, los inéditos del filósofo moravo circularon entre los filósofos franceses de la mano de Merleau-Ponty y por la interpretación de E. Fink.¹⁰ Más allá de la importancia que tuvo para Foucault la lectura de Husserl, cuya problematización del mundo ha inspirado y animado las páginas de *LQA*; sin embargo, en la sección que aquí nos ocupa, la primera de la primera parte, el término “mundo” adquiere sucesivos sentidos, no necesariamente fenomenológicos, que marcan el ritmo de los desarrollos foucaultianos. Podemos distinguir al menos cuatro: el mundo como la totalidad efectiva de los cuerpos (Aristóteles); el mundo como el error que nos conduce la verdad (Descartes); el mundo como revelación de las voluntades particulares con las que Dios asiste al hombre (Malebranche) y el mundo como expresión del logos divino antes y después del exilio de la historia (Malebranche y Leibniz, respectivamente). De estas diferentes declinaciones del mundo nos ocuparemos seguidamente.

Por las características específicas de *LQA*, que su editora ha descrito en los términos antes referidos; la exposición de Foucault requiere más de una paráfrasis que de una traducción. Aunque parcial y sucinta, esta es la tarea que nos proponemos llevar a cabo.

4. De Aristóteles a Leibniz

En cuanto concierne a la física aristotélica, con la que se inicia la exposición de Foucault en esta primera sección de la primera parte, la atención está puesta en las nociones de lugar y de movimiento. Para abordarlas, Foucault se sirve del primer volumen del monumental *Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* de Pierre Duhem. Retoma sus desarrollos, sus líneas de argumentación e incluso las referencias textuales; pero, como veremos, también se distancia.

⁹ FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 17, nota 24.

¹⁰ Cf., por ejemplo, VAN BREDA, Hermann, “Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 67, número 4, 1962, 410-430.

En las páginas consagradas a la noción de lugar en la física de Aristóteles en la obra de Duhem,¹¹ se parte de las dos definiciones que encontramos al inicio del libro IV de la *Física*, es decir, el lugar entendido como la parte inmediatamente contigua a un cuerpo (el agua del río que la rodea la nave) y el lugar entendido como aquello inmóvil que contiene un cuerpo (las riberas y el lecho del río en el que se encuentran el agua que fluye y la nave que flota en ella). Según Duhem, Aristóteles pasa de la primera a la segunda; porque, excepto que adopte una posición cartesiana y se entienda el lugar a partir del movimiento relativo de las partes (Foucault retoma esta observación de Duhem);¹² el lugar tiene que ser esencialmente inmóvil. La inmovilidad se vuelve, por ello, “una de las características primeras que Aristóteles atribuye al lugar”,¹³ afirma Duhem y sintetiza: “el lugar es el término fijo que permite juzgar del reposo de un cuerpo y de su movimiento”.¹⁴ El movimiento se subordina conceptualmente, entonces, a la inmovilidad del lugar.

En la cosmología aristotélica, surge de este modo la necesidad de establecer cuáles son esos puntos fijos que hacen que el cosmos sea el lugar de todos los cuerpos. Para Aristóteles, como sabemos, esos términos inmóviles son, por un lado, el centro del mundo y, por otro, la superficie interior de la última de las esferas celestes, la octava. Hacia el primero tiende el movimiento natural rectilíneo de los cuerpos sublunares pesados; hacia el segundo, el de los cuerpos sublunares ligeros.

Ahora bien, la octava esfera celeste, por un lado, tiene que ser fija, para poder ser el lugar de los cuerpos del cosmos; pero, por otro, puesto que es un cuerpo, tiene que ser ontológicamente móvil (aunque Aristóteles no emplea el término “ontología”, del que no disponía). Y así nos lo enseña, en efecto, la astronomía de la época. La solución aristotélica consiste en dotarla de un movimiento circular y eterno, de modo que, como totalidad es inmóvil; pero sus partes se mueven. Este movimiento circular de la esfera celeste, que el primer motor ha puesto en movimiento, lo conducirá a Aristóteles a sostener la inmovilidad de la tierra como centro del cosmos, en torno al cual gira la esfera celeste.

Hasta aquí las líneas generales de la exposición de Duhem que Foucault, como ya señalamos, retoma, incluso en sus referencias textuales a Aristóteles, a Simplicio o al propio Descartes. Pero, como también señalamos, se distancia y hasta se opone. Tres de estos que podríamos denominar *puntos de difracción*, más que de ruptura, nos interesan aquí. Pasamos, así, de las lecturas de Foucault a su lectura de estas lecturas.

El primer punto de difracción concierne a la direccionalidad del análisis. La exposición de Duhem se estructura, en gran medida, a partir de la tensión entre las mencionadas dos definiciones del movimiento, las que hacen que, según Duhem, no

11 DUHEM, P. *Le système du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Librairie Scientifique A. Hermann et fils, Paris. 1913, 198-205.

12 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 19

13 DUHEM, P. *Le système du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 199.

14 DUHEM, P. *Le système du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 200.

podamos esperar un “desarrollo lógico riguroso”¹⁵ en la argumentación aristotélica y que su “teoría se quiebre en dos partes incompatibles”.¹⁶ Duhem, además, se detiene en el movimiento circular de la última esfera, en el que confluyen esas dos definiciones del movimiento, para encaminarse hacia la problemática del centro del mundo. La exposición de Foucault deja de lado estas inconsistencias o incompatibilidades de la teoría aristotélica y, si bien la cuestión del centro del mundo no está ausente, se focaliza en la primacía del movimiento circular respecto del movimiento rectilíneo. Pues, en pocas palabras, en la cosmología aristotélica, no habría movimiento natural rectilíneo sin el movimiento circular de la última esfera que permite establecer el centro del mundo y, de este modo, el lugar de los cuerpos.

El segundo punto de difracción concierne al registro terminológico y conceptual con los que Foucault retoma las consideraciones de Pierre Duhem. El registro cosmológico de este último es acompañado por una lectura ontológica. Foucault se sirve, por ejemplo, de la expresión “sentido de ser”, “*sens d'être*”, que traduce el alemán *Seinssinn*. Una expresión recurrente en el vocabulario fenomenológico, que es utilizada para hablar no del ser sin más; sino del ser tal como nos es dado o, si queremos utilizar la *koine* fenomenológica, para hablar del ser como constituido, como mundo.

En este registro ontológico, nos encontramos con una de esas formulaciones que la editora de este escrito caracteriza como lacónicas, lapidarias e incluso, al menos parcialmente, elípticas: “la no-inercia cosmológica del ser”. Se trata, precisamente, de una reformulación ontológica de la primacía del movimiento circular y eterno de la octava esfera celeste. Pues, afirma Foucault, “hay un movimiento que tendrá un privilegio absoluto, el movimiento circular [...]”.¹⁷ Contra los principios de la inercia, la octava esfera no tiende ni a mantenerse en reposo ni a seguir un movimiento rectilíneo uniforme; de ello depende su eternidad y también la no eternidad de los movimientos rectilíneos.

Respecto de este movimiento rectilíneo de los cuerpos sublunares, sometidos, entonces, a la generación y a la corrupción, para Foucault, en el registro ontológico de su lectura, no es un movimiento “en el ser mismo” del cosmos; sino un movimiento “del no ser al ser” como “realización del sentido del ser en el todo del ser”,¹⁸ es decir, como realización de su propio *eidós*, su tendencia hacia su lugar natural en el cosmos.

El tercer punto de difracción entre la argumentación de Duhem y de Foucault concierne a la interpretación general de la física aristotélica. Foucault mismo nos lo señala. Según observa, para Duhem, la física aristotélica es un “racionalismo de cualidad”.¹⁹

15 DUHEM, P. *Le système du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 201.

16 DUHEM, P. *Le système du monde; histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 204.

17 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 20.

18 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 21.

19 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 22.

Nos encontramos aquí con una dificultad. La expresión como tal, no aparece en las páginas que Duhem dedica a la física aristotélica, tampoco en el resto de este primer volumen o en los restantes nueve que componen el monumental trabajo de Duhem. El término “racionalismo”, por otro lado, es muy poco frecuente en esta obra. De todos modos, para dar un contenido a la formulación que sintetiza, según Foucault, la posición de Duhem respecto de la física de Aristóteles, basta con remitirse específicamente al apartado “La física y sus relaciones con la matemática y la metafísica” del primer volumen del *Système du monde*.²⁰ En efecto, para Aristóteles, afirma Duhem, “la fuente de la certeza y el criterio de la verdad” de la física es la percepción sensible,²¹ con todas sus cualidades, y no solo la cantidad como hacen los matemáticos. Duhem nos da un ejemplo:

El físico tomará como objeto de sus estudios la nariz curvada, realizada en carne y hueso; el matemático razonará sobre la curvatura abstracta, sin preocuparse de saber si esta curvatura se realiza en una nariz o en cualquier otro cuerpo real.²²

El sentido de la expresión “racionalismo de cualidad”, que quizás sería mejor parafrasear como “racionalismo de la cualidad”, no es otro que este: la física aristotélica es una racionalización de las cualidades de los cuerpos.

Para Foucault, en cambio, no se trata fundamentalmente de esto, sino de “un racionalismo para el que la naturaleza no es más que la forma en la que [se cumple] el sentido de ser del mundo como totalidad originaria”²³ o, como señala al inicio de este apartado, de un racionalismo en el que nos encontramos con “una cohesión inmediata” entre racionalidad y formas naturales.²⁴ Desde esta perspectiva, la racionalidad específica de la física aristotélica no se define, entonces, a partir de la oposición entre cantidad y cualidad; sino desde el sentido de ser de los cuerpos naturales (en oposición a los abstractos, los geométricos).

Aunque aparentemente nos desvían de nuestro objetivo, la interpretación foucaultiana de la Época clásica en *LQA*; estas consideraciones sobre la *Física* aristotélica resultan necesarias para comprender cómo la problemática de la imaginación clásica emerge al final de un recorrido por la física antigua y moderna. Luego de estas consideraciones sobre la física de los antiguos, en efecto, Foucault aborda, contraponiéndola, la concepción moderna de la naturaleza. Foucault construye esta contraposición a partir de los que hemos denominado, precisamente, puntos de difracción respecto de Duhem.

El tratado cartesiano sobre el mundo, *Le monde*, afirma Foucault, es “el acta de

20 DUHEM, P. *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 132-150.

21 DUHEM, P. *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 150.

22 DUHEM, P. *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, 141.

23 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 22.

24 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 19.

deceso del mundo”.²⁵ El mundo tal como nos es dado por la realidad concreta o efectiva de los cuerpos es reemplazado por una naturaleza a la que solo accedemos por y en el pensamiento. Una naturaleza, además, infinita, a diferencia del cosmos finito de Aristóteles. La *ratio* moderna, observa Foucault, tiene su suelo originario en aquello que, de la materia, puede ser pensado en términos matemáticos: la geometría de la extensión y del movimiento. Por lo tanto, para acceder a la verdad de la naturaleza, en el marco de la filosofía cartesiana, hay que remitirse a la evidencia del cogito y a la garantía divina. En esta nueva forma de racionalidad, sintetizará Foucault, Dios deja de ser el primer motor y se convierte en el primer calculador.²⁶ Como consecuencia de estos desplazamientos, el lugar de las causas del movimiento es ocupado por el principio de inercia y el movimiento rectilíneo es, ahora, el que tiene la primacía explicativa y ontológica. Según la segunda ley cartesiana del movimiento, que Foucault cita textualmente, en efecto, “cada parte de la materia tiende a continuar su movimiento en línea recta” y, en principio, como ya señalamos, de manera infinita.²⁷

¿Cómo explicar, entonces, la existencia de los movimientos curvos que podemos observar en la naturaleza? Foucault nos remite a un pasaje del tratado cartesiano sobre el mundo, cuya relevancia en la argumentación foucaultiana justifica que lo retomemos in extenso:

“hay que decir que sólo Dios es el autor de todos los movimientos del mundo, en cuanto son y en cuanto tienen rectitud; pero que son las diversas disposiciones de la materia las que los hacen irregulares y curvos. Así los teólogos nos enseñan que Dios es el autor de todas nuestras acciones, en cuanto son, y en cuanto tienen alguna bondad; pero que son las diversas disposiciones de nuestras voluntades las que pueden hacerlas viciosas”.²⁸

En la naturaleza inercial e infinita de la física cartesiana reaparece, de este modo, el mundo, es decir, lo que no es ni rectilíneo ni evidente. Pues, si la naturaleza es rectilínea; el mundo, en cambio, curvo. El interés de Foucault se dirige, a partir de aquí, hacia la relación entre esta reaparición del mundo y el ser del hombre, a la que apunta el pasaje de Descartes que hemos apenas referido. El mundo reaparece, en efecto, a través del error de los sentidos, del conocimiento sensible, de la verdad errónea o del error verídico. La imaginación clásica, sostiene Foucault, es el denominador común de todas estas experiencias de la no-evidencia de la verdad;²⁹ pero también el modo en que la verdad se anuncia a través del error.

Desde esta perspectiva, Foucault aborda la problemática de la imaginación a partir de la relación, en el hombre, entre el alma y el cuerpo y, también en el

25 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 25.

26 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 26.

27 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 24.

28 Descartes, *Le Monde* VII. En FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 27.

29 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 28-29.

hombre, entre el infinito y la finitud. Para la primera, se sirve de Descartes y, para la segunda, de Malebranche.

En el apartado denominado por la editora como “1. [La aplicación al cuerpo]”, Foucault se ocupa de la teoría cartesiana de la imaginación. La primera tesis al respecto consiste en sostener que, precisamente para Descartes, la “imaginación es inmediatamente eidética”.³⁰ Esta tesis se apoya en lo que podemos denominar el camino de las imágenes, que Foucault ilustra con sucesivas referencias a textos cartesianos, principalmente de las *Règles pour la direction de l'esprit*. Este camino se inicia en los sentidos, con la figura que los objetos imprimen en ellos, como un sello en la cera. Estas imágenes son transportadas desde los sentidos externos al sentido común y, de aquí, a la imaginación. Las imágenes, subraya Foucault, son “*puras et sine corpore venientes*”,³¹ es decir, puras e incorpóreas. Están en el cuerpo, pero en sí mismas no son corporales. En este sentido, afirma Foucault, “la imaginación no es más que el espejo puro de la naturaleza”.³²

La segunda tesis acerca de la imaginación en Descartes consiste en sostener que el mundo, y no la naturaleza, el error y no la evidencia, se origina (por ejemplo, cuando el alma atribuye a los acontecimientos de la conciencia un modo de existencia objetiva que no tienen), porque el alma no es como la cera para el cuerpo. La pasividad del alma es irreducible a la mecánica de la inercia, a diferencia del cuerpo. Consecuentemente, afirma Foucault, “la imaginación como superficie de contacto entre el alma y el cuerpo constituye el elemento en el cual la naturaleza se transforma en mundo”,³³ y la evidencia se mezcla con el error. El mundo es, por ello, para el alma, según la interpretación foucaultiana de la filosofía cartesiana de la imaginación, un texto en el que ella tiene que descifrar la naturaleza, en la que se expresan las verdades eternas del Logos divino, que descubrimos en la geometría de la extensión. La verdad evidente de la física cartesiana es la verdad de la naturaleza, no la verdad del mundo del hombre.

El apartado titulado “Las características del mundo de la imaginación” está prácticamente enteramente dedicado a Malebranche. Los textos de referencia son, fundamentalmente, *De la recherche de la vérité* y los *Entretiens sur la métaphysique et la religion*. Aunque la relación alma-cuerpo no está ausente; aquí, como ya adelantamos, el eje es la relación finito-infinito.

El mundo es una imagen finita de la naturaleza infinita, de la que, precisamente por ser infinita, no puede haber como tal imagen. En la teoría malebranchiana de la imaginación, y en la filosofía clásica en realidad, según Foucault, esto no significa que el infinito de la naturaleza sea como el horizonte de sus imágenes finitas. La relación entre finito e infinito es de otro orden. El infinito es “el contenido efectivo

30 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 31.

31 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 31.

32 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 31.

33 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 33.

y el movimiento interno de la imagen³⁴ y “la imagen encierra actual y realmente, dentro los límites móviles de la finitud, la infinitud de la verdad”.³⁵ Por ello, la imaginación está siempre en movimiento y el alma debe prestar atención para descubrir lo infinito en los contenidos finitos de las imágenes.

Como la editora de este curso³⁶ y también el editor de *Phénoménologie et psychologie*³⁷ no dejan de señalar, nos encontramos así con la relevancia que tuvo para el joven Foucault el curso de Maurice Merleau-Ponty, de 1947-1948 en París y en Lyon, sobre *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*; y, específicamente, con una cuestión que, a partir del célebre artículo de 1938 de Émile Bréhier, dio lugar a un debate entre los filósofos franceses de la época:³⁸ los juicios naturales. Son los juicios que, contrariamente a la concepción cartesiana del juicio (de Descartes y de los cartesianos), no dependen de la voluntad humana. Estos juicios naturales inherentes a las percepciones y a las imágenes, según las expresiones foucaultianas, son una “forma abreviada de la verdad” y el “álgebra sensible de la percepción”.³⁹

Para Malebranche, en efecto, la percepción de la distancia y de la situación de los objetos no depende solo de las imágenes que estos nos proyectan. Así, por ejemplo, la imagen óptica que un cubo imprime en la retina del ojo se corresponde con la de un cubo dibujado en perspectiva, es decir, con sus lados desiguales; pero lo percibimos con todos sus lados iguales. Atribuimos los colores o el frío y el calor a los objetos, porque los percibimos de este modo; pero ninguna de estas cualidades les pertenece, porque los cuerpos no son más que extensión. Percibir el cubo con todos sus lados iguales, los objetos coloreados o fríos o calientes son todos juicios naturales. Sin entrar en mayores detalles sobre esta espinosa noción de juicios naturales, según Malebranche, Dios es el autor de cada uno de ellos o, retomando esta vez la expresión de Émile Bréhier, Dios los realiza “en nosotros y para nosotros”.⁴⁰ Pues Dios no solo interviene a través de las leyes generales de su providencia en relación con la naturaleza; también lo hace en relación con el mundo, la imagen finita de la naturaleza infinita. E interviene en cada caso, en las situaciones concretas y singulares, “en nosotros y para nosotros”, en cada una de nuestras percepciones. Pero a pesar de que Dios sea su causa, los juicios naturales acerca de la cantidad (distancia, tamaño, ubicación) pueden ser tanto verdaderos como falsos; y los juicios acerca de las cualidades, en cambio, son siempre falsos. Esta es, sin dudas, una de las mayores dificultades de la noción de juicios naturales. En efecto, ¿cuál es la razón de ser de estos juicios naturales si Dios es su autor y, a pesar de ello, algunos pueden ser tanto verdaderos como falsos y otros son siempre falsos?

34 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 35.

35 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 37.

36 Cf., FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 77, nota 84.

37 Cf. (2021b: 80 nota 8)

38 Cf., por ejemplo, Ferdinand Alquié, *Le cartésianisme de Malebranche*. Vrin, París, 1974, especialmente 167-174.

39 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 37.

40 BREHIER, É. “Les « jugements naturels » chez Malebranche”. En *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, volumen 125, números 3-4, 1938, 144)

La explicación malebranchiana no nos remite aquí a la relación del mundo con la naturaleza como en la teoría cartesiana de la imaginación, esto es, para que el intelecto pueda ir del mundo a la naturaleza y descubrir así la verdad de esta última, en la evidencia inercial del movimiento rectilíneo; sino a la relación entre Dios y el hombre tal como se manifiesta, para expresarlo de algún modo, en la curvatura del mundo. El mundo tiene en sí mismo una verdad para el hombre, no es solo un camino hacia la verdad de la naturaleza. El logos divino, el discurso de Dios, afirma, en efecto, Foucault, no puede agotarse en “los términos de la naturaleza” y en “el vocabulario de la verdad” de la naturaleza; es necesario superponerle otro lenguaje, el del mundo, que se mezcla con el de la naturaleza.⁴¹

Los juicios naturales se justifican por el ser mismo del hombre o, más precisamente, por su bien, para la conservación de nuestro cuerpo, para mostrarle al hombre que no se corresponde con su propia naturaleza. Según la formulación de Foucault, para “evitar que el alma sea un cuerpo y el cuerpo un alma”.⁴² Pero también aquí, como respecto de la naturaleza, se trata de una revelación. El mundo de los juicios naturales, esa imagen finita de la naturaleza y, por lo tanto, mezcla de verdad y error, tiene “el mismo sentido que la Escritura”, “la semántica del mundo es la misma que la de la Escritura”.⁴³ Por ello, aunque nos remitan al ser del hombre, al bien del hombre que justifica su existencia, la verdad de los juicios naturales no es la verdad del hombre; sino del Logos divino. Ellos son la manifestación de una verdad constituida en la dimensión de un Verbo trascendente. Hay, por ello, una doble trascendencia de la imaginación y una doble revelación divina. Una en vistas del conocimiento de la naturaleza, la teoría cartesiana de la imaginación, y otra en orden del bien del hombre, la teoría malebranchiana de los juicios naturales.

En el último desplazamiento de su exposición, Foucault pasa, como ya señalamos, de la problemática de la imaginación a aquellas de la naturaleza pura, la caída y la gracia. Sobre la naturaleza pura y la caída, el pensamiento de Malebranche será nuevamente la referencia de la lectura foucaultiana. Acerca de la gracia, que conduciría al hombre al paraíso al final de los tiempos, Foucault, en cambio, se sirve de Leibniz. Ni la naturaleza cartesiana ni el mundo malebranchiano de la imaginación nos hablan de una verdad del hombre; Foucault se interroga, sin embargo, si precisamente esa inadecuación, en cuanto concierne al hombre, entre naturaleza y mundo, “no es el signo de un destino provisorio”, “la referencia silenciosa de una verdad olvidada”,⁴⁴ y, por lo tanto, si no habría que buscar, entonces, la posibilidad de una antropología en las reflexiones de los filósofos de la Época clásica sobre la situación del hombre antes de la caída y después de los tiempos, en los momentos intemporales que preceden y suceden al exilio de la historia.

41 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 38.

42 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 39.

43 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 40.

44 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 41.

Foucault lee las consideraciones malebranchianas acerca del paraíso, de la situación de Adán antes de la caída, sirviéndose de la polaridad naturaleza-mundo, que, en el vocabulario de Malebranche, corresponden, respectivamente, a la voluntad general de Dios, que se expresa o revela en las leyes de la naturaleza, y a la voluntad particular de Dios, con la que asiste al hombre en las circunstancias particulares y concretas. En el estado de naturaleza pura había una continuidad perfecta entre la voluntad general de Dios y los movimientos del alma humana, naturaleza y mundo coincidían en una “universalidad concreta”.⁴⁵ Pero siendo Adán, como nosotros, un espíritu finito, tenía sentidos e imaginación, y, por lo tanto, también requería de juicios naturales para que la atención de su espíritu no se distrajera, desviándose de la contemplación divina, y también pudiese ejercer el dominio sobre su propio cuerpo. Este lenguaje humano acerca del hombre, en el sentido objetivo del genitivo, no era propiamente un lenguaje del hombre, en el sentido subjetivo del genitivo; sino que transcribía el texto infinito de la verdad en las imágenes del lenguaje humano. Malebranche, de hecho, utiliza el término “antropología” para referirse a esta versión humana de la verdad divina. Por ello, Adán antes del pecado, concluye Foucault, “no constituye la condición ontológica de una antropología”, si, ahora, entendemos por antropología una verdad propia del hombre.⁴⁶

En la otra extremidad de la historia del mundo, cuando todas las revelaciones que han tenido lugar durante el exilio de la historia hayan llegado a su fin y, por lo tanto, el hombre se haya reconciliado con la naturaleza, tampoco nos encontramos con una antropología. Foucault, como ya señalamos, nos remite al Leibniz del *Discours de métaphysique*, de la *Correspondance avec Arnaud* y del *Dialogue entre Polidore et Tèophile*. En la “integral de la verdad” y del placer,⁴⁷ que describen la beatitud (*le bonheur*) de la Ciudad de Dios, en efecto, el lenguaje del hombre no nos habla de una verdad propia del hombre; es, más bien, una expresión del ser de Dios y de su perfección, a las que el hombre, como única tarea al final de los tiempos debe rendirle Gloria.

Luego de su recorrido de Aristóteles a Leibniz, pasando por Descartes y Malebranche, Foucault expone las razones por las cuales una antropología era imposible en la Época clásica. Se trata, para ser precisos, de una triple imposibilidad, cuya consistencia o continuidad sería necesario, sin dudas, explorar. Una verdad del hombre, y no meramente sobre el hombre, era imposible para la filosofía de los siglos XVII y XVIII, por la concepción abstracta, geométrica y rectilínea, de la naturaleza cartesiana, por la trascendencia de la imaginación malebranchiana y por la concepción malebranchiana y leibniziana de la vida del hombre antes y después, respectivamente, del exilio terrenal. El hombre aparece en todos estos escenarios; pero, como tal no es su propia representación la que tiene lugar en ellos.

45 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 43.

46 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 44.

47 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 47.

Para que una ciencia del hombre sea posible, será necesario, sostendrá Foucault, “exorcizar el mito de un entendimiento divino”.⁴⁸ Esta misma exigencia, vale la pena subrayarlo, la encontramos en *Phénoménologie et psychologie*. En este caso, para afirmar la especificidad de la fenomenología husserliana en la que, como en Malebranche, nos encontramos con la unidad entre lo vivido y lo conocido, pero, precisamente, en el caso de Husserl, deshaciéndose del mito de un entendimiento infinito. Para Husserl, afirma Foucault, “el mundo es la consecuencia de una verdad sin Dios”.⁴⁹ Exorcizar el mito de un entendimiento divino implicará, entonces, reformular las relaciones entre naturaleza y mundo.

Como sabemos, por el desarrollo sucesivo de *LQA*, hacia finales del siglo XVIII en Helvetius, en Condillac o en Diderot las relaciones entre la naturaleza y el mundo comenzarán a ser reformuladas. Pero se trata de un proceso que, recién con Kant, se encaminará en una dirección en la que la naturaleza, el mundo y la imaginación adquirirán un nuevo sentido, permitiendo redefinir sus relaciones y, de este modo, abrir el camino para que una antropología sea posible.

5. Malebranche, psicólogo

En *LQA*, el pensamiento de Malebranche no será nuevamente objeto de análisis. Foucault ni siquiera vuelve a mencionarlo. Pero antes de ocuparnos del abandono de Malebranche, una especie de breve experimento mental puede resultar esclarecedor respecto del interés del joven Foucault por el filósofo oratoriano. Este consistiría en imaginarnos esa posible tesis secundaria sobre Malebranche como psicólogo, que formaba parte del primero de los proyectos doctorales que mencionamos al inicio. Por supuesto, no se trata de imaginarse lo que Foucault hubiese efectivamente dicho –pues esto supera toda imaginación, incluso la filosófica–; sino de reconstruir aquello de lo que hubiese podido ocuparse.

Desde sus primeras páginas, *LQA* nos pone ante lo que podemos denominar un principio de demarcación. Este escrito comienza, en efecto, con un elenco de usos del término “antropología” a partir de los últimos años del siglo XVIII.⁵⁰ Excepto la que concierne a Maine de Biran, todas estas referencias pertenecen a autores de lengua alemana. La historia de la cuestión antropológica es, de hecho, fundamentalmente, una historia de pensadores de lengua alemana: Kant, Hegel, Feuerbach, Dilthey, Husserl y Nietzsche. Cuando Foucault se ocupa de los pensadores franceses de los siglos XVII y XVIII, Descartes y Malebranche, como vimos, es para afirmar que la antropología no era posible para ellos.

Pero, si prescindimos de este criterio de demarcación, debemos tener en cuenta que el término “antropología”, en el momento en que Foucault sitúa el umbral

48 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 41.

49 FOUCAULT, M. *Phénoménologie et psychologie*, 76.

50 FOUCAULT, M. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*, 16.

de la cuestión antropológica, tenía ya una historia de casi tres siglos. Esta historia, así como también la del término “psicología” (ambos morfológicamente griegos, aunque ausentes en esta lengua),⁵¹ ha sido abordada en una serie de trabajos de los que resulta difícil prescindir en vistas de una lectura crítica de *LQA*. Me refiero a los de Georges Gusdorf (1969, 1972), al magnífico estudio de Sergio Moravia, *La scienza dell'uomo nel settecento* (1970), y, en particular para la lengua francesa, al de Claude Blanckaert (1989). Una mención aparte, porque ha sido compuesto desde una perspectiva foucaultiana, merece el libro de Paul Mengal, *La naissance de la psychologie* (2005). Nos remitiremos a ellos para comprender la especificidad de la psicología malebranchiana en el marco de esa reorganización de los saberes de la Época clásica, que motivó la emergencia de los neologismos “antropología” y “psicología”.

Los mencionados trabajos, en particular los escritos de Paul Mengal, nos muestran, en efecto, que, en el siglo XVI, la *Física* de Aristóteles con su teoría hilemórfica se enseñaba sobre todo en las facultades de medicina. La de Padua es, sin duda, la más significativa (recordemos la intención de Foucault de explorar, las influencias italianas en los poscartesianos). El desarrollo de la anatomía moderna condujo progresivamente al reemplazo del hilemorfismo aristotélico por una nueva concepción del hombre que la expresión latina *homo duplex* expresa de manera adecuada. El término alma, contrariamente a cuanto sucede en Aristóteles, poco a poco queda restringido al alma racional, es decir, al alma que está unida al cuerpo de un ser humano. Los nuevos términos “antropología” y “psicología” surgen en este contexto y, es necesario insistir, en el ámbito de la medicina. Rudolphus Goclenius y Rodolphus Snellius, que han sido, junto con sus discípulos, sus mayores impulsores eran, además de filósofos, médicos.⁵²

Sin entrar en los detalles sobre la datación precisa de su aparición, cuestión sujeta a controversias, el término “antropología” surge a inicios del siglo XVI y, hacia finales del mismo, el término “psicología”. Más allá de su uso durante este siglo, sobre todo en los títulos de las obras y en las clasificaciones de las ramas del conocimiento; el nacimiento lexicográfico de estos términos, es decir, su ingreso en los diccionarios tiene lugar hacia mediados del siglo siguiente, el XVII. Los encontramos, en efecto, con las siguientes definiciones: la antropología es la ciencia del hombre *duplex* y, por ello, se divide en anatomía, la nueva ciencia del cuerpo, de carácter mecanicista, y psicología, la ciencia del alma.⁵³

Ahora bien, en este nuevo contexto epistémico, ¿cómo es posible una ciencia del alma? Sobre esta cuestión, la distancia entre Descartes y Malebranche no podría ser mayor. Por un lado, una ciencia del alma, en el sentido de una psicología racional, es posible para Descartes; pero no para Malebranche. Pues, para este último, no conocemos el alma por su idea, sino solo a través de la conciencia o

51 En Aristóteles existe el término “antropólogos” como adjetivo (*Ética a Nicómaco*: 1125 a5).

52 MENGAL, Paul. *La naissance de la psychologie*. L'Harmattan, París. 2005, 5-8

53 MENGAL, Paul. *La naissance de la psychologie*, 13-14.

de los sentimientos internos. Por otro lado, una ciencia del alma, en el sentido de una psicología empírica, es imposible para Descartes desde el momento en que toda ciencia implica la matemática y esta no puede aplicarse al alma. Malebranche comparte, sin dudas, esta posición cartesiana acerca del conocimiento científico; pero, a pesar de ello, encuentra la vía para que una psicología empírica sea posible, es decir, para aplicar la racionalidad matemática a los sentimientos internos.

Para Malebranche, como sabemos, la ciencia se ocupa de aquellas relaciones entre las cosas a las que se puede aplicar la matemática, en última instancia, las relaciones de igualdad y de desigualdad entre las magnitudes. La posibilidad de una psicología empírica no escapa a esta regla. Pero la solución de Malebranche consiste en aplicar la matemática al alma a través de la extensión. Se vuelve así posible una psico-física del alma. Su justificación no es otra que la correspondencia exacta entre las modificaciones del alma y las de los cuerpos que se sigue del ocasionalismo metafísico malebranchiano.

Procediendo de este modo, Malebranche no se limita a describir los sentimientos internos del alma, las vivencias de la conciencia, como, por ejemplo, ya lo había hecho Michel de Montaigne; nos ofrece sobre todo una comprensión racional de los mismos, que no se deduce de la idea de alma, sino que surge de la aplicación de la racionalidad matemática al alma, como dijimos, a través de la extensión. En los términos utilizados por Foucault, según vimos precedentemente, podríamos decir que, en la psicofísica de Malebranche, naturaleza y mundo se entrelazan a través de la teoría de las causas ocasionales.

¿Ahora bien, cuáles hubiesen sido ser esas lecturas a partir de las cuales el joven Foucault hubiese podido construir su lectura sobre Malebranche como psicólogo? Nuestro experimento mental nos conduciría, sin dudas, en primer lugar, al escrito de Martial Gueroult, *Étendue et psychologie*, un curso sobre Malebranche publicado en 1939 (Paris: Belles Lettres). El nombre de Gueroult no necesita presentación. Los otros dos que nos interesan aquí, en cambio, sí. Se trata de Hans Pollnow y Charles Blondel. Pollnow era un médico y filósofo alemán, nacido en Königsberg, que, emigrado en Francia, fue uno de los traductores de Binswanger. El propio Foucault se ha servido de estas traducciones.⁵⁴ Pollnow publica en 1938, en el mismo volumen de la *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* en que apareció el célebre artículo de Bréhier sobre la noción de juicios naturales, un trabajo titulado “Réflexion sur les fondements de la psychologie chez Malebranche”. Charles Blondel, por su parte, es citado al inicio de *Binswanger et l'analyse existentielle*.⁵⁵ En el mismo año que Pollnow, pero en este caso en la *Revue internationale de Philosophie*, Blondel publica su “La psychologie de Malebranche”.

Como exergo de todos estos escritos y, quizás, de la que hubiese sido esa tesis secundaria sobre Malebranche como psicólogo, podemos poner, sin dudas,

⁵⁴ FOUCAULT, M. Binswanger et l'analyse existentielle. 192, nota 55; FOUCAULT, M. *Phénoménologie et psychologie*, 89, nota a.

⁵⁵ FOUCAULT, M. Binswanger et l'analyse existentielle, 13.

la apreciación de Ernst Cassirer, en el primer volumen de su *Erkenntnisproblem* (1922): “No han sido los ingleses, sino Malebranche el primer psicólogo en la historia de la filosofía moderna”.⁵⁶

6. El abandono de Malebranche: del *mundo* a la *episteme*

Nos hemos ocupado de Malebranche o, mejor, de la lectura foucaultiana de Malebranche, de lo que dijo acerca de él e incluso de lo que no dijo, pero de lo que hubiese podido ocuparse cuando el filósofo oratoriano se encontraba en el radar de sus intereses. Debemos ocuparnos ahora del abandono de Malebranche y de las razones que, a nuestro modo de ver, nos permiten comprender este desplazamiento.

Para valorar adecuadamente tanto el interés como el desinterés por Malebranche, es necesario tener en cuenta que, hasta los volúmenes segundo y tercero de la *Histoire de la sexualité*, puede decirse que si Foucault es un filósofo de la contemporaneidad; lo ha sido con una mirada desde el clasicismo francés, es decir, desde la perspectiva de los siglos XVII y XVIII. Este registro de lectura es evidente en la *Histoire de la folie*, titulada precisamente *à l'âge classique*. Pero también en *La naissance de la clinique*, *Les mots et les choses*, *Surveiller et punir* y *La volonté de savoir*. En estos trabajos, la Época clásica es, respectivamente, la época de la medicina de las especies, del orden de las representaciones, de los suplicios y del dispositivo de alianza de los que se diferenciarán, respectivamente, todas las dimensiones de la modernidad foucaultiana: la medicina clínica, la analítica de la finitud, las disciplinas y el dispositivo de sexualidad.

En los mencionados libros publicados en vida del autor se despliegan, de hecho, diferentes interpretaciones filosóficas de los siglos XVII y XVIII. Además de la que encontramos en *LQA* y en la *Histoire de la folie*, otros tres merecen ser mencionadas en razón de su amplitud: la de *Les mots et les choses*, la de *Le discours philosophique* y la de *Archéologies des sciences humaines* (redactados entre 1963-1966). La que encontramos en *Histoire de la folie* y en *Le discours philosophique* exceden nuestros propósitos actuales. Nos limitaremos, entonces, solo a la que se nos ofrece, diez años más tarde, en *Les mots et les choses* (en adelante *MC*), que coincide, en términos generales, con la expuesta en el curso de 1965 en la Universidad de San Pablo (Brasil), recientemente publicado como *Archéologie des sciences humaines*.

Ya a primera vista, estos dos escritos, *LQA* y *MC*, nos muestran cierto paralelismo respecto de la organización y del tema. En ambos, la exposición de Foucault sigue un orden temporal organizado en tres partes: Época Clásica (siglos

⁵⁶ CASSIRER, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bruno Cassirer, Berlín. 1922, 554.

XVII-XVIII), Modernidad (finales del siglo XVIII-siglo XIX) y contemporaneidad (finales del siglo XIX-siglo XX). No se trata solo de un orden cronológico que venga impuesto por los habituales esquemas historiográficos, sino también de un orden conceptual. La problemática que separa estas épocas y también las vincula es, en *LQA*, sucesivamente, la inexistencia de una antropología, la formación de una antropología y el fin de la antropología. Las tres partes, precisamente, en las que se divide este escrito. En *MC*, para ser breves, el nacimiento del hombre hacia finales del siglo XVIII y la muerte del hombre desde finales del siglo XIX.

Ahora bien, la explicación de las razones por las cuales, en *LQA*, no existía la antropología en la Época clásica y de aquellas por las cuales, en *MC*, no existía el hombre en esta misma época no son exactamente las mismas, como tampoco lo es la interpretación de la Época clásica que encontramos en estas dos obras. En efecto, si bien en ambos casos se trata de interpretaciones cartesianas de la Época clásica; no se trata, para expresarlo de algún modo, del mismo cartesianismo. En *LQA*, la línea Descartes-Malebranche domina la lectura de Foucault, de ahí la relevancia de la problemática de la imaginación en términos de trascendencia y la importancia que se le concede a la noción de juicios naturales. En *MC*, en cambio, es la línea Descartes-Arnauld la que le confiere su impronta a esta nueva lectura foucaultiana de la Época clásica, y el lugar que ocupaba la imaginación y los juicios naturales es ocupado ahora por la problemática del signo y las correspondientes referencias a la *Logique de Port-Royal*.

Por supuesto, la cuestión de la imaginación no está ausente en *MC*, y no podría ser de otro modo. Le está dedicado el apartado V del capítulo tercero, pero se trata de apenas unas cinco páginas,⁵⁷ que, además, comparte con la problemática de la semejanza. Este apartado se titula, de hecho, “La imaginación y la semejanza”. Para Foucault, en *MC*, la imaginación clásica es sobre todo el espacio hacia el que se desplaza la semejanza cuando el orden de las representaciones se vuelve el principio general de la episteme de los siglos XVII y XVIII. La semejanza ya no aparece en la superficie de las cosas, en sus *signatura*; sino solo a través de la imaginación; y la imaginación, por su parte, no se ejerce sino a través de la semejanza.⁵⁸

La interpretación de Foucault se focaliza, entonces, en la función cognitiva de la relación imaginación-semejanza tal como la encontramos elaborada en la idea de una génesis del conocimiento, que la Época clásica ha abordado de dos maneras diferentes. Por un lado, en Descartes, Malebranche y Spinoza, el desorden de las semejanzas es atribuido a la imaginación, pues nos impide percibir directamente las semejanzas de las cosas, pero también nos permite ordenarlas. Por otro, en Hume y Condillac, el desorden de la imaginación es atribuido a la propia naturaleza, que es incapaz de ofrecernos la representación apropiada de las

57 FOUCAULT, M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, París, 81-86)

58 FOUCAULT, M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 83.

cosas que se asemejan.⁵⁹ De este modo, la semejanza ocupa el lugar que tenían la eidética de las imágenes o el infinito como contenido efectivo y movimiento de las imágenes en los desarrollos de *LQA*. En *MC*, en efecto, el eje que articula la exposición de Foucault ya no es la relación entre la naturaleza y el mundo en la nueva forma de racionalidad que surge con la física moderna; sino la relación entre semejanza y orden en el espacio simultáneo de las representaciones.

Consecuentemente, la razón por la cual una antropología era imposible en la Época clásica ya no será porque el contenido verdadero del mundo no era otro que el de la naturaleza que nos remite, en última instancia, al logos divino. Foucault nos dará otra explicación cuya razón es, ahora, la incompatibilidad entre el ser del lenguaje y el ser del hombre:

En el punto de encuentro entre la representación y el ser, donde se cruzan la naturaleza y la naturaleza humana –en el lugar donde hoy creemos reconocer la existencia primera, irrefutable y enigmática del hombre–, lo que el pensamiento clásico pone de relieve es el poder del discurso. Es decir, del lenguaje en la medida en que representa -lenguaje que nombra, que trocea, que combina, que anuda y desanuda las cosas, haciéndolas visibles en la transparencia de las palabras.⁶⁰

Sobre la interpretación de la Época clásica en *LQA* y *MC*, y específicamente sobre los cartesianismos que cada una de estas interpretaciones despliega como eje de lectura, una línea Descartes-Malebranche, en *LQA*, y otra Descartes-Arnauld, en *MC*, no podemos dejar de señalar que las distancias y hasta las disidencias entre ellas nos remiten, precisamente, a los debates de esa gran polémica entre Malebranche y Arnauld acerca de las nociones de representación, de imaginación y de la doctrina de la gracia.⁶¹ Todo un trabajo de comprensión queda aquí por hacer.

¿Pero cómo comprender este desplazamiento en la interpretación foucaultiana de la Época clásica y respecto de Malebranche? Para responder a esta pregunta, debemos volver sobre la cuestión del mundo; porque, como dijimos, la interpretación de la Época clásica que se nos ofrece en *LQA* se despliega, precisamente, como una historia del mundo. Y, como también señalamos, esta interpretación nos remite a la cuestión del mundo en la fenomenología husserliana, a la que Foucault consideró dedicar un entero trabajo de doctorado.

La tesis según la cual la cuestión del origen del mundo sería el problema fundamental del pensamiento de Husserl y de toda la empresa fenomenológica proviene del célebre artículo de Eugen Fink publicado en el fatídico año de 1933 en los *Kant-Studien*: “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”. Sería difícil exagerar la influencia que ejerció este

59 FOUCAULT, M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 84.

60 FOUCAULT, M. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, 321-322.

61 Cf., por ejemplo, el minucioso trabajo de Denis Moreau, *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*, Paris, Vrin, 1999.

escrito de Fink en la comprensión del pensamiento de Husserl entre los filósofos franceses y, por supuesto, también más allá de Francia. Su importancia para el joven Foucault ha sido enfáticamente señalada por Philippe Sabot en la edición de *Phénoménologie et psychologie*; observando, además, que lo mismo puede decirse respecto de la tesis de finalización de estudios superiores de Jacques Derrida.⁶² A estas observaciones, podemos sumar la apreciación de Paul Ricoeur, en su “Introduction” a la traducción al francés de *Ideen I*, en la que califica a este artículo de Fink como “el texto más explícito que poseemos”⁶³ para la comprensión del pensamiento de Husserl. La fortuna del mismo la ha sellado, además, el propio Husserl, cuando, en el “Prólogo” de su autoría, sostuvo “no hay en él [en este escrito de Fink] ninguna frase que no suscriba en su integridad”.⁶⁴

Ahora bien, para el Foucault de 1966, el lugar de la problemática del mundo es ocupado, ahora, por otra forma de interrogación, y también de respuesta. Para expresarlo de manera concisa, el mundo ha sido reemplazado por la episteme. Y, consecuentemente, la cuestión del origen del mundo o, si queremos, de la arqueología del mundo, ha sido substituida por la arqueología de las epistemes. Desde las primeras páginas de *MC*, y sobre todo en esas primeras páginas del “Prefacio”, en efecto, no es difícil percibir el eco y la reformulación de aquello que la fenomenología llamaba mundo, es decir, en términos foucaultianos, la constitución de un orden entre el sujeto y los objetos, entre las palabras y las cosas. Las diferentes interpretaciones que se nos ofrecen de la Época clásica en *LQA* y *MC* y el lugar que ocupa en ellas la figura de Nicolas Malebranche encuentran, de este modo, un principio de explicación.

7. A modo de conclusión

Nuestro recorrido acerca de la lectura foucaultiana de Malebranche ha dejado, sin duda, varios temas abiertos. En cierto sentido, ha sido en gran medida una especie de panorama que requiere profundizaciones más elaboradas. Pero, más allá del este carácter abierto de nuestra exposición, creemos que las líneas generales de este panorama han sido establecidas.

Estas líneas nos muestran que, contrariamente a una formulación que se ha adoptado en relación con algunos de los volúmenes de la serie “Cursos y trabajos antes del Collège de France”, no hay un Foucault antes de Foucault; sino, en todo caso, un *Foucault in fieri* o, si preferimos una expresión más a la moda, *in progress*. Si la expresión “Foucault antes de Foucault” tiene un sentido legítimo, es solo *quoad nos* (el Foucault anterior al Foucault que conocíamos hasta ahora). Pero no

62 FOUCAULT, M. *Phénoménologie et psychologie*, 82, nota 22)

63 HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. de Paul Ricoeur. Gallimard, París. 1950, XIII.

64 FINK, E. “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”. En *Kant-Studien*, XXXVIII, 1933, 320.

in se; porque, en efecto, siempre de Foucault se trata. A través del extraordinario trabajo de edición en lengua original, que debemos a Arianna Sforzini, a través de la publicación en lengua castellana de estos volúmenes, ese *Foucault in fieri* nos embarca en una nueva aventura foucaultiana: releer la historia de la filosofía clásica y moderna o, según nuestras habituales categorías, moderna y contemporánea.

Esta aventura no es, vale la pena subrayarlo para finalizar, la de descubrir un Foucault *in fieri* o *in progress* diacrónico, horizontal, que describe el paso de una etapa a la siguiente, y que en gran medida ya conocíamos; sino sobre todo un *in fieri* sincrónico, vertical, en el que se despliega un Foucault en el momento mismo de la creación de sí mismo. De este Foucault verticalmente *in fieri*, como esperamos haberlo mostrado, la lectura foucaultiana de Malebranche es una de las piezas-clave.

Bibliografía:

- ALQUIÉ, Ferdinand. *Le cartésianisme de Malebranche*. Vrin, París. 1974.
- BASSO, Elisabetta. *The Young Foucault. The Lille Manuscripts on Psychopathology, Phenomenology, and Anthropology, 1952-1955*. Columbia University Press, New York. 2022.
- BLANCKAERT, Claude. “L’anthropologie en France. Le mot et l’histoire (XVIe-XIXe siècle)”. En *Bulletins et Mémoires de la Société d’anthropologie de Paris, Nouvelle Série*, volumen 1, fas. 3-4, 1989, 13-43.
- BLONDEL, Charles. “La psychologie de Malebranche”. En *Revue Internationale de Philosophie*, volumen 1, número 1, 1938, 59-76.
- BREHIER, Émile. “Les « jugements naturels » chez Malebranche”. En *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, volumen 125, números 3-4, 1938, 142-150.
- CASSIRER, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bruno Cassirer, Berlín. 1922.
- DUHEM, Pierre. *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Librairie Scientifique A. Hermann et fils, París. 1913.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault (1926-1984)*. Flammarion, París. 1989.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault et ses contemporains*. Fayard, París. 1994.
- FINK, Eugen. “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik”. En *Kant-Studien*, XXXVIII, 1933, 319-383.
- FOUCAULT, Michel. *Archéologie des sciences humaines. Cours São Paulo (1965)*. EHESS-Gallimard-Seuil-EHESS, París. 2025.
- FOUCAULT, Michel. *Binswanger et l’analyse existentielle*. EHESS-Gallimard-Seuil-EHESS, París. 2021.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits. 4 volúmenes*. Gallimard, París. 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l’âge classique*. Gallimard, París, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *La constitution d’un transcendantal historique dans la Phénoménologies de l’Esprit de Hegel*. Vrin, París. 2024.
- FOUCAULT, Michel. *La question anthropologique*. EHESS-Gallimard-Seuil-EHESS, París. 2022.

- FOUCAULT, Michel. *La sexualité. Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand (1964). Suivi de Le discours de la sexualité. Cours donné à l'Université de Vincennes (1969)*. EHESS-Gallimard-Seuil-EHESS, Paris. 2018.
- FOUCAULT, Michel. *Le discours philosophique*. EHESS-Gallimard-Seuil-EHESS, Paris. 2023.
- FOUCAULT, Michel. *Les Aveux de la chair. Histoire de la sexualité IV*. Gallimard, Paris. 2018.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard, Paris. 1966.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1979*. Gallimard-Seuil, Paris. 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Gallimard-Seuil, Paris. 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la clinique*. PUF, Paris. 1962.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche*. EHESS-Gallimard-Seuil-EHESS, Paris. 2024.
- FOUCAULT, Michel. *Phénoménologie et psychologie*. EHESS-Gallimard-Seuil-EHESS, Paris. 2021.
- GUEROULT, Martial. 1939: *Étendue et psychologie*. Paris, Les Belles Lettres.
- GUSDORF, Georges. 1972: *Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières*. Paris, Payot.
- GUSDORF, Georges. *La révolution galiléenne. Volumen II*. Payot, Paris. 1969.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Martinus Hijhoff, The Haag. 1954.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 2*. Martinus Hijhoff, The Haag. 1952.
- HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Trad. de Paul Ricoeur. Gallimard, Paris. 1950.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 1*. Niemeyer, Halle. 1913.
- MENGAL, Paul. *La naissance de la psychologie*. L'Harmattan, Paris. 2005.
- MORAVIA, Sergio. *La scienza dell'uomo nel settecento*. Laterza, Bari. 1970.

- MOREAU, Denis. *Deux cartésiens. La polémique entre Antoine Arnauld et Nicolas Malebranche*. Vrin, París. 1999.
- POLLNOW, Hans. “Réflexion sur les fondements de la psychologie chez Malebranche”. En *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, volumen 125, números 3-4, 1938, 194-214
- VAN BREDÁ, Hermann Leo. “Maurice Merleau-Ponty et les Archives-Husserl à Louvain”. En *Revue de Métaphysique et de Morale*, año 67, número 4, 1962, 410-430.

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos

Número 19, diciembre 2025, 35-60

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.18067533

[<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>]

La lectura foucaultiana de Nietzsche en *La cuestión antropológica*

*Foucault's reading of Nietzsche in The
Anthropological Question*

Víctor Berríos Guajardo

Universidad Complutense de Madrid, España

ORCID: 0000-0002-1872-9604

vberrios@ucm.es

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo presentar la «primera» lectura que Foucault hace sobre Nietzsche en el curso *La cuestión antropológica*. Con ese fin, se despliegan tres momentos centrales: en primer lugar, se hace un recorrido general de la presencia de Nietzsche en los diversos momentos del trabajo foucaultiano; en segundo término, se exponen tanto la historia de la recepción francesa de Nietzsche como el contexto biográfico e intelectual del propio Foucault dentro del cual acontece esta juvenil lectura; finalmente, se presentan, en términos generales, las hipótesis y argumentos que Foucault desarrolla sobre el pensamiento de Nietzsche en la tercera parte del curso.

Palabras clave: Foucault; Nietzsche; antropología; recepción francesa de Nietzsche.

Abstract: This article aims to present Foucault's "first" reading of Nietzsche in the course "The Anthropological Question." To this end, three central points are explored: first, a general overview of Nietzsche's presence in the various stages of Foucault's work is presented; second, the history of Nietzsche's reception in France and Foucault's own biographical and intellectual context within which this early reading takes place are discussed; finally, the hypotheses and arguments that Foucault develops regarding Nietzsche's thought in the third part of the course are presented in general terms.

Keywords: Foucault; Nietzsche; anthropology; French reception of Nietzsche.

Fecha de recepción: 09/10/2025. Fecha de aceptación: 29/11/2025.

Víctor Berríos es Doctor por la UCM y Master en Filosofía por la Universidad de Chile. Actualmente, profesor en el departamento Filosofía y Sociedad en la UCM. Integrante del Grupo de investigación «Historia y ontología del Presente: La perspectiva hispana» del Departamento de Filosofía y Sociedad de la UCM. Sus investigaciones se centran en la filosofía del siglo XIX y XX, con especial atención en Nietzsche y Foucault.

1. El desafío Nietzsche. *Usos y lectura*

La contemporaneidad filosófica está constituida por un cuadrilátero fundamental de nombres propios: Kant, Nietzsche, Heidegger y Foucault. En este cuadrilátero, a medida que avanzamos cronológicamente, cada uno de los vértices es comprendido y asimilado por el siguiente. Así, el primer «vértice», Kant, es criticado por Nietzsche. Por su parte, Heidegger puede ser comprendido precisamente en relación a su posición respecto estos dos autores. Y, finalmente, Foucault configurará su ejercicio filosófico como diagnóstico del presente a partir de la lectura que, en diversos momentos de su trabajo, realiza de los otros tres componentes del cuadrilátero. En este sentido, es válido preguntarse qué significa leer en Foucault, pues ello nos puede entregar indicios de lo que significa pensar foucaultianamente. En el presente artículo nos interesa explorar la lectura y uso, la primera que Foucault realiza de Nietzsche, no con el afán de encontrar una unidad o univocidad de lecturas e interpretaciones, sino de cómo lo lee por primera vez, de cuál es el primer «uso» que pone en juego Foucault respecto de Nietzsche.

La presencia del nombre y el pensamiento de Nietzsche en el trabajo intelectual de Foucault es innegable. A pesar de que Foucault leyó a Nietzsche «un poco por casualidad»¹, durante todo su recorrido filosófico, expuesto en libros, conferencias, entrevistas y docencia, reconocemos la presencia del autor alemán, ya sea explícitamente o como telón de fondo y escenografía de su pensamiento. Durante los años 60 y hasta mediados de los 70², su nombre y sus ideas permiten comprender las tesis centrales de sus obras, especialmente *Historia de la locura, Las palabras y las cosas*, junto con el final de su tesis complementaria, dedicada a la *Antropología* de Kant. En estas obras, junto a una cantidad importante de conferencias y entrevistas referidas a Nietzsche, podemos advertir cómo este ayuda a Foucault a pensar el problema de la racionalidad, de la interpretación, de la episteme y de la muerte del hombre³. Es decir, en estas lecturas, el uso de Nietzsche le permite pensar la crisis del hombre, diríamos más certeramente, el fracaso del humanismo que concentra aquel optimismo que cree dar cuenta de un saber sobre el hombre, materializado en las llamadas «ciencias humanas». Igualmente, un asunto tan crucial en Foucault como es la «voluntad de saber»,

1 FOUCAULT, Michel. «Estructuralismo y postestructuralismo». En *Obras Esenciales 3*, Paidós, Buenos Aires, 1999, 313.

2 Ver HARCOURT, Bernard E. «Cinco modalidades del uso de Michel Foucault de los escritos de Nietzsche (1959-1973): crítica, epistemológica, lingüística, aletrúrgica y política». En *Dorsal, Revista de estudios foucaultianos. Lecturas foucaultianas de Nietzsche*, N° 16, 2024, 167-193.

3 Solo por indicar dos ejemplos. Respecto a *Historia de la locura en la época clásica*, afirma Foucault: «no es un libro ni freudiano, ni marxista, ni estructuralista. Léí a Nietzsche en 1953 y, como soy curioso, lo hice desde esta perspectiva de interrogación sobre la historia del saber, la historia de la razón: cómo se puede hacer la historia de una racionalidad –lo que constituía el problema del siglo XIX». FOUCAULT, Michel. «Estructuralismo y postestructuralismo», 312. O, también, en el epílogo a su tesis complementaria, *Introducción a la antropología de Kant* «La trayectoria de la pregunta: *Was ist der Mensch?* en el campo filosófico llega a su fin con la respuesta que la recusa y la desarma: *der Übermensch*». FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Siglo XXI, Madrid, 2010, 129.

tiene un carácter claramente nietzscheano. Durante la primera mitad de los años 70, Nietzsche seguirá presente tanto en sus libros –*Vigilar y Castigar* y el primer volumen de *Historia de la sexualidad*– como los cursos en el Collège de France y en conferencias –por ejemplo, *La verdad y las formas jurídicas*– quizá de manera menos visible, más escenográfica y no menos importante. Esta ambivalencia u oscilación entre la cita textual y la utilización de Nietzsche marcará todo su recorrido y definirá sus «usos y lecturas» del pensador alemán. Estas, si bien aparecen en algunos cursos, no significa que Foucault haya escrito mucho sobre Nietzsche: «el único homenaje un poco sonado que le he rendido ha sido titular el primer volumen de la *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*»⁴. Es cierto que hay expresamente un abandono de ciertos elementos de análisis⁵, pero esto no significa que Foucault deje de pensar desde y con Nietzsche. Poder, conocimiento, castigo, cuerpo, por nombrar algunas ideas que reconocemos en esos años en la obra del francés son resultado del diálogo con las ideas nietzscheanas, que emergen de la lectura atenta y crítica de la obra del filósofo errante y que iluminarán su propio trabajo. Como lo señala el propio Foucault, «la cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología, es la verdad misma. De ahí la importancia de Nietzsche»⁶.

En los años 80, si bien podemos advertir una ausencia del nombre Nietzsche e incluso críticas en algunas intervenciones⁷ hay en aquellas entrevistas, en las cuales realiza una mirada retrospectiva de su propia obra⁸, una valoración positiva de la importancia de Nietzsche en todo su recorrido intelectual. Esta «ausencia» en los años 80 no implicaría un abandono de aspectos nietzscheanos en el trabajo del

4 FOUCAULT, Michel. «Estructuralismo y posestructuralismo», 321.

5 En el curso 1975-1976, a propósito de una revisión crítica de su modelo de análisis sobre el poder que ha utilizado hasta ese momento, Foucault define a este modelo como modelo de la guerra o «hipótesis de Nietzsche». A partir de dicho análisis crítico sentará las bases de su tránsito posterior desde esa analítica del poder a una analítica del gobierno y de la gubernamentalidad. En este sentido, resulta interesante ver que, al mismo tiempo que realiza el homenaje en el título de su libro, parece que un determinado uso de él es abandonado. FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, FCE, Buenos Aires, 2000, 30.

6 FOUCAULT, Michel. *Microfísica del Poder*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2019, 45. Esta cita, extraída de la entrevista que abre el libro –que reúne diversos textos ya publicados– Foucault hace un recorrido de su trabajo anterior y sus proyecciones, por lo que es crucial comprender que Nietzsche aparezca como el nombre que ilumina el problema de la verdad. Si esta afirmación de 1977 no solo mira en retrospectiva, sino que también ilumina su proyecto, entonces ¿es el gobierno y la gubernamentalidad un problema que tiene que ver con Nietzsche? Por otra parte, resulta interesante advertir, a propósito de esta cita, que en las diferentes versiones de *Microfísica del poder* que circularon en España y Latinoamérica, esta entrevista la titularon *Verdad y Poder*, remitiéndola a una versión que no está en la versión italiana y en la cual el nombre de Nietzsche desaparece. Será solo en la edición de 2019 en que el nombre de Nietzsche se restituye para dar sentido al trabajo de Foucault. Ver, *Microfísica del Poder*, ediciones la Piqueta, 175-189; *Obras esenciales 2*, FCE, Paidós, Buenos Aires, 41-55 (en esta edición se fecha la entrevista original en 1971); la nota de Edgardo Castro a la edición de 2019, 18. En *DE III*, texto 192, 140-160, se indica que la entrevista que abre *Microfísica del poder* de realizó en junio de 1976.

7 «Y no me parece que, de una manera u otra, se pueda reinterpretar, releer a Nietzsche como una reaparición o una reactivación del tema de la cultura de sí (...) pero quizá me equivoque. Habría que revisar...» FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la crítica?, Siglo XXI, Buenos Aires, 2018, 201.

8 Ver, FOUCAULT, Michel. «Estructuralismo y posestructuralismo», 307-334 y «El retorno de la moral», 381-391, en *Obras Esenciales 3*, entrevistas de 1983 y 1984, respectivamente.

último Foucault, sino que, por el contrario, sus reflexiones finales sobre el decir verdad⁹ y, especialmente, la parrhesia y la «estética de la existencia»¹⁰, tienen un tenor y un talante que recogen muy bien un modo muy nietzscheano de comprender la vida, la experiencia filosófica y el pensamiento. Podemos afirmar que Foucault se vuelve cada vez más nietzscheano en la medida que abandona la utilización del nombre Nietzsche, de la cita de Nietzsche para, de algún modo, alcanzar un estilo nietzscheano. Ni piensan lo mismo, ni están en completo desacuerdo, sino que los mismo elementos, ideas, términos y prácticas se dan en ambos, aunque concebidos y organizados de manera diferente¹¹.

Como vemos, la «desaparición» gradual del nombre Nietzsche, esta retirada, no implica un abandono del filósofo alemán, sino que es más bien el modo de trabajo que Foucault realiza con Nietzsche y también con otros autores. Así, Foucault va desde una lectura más textual hacia una lectura como apropiación, utilización, uso, incorporación¹². «Usos y lecturas», «lectura como uso» o «el uso de la lectura» sería lo que Foucault, a través de los años, realizará con Nietzsche. Por eso, la relación de Foucault con Nietzsche no puede ser meramente de interpretación, si vamos a entender dicha actividad como lectura académica o comentario de lo que el autor ha dicho, sino pensar con él, reflexionar con él, apropiarse de él. Ese será el modo en que Foucault responderá al desafío Nietzsche¹³, precisamente utilizándolo, haciendo chirriar a Nietzsche y sus textos, cuestión que nunca abandonará.

9 Sostiene Foucault, a propósito de la confesión, que cuando se afirma una verdad, hay que distinguir entre la aseveración que es capaz de ser verdadera o falsa, y «el acto de decir la verdad, la veridicción [véridiction], (el *Wahrsagen*, como diría Nietzsche)». *Obrar mal decir la verdad*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2014, 29. Hay, en los fragmentos del Foucault de los 50, apuntes sobre este *Wahrsagen* nietzscheano (ver, FOUCAULT, Michel. *Nietzsche. Cours, conférences et travaux*, ed Harcourt, Bernard E., Gallimard/Seuil, Paris, 2024, 323-326). Del mismo modo, en el curso de 1982-1983 *El gobierno de sí de los otros*, a propósito de la parrhesia, Foucault habla del parrhesiasta, del que tiene coraje de decir la verdad, que es el verídico «Y (tal vez podamos volver a esto, no sé si tendremos tiempo) me parece que la veridicidad [véridicité] nietzscheana consiste en una manera determinada de poner en juego esta noción cuyo origen remoto se encuentra en la noción de *parrhesia* (de decir veraz) como riesgo para la persona misma que la enuncia, como riesgo aceptado por quien la enuncia». FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, FCE, Buenos Aires, 2009, 82.

10 Se puede incluir a Nietzsche en una posible historia de la «estéticas de la existencia» o «artes de la existencia», tarea enunciada por Foucault (173-174) apostando por un Nietzsche parrésico y cínico dado que podemos pensar el «cinismo como categoría histórica que atraviesa bajo formas diversas, con variados objetivos, toda la historia occidental. (...) un cinismo transhistórico» (187). FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, FCE, Buenos Aires, 2010.

11 Ver, ROSENBERG, Alan; WESTFALL, Joseph (eds). «Introduction». En *Foucault and Nietzsche: a critical encounter*. Bloomsbury Academic, London, 2018, 23.

12 «Yo, a las gentes que amo, las incorporo [je les *utilise*]. La única marca de reconocimiento que se puede testimoniar a un pensamiento como el de Nietzsche es precisamente utilizarlo, deformarlo, hacerlo chirriar, llevarlo al límite. Mientras tanto, los comentaristas se dedican a decir si se es o no fiel al *texto [fidèle]*, algo que carece del menor interés». FOUCAULT, Michel. «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método», en *Obras Esenciales 2*, 312.

13 «De todas formas, diría que mi relación con Nietzsche no ha sido una relación histórica. Lo que me interesa no es tanto la historia misma del pensamiento de Nietzsche, sino esa especie de desafío que sentí, hace mucho tiempo, el día en que leí a Nietzsche por primera vez (...). ¿Cuál es el máximo de intensidad filosófica y cuáles son las consecuencias filosóficas actuales que se pueden extraer de estos textos? Éste era, para mí, el desafío de Nietzsche», FOUCAULT, Michel. «Estructuralismo y postestructuralismo», 322-323.

Esta manera de comprender la relación entre Nietzsche y Foucault, desde sus *lecturas* y *usos*, desde el desafío que Nietzsche significa para su pensamiento, se ha renovado en el marco de la decisión editorial de publicar cursos y trabajos realizados por Foucault antes de su ingreso en la cátedra de «Historia de los Sistemas de Pensamiento» en el Collège de France, lo que se ha dado en llamar el «Foucault *antes* de Foucault». En los últimos años se han publicado cursos, manuscritos y conferencias de los años 50 y 60, que nos muestran cómo en ese período se fue forjando el famoso profesor e intelectual francés. Es verdad que en el Collège de France hay una exigencia de investigación anual, un trabajo en proceso que los cursos ponen en evidencia, pero antes de ello ya había publicado tres libros, realizado una tesis doctoral y otra complementaria y había impartido clases en diversas instituciones, incluso fuera de Francia. Evidentemente, el «descubrimiento» de ese Foucault antes del Collège se lo debemos a esta empresa editorial y, quizá, a esa actividad foucaultiana previa puede entregarnos aspectos interesantes de su trabajo, dar noticia de sus temas, de sus modos de trabajo. Todo ello no lo relaciona necesariamente al Foucault posterior, a ese Foucault *efectivamente* siendo Foucault. Es en el contexto de estas publicaciones que se han dado a conocer dos textos pertenecientes a los años 50 que tienen que ver directamente con el pensador alemán: *La question anthropologique*¹⁴ pronunciado con certeza en la École Normale Supérieure de Paris en 1954-1955 y probablemente en la Universidad de Lille en 1952-1953, e incluso en años anteriores en la misma ENS (todo ello antes de su viaje a Uppsala en 1955) y, el volumen *Nietzsche*, que recoge algunas conferencias y documentos de diversos años que Foucault le dedica a Nietzsche¹⁵. En el presente artículo nos centraremos en la tercera parte del curso sobre la antropología, que está dedicada íntegramente a Nietzsche, lo que nos permitirá mostrar el uso juvenil que Foucault realiza sobre Nietzsche. ¿Qué le aporta Nietzsche a Foucault en estos documentos?, ¿qué le permiten pensar a Foucault estas primeras lecturas de Nietzsche? Adelantamos que no vamos a intentar dar unidad a la lectura foucaultiana de Nietzsche, ni a prefigurar el Nietzsche «arqueológico» o «genealógico», sino que intentaremos verlo en la especificidad, valoración y rendimientos propios de ese momento del inicio del trabajo académico e intelectual de pensador francés.

14 FOUCAULT, Michel. *La question anthropologique. Course 1954-1955*, ed. Sforzini, Arianna, Gallimard/Seuil, Paris, 2022. *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre*. Siglo XXI editores, Madrid, 2024. En adelante, citaremos según esta edición española.

15 FOUCAULT, Michel. *Nietzsche. Cours, conférences et travaux*, ed. Harcourt, Bernard E., Gallimard/Seuil, Paris, 2024. En lo que respecta a los años 50, el libro recoge un conjunto de fichas de lecturas y notas de Foucault sobre Nietzsche y algunos libros sobre el autor alemán.

2. Las «lecturas» de Nietzsche. Breve esbozo de la recepción de Nietzsche en Francia

La recepción francesa de la obra de Nietzsche es variada y de larga data¹⁶. Su inicio podemos fecharlo en enero del año 1877, momento de la primera traducción publicada de una obra de Nietzsche. Se trata de la cuarta de las Consideraciones Intempestivas: *Richard Wagner en Bayreuth* realizada por Marie Baumgartner, madre de un alumno de Nietzsche en Basilea, Adolf Baumgartner¹⁷. Esta traducción fue posible gracias al editor alemán de Nietzsche, E. Schmeitzner –con quien tendrá años más tarde un gran enfrentamiento por los derechos de todas sus obras– dado que el manuscrito no fue adquirido por ningún editor francés. No tuvo ningún efecto ni acogida en Francia, –del mismo modo como los libros del propio Nietzsche en Alemania tampoco lo tenían– aunque este silencio Nietzsche lo interpreta desde su particular punto de vista¹⁸. Del mismo modo, el año 1883 será clave para Nietzsche ya que su lectura de Paul Bourget, le permitirá acceder al problema de la decadencia –tan central en el propio Nietzsche y en la recepción de su obra, especialmente en la primera mitad del siglo XX– y, a través de él,

16 Exponer la larga y sinuosa recepción francesa de Nietzsche excede por mucho el objetivo y extensión de este artículo. Solo indicaremos una serie de textos que pueden ayudar a hacernos una idea panorámica de dicha recepción, cada uno de los cuales se acerca a la cuestión desde diversas ópticas metodológicas y disciplinares, por ejemplo, desde una historia de las ideas filosóficas, o una sociología de la filosofía, o una historia de la literatura. Los trabajos más importantes y reconocidos son, indudablemente, los de LE RIDER, Jacques. *Nietzsche en France. De la fin du XIX^e siècle au temps présent*. Presses Universitaires de France, Paris, 1999; SMITH, Douglas. *Transvaluations: Nietzsche en France 1872-1972*. Oxford University Press, Oxford, 1996; PINTO, Louis. *Les nouveaux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*. Seuil, Paris, 1995; SCHÖBER Angelika. *Cent ans de réception française de Nietzsche*. Thèse de doctorat d'État. Université de Paris X-Nanterre, 1990 y, por su importancia histórica y filológica, BIANQUIS, Geneviève. *Nietzsche en France. L'influence de Nietzsche sur la pensée française*. Félix Alcan, Paris. Además, LE RIDER, Jacques. «Nietzsche et la France. Présences de Nietzsche en France». En *Friedrich Nietzsche Oeuvres Vol I*. Robert Lafont, Paris, 1993, XI-CXII. LE RIDER, Jacques. «Nietzsche, una pasión francesa. Cien años de recepción de Nietzsche en Francia». En *Enrahonar*, Vol. 35, 2002, 43-65; LE RIDER, Jacques. «Un siècle de réception française de Nietzsche». En *Chroniques Allemandes. 1900-200. Cent ans de regards français sur l'Allemagne*, N°9, 2001, 43-65; STASZAK, Anne. «Sociologie de la réception de Nietzsche en France». En *L'Année sociologique*, Vol. 48, N°2, 1998, 365-384; PINTO, Louis. «Los sobrinos de Zarathustra. Vanguardismo, izquierdismo y posmodernismo». En *Sociología histórica. Sociología de la producción intelectual en España y Francia*, N°2, 2003, 55-71; SAZBÓN, José. «Aspectos de la recepción temprana de Nietzsche en Francia». En *Prismas. Revista de historia intelectual*, N°5, 2001, 9-33; VERBAERE, Laure. «L'histoire de la réception de Nietzsche en France. Bilan critique». En *Revue de Littérature Comparée*, Apr-Jun 2003, 225-233; BOUDOT, Pierre. *Nietzsche et l'au-delà de la liberté: Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960*. Aubier-Montaigne, Paris, 1970. CASTRO, Edgardo. «Los usos de Nietzsche. Foucault y Deleuze». En *Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas*, N° 2, 2002, 59-74. MUÑOZ GONZÁLEZ, Diana M. «Nietzsche y los filósofos de la diferencia». En *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu*. Vol. 55, N° 159, 2013, 17-56. Finalmente, aunque desde una perspectiva completamente distinta, pero no por eso menos importante, BOYER, Alain et al. *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Grasset, Paris, 1991, representa esos matices a los cuales nos referíamos y que representará momentáneamente una cierta resistencia a la influencia de Nietzsche en los intelectuales postsentayochos, cuestión que en la actualidad está completamente revertida gracias a los actuales investigadores del pensamiento de Nietzsche en francés como D'lorio, Wortling, Denat y Salanskis.

17 «¡Vaya alegría que me ha dado a mí y a todos nosotros! No dejamos de decir lo bien que ha salido la traducción; la señorita von Meysenbug no dejaba de repetir que suena como si se estuviera escuchando a uno de los mejores autores franceses, y yo mismo estoy casi convencido de que la traducción será mejor entendida que el original». Carta a Marie Baumgartner. Sorrento 02 de febrero de 1877. (Carta 592). NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia III*. Tecnos, Madrid, 2009, p. 199.

18 «Las personas competentes no han calificado de buena la traducción de la señora Baumgartner. Esto en absoluta confianza». Carta a Elisabeth Nietzsche, Sorrento 25 de abril de 1877. (Carta 609). *Correspondencia III*, p. 209.

a Baudelaire, el «maestro de la decadencia»¹⁹. Serán estos dos acontecimientos iniciales –o iniciáticos– los que marcarán la recepción que pasará por diversas modulaciones y momentos en estos casi 150 años. En términos muy generales, podemos afirmar que la inmensa cantidad de recepciones e interpretaciones, muy ajustadas tanto a los momentos políticos en Europa como a las relaciones entre Francia y Alemania, muestran la importancia, el impacto y el rol que ha jugado Nietzsche en la formación del cuadro intelectual francés. Desde las recepciones en el ámbito del arte en movimientos vanguardistas como el simbolismo, el cubismo, el dadaísmo o el surrealismo, pasando por las interpretaciones políticas que lo asocian a movimientos nacional sindicalistas –Sorel–, nacionalistas –Maurras– conservadores o el intento por unirlo al pensamiento de Marx como crítico cultural y político –Lefebvre– hasta llegar a los años 60 y 70 con los coloquios *Nietzsche de Royaumeont* (1964) y *Nietzsche aujourd'hui* de Cerisy La-Salle (1972), marcarán una recepción fundamental para el pensamiento francés que, con matices, todavía está muy presente:

Dado el objetivo específico de este texto –la lectura foucaultiana de Nietzsche en *La cuestión antropológica*– solo haremos una muy breve reseña de la larga historia de esas recepciones, influencias o usos filosóficos de Nietzsche en Francia, para luego explorar los antecedentes o fuentes directas que Foucault utiliza. La historia de la recepción tiene evidentemente distintos momentos, ya sea de la recepción misma por parte de intelectuales y filósofos como también de acontecimientos que ayudaron a estos usos de Nietzsche²⁰. Para este breve esbozo de la recepción francesa de Nietzsche, nos apoyaremos en lo expuesto por Jacques Le Rider en sus diversos trabajos.

El primer gran momento de recepción, posterior a ese primer acontecimiento de 1877, es posible gracias a la traducción, entre los años 1893 y 1909, de la gran mayoría de los libros de Nietzsche, publicadas por *Mercur de France* y realizadas en su gran mayoría por Henri Albert, pero también por otros colaboradores²¹. Aunque la traducción no sigue el orden cronológico de las publicaciones, dándose el caso, por ejemplo, de que *La voluntad de poder* se traduzca antes de

19 LE RIDER, Jacques. «Nietzsche et la France. Présences de Nietzsche en France», XIV-XX. Como indica Le Rider, esta expresión es clara influencia de Gautier, quien realiza la noticia a la segunda edición de *Las flores del mal* el año 1868, edición leída por Nietzsche y que confirmaría las tesis de Bourget sobre la decadencia en el estilo. Hacia 1887-1888 Baudelaire se transformará, para Nietzsche, en representante del pesimismo literario francés, junto a Flaubert, Zola y los hermanos Goncourt. Sin embargo, la figura del dandy baudeleroiano podría prefigurar al hombre superior y superhombre nietzscheano, un Baudelaire como *alter ego* o doble de la personalidad de Nietzsche.

20 En general, todos los estudios principales respecto de esta historia remiten a tres grandes momentos. En el caso de Louis Pinto, los tres momentos que distingue son: 1. De *la Belle Époque* a los años 20; 2. El campo del existencialismo (1930-1950) y 3. Desde los años 1960 en adelante, poniendo énfasis en dos acontecimientos: la publicación del libro de G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* en 1962 y el coloquio de *Royaumont* en 1964 que reúne a profesores universitarios y escritores. Respecto de Douglas Smith, los tres grandes momentos son: 1. Recepción temprana de Nietzsche: (1872- 1929); 2. Recepción de Nietzsche frente a la apropiación nacionalsocialista; 3. Consagración de Nietzsche como filósofo, a partir de los coloquios de *Royaumont* 1964 y *Cerisy La-Salle* en 1972.

21 Ver LE RIDER, Jacques. *Nietzsche en France. De la fin du XIX^e siècle eu temps présent*, 59-66 y LE RIDER, Jacques. «Nietzsche et la France. Présences de Nietzsche en France», XXV-LVIII, donde se detallan las obras de Nietzsche que el *Mercur* publica.

las dos primeras *Consideraciones intempestivas* o *Así habló Zaratustra* antes de *El nacimiento de la tragedia*, estas serán fundamentales dado que, en los campos profesionales y de la intelectualidad francesa, la universidad y las instituciones de enseñanza, Nietzsche estaba prácticamente ausente. A pesar de que se criticará la dudosa calidad de dichas traducciones o de no ser capaces de transmitir el estilo de escritura nietzscheano, sí se le reconocerá su frescura y audacia y logrará que la obra de Nietzsche circule en los diversos ámbitos de la cultura francesa²². Son estas traducciones y su impacto las que marcarán y decidirán el primer gran momento de la recepción de Nietzsche en Francia, período que va desde 1890 a 1914.

Posteriormente, el arco cronológico que comprende la primera guerra mundial, el período entre guerras y el tercer Reich, marcarán un segundo momento de esta recepción, donde los franceses, en primer término, abjurarán del nietzscheanismo, provocado por el sentimiento nacionalista y antigermano producido por la primera guerra mundial. A pesar del esfuerzo de Henri Albert por demostrar que Nietzsche no es un pangermanista y que toda su obra es una defensa de la cultura grecolatina, la obra de Nietzsche es presentada por sus críticos como doctrina de la guerra y alimento de la bestia devoradora²³. Nietzsche es presentado como un ideólogo, propiciador intelectual o responsable de las atrocidades de Alemania en Bélgica y en el norte de Francia. Un ejemplo muy repetido en esa época es de autores como Julien Benda que abandona una fascinación por Nietzsche en sus primeros textos para posteriormente acusarlo de ser un «clérigo que traiciona»²⁴. Hacia los años 20 y 30, es decir en el período entreguerras, Nietzsche se transformará en una novedad, en una moda, influida por la aparición tanto de las obras completas en Francia, que recuperan las traducciones de Henri Albert, como en Alemania gracias a la edición «Musarion» –editada por Max y Richard Oehler y Friedrich Chr. Würzbach²⁵. Junto con estas traducciones, centrales a pesar de sus defectos o limitaciones, especialmente significativa será la publicación del influyente libro

22 En 1891 nadie conocía a Nietzsche en Francia, pero ya hacia 1902, su nombre era citado más de 20 veces en una encuesta en el *Mercure de France* sobre las relaciones franco alemanas. Ver BIANQUIS, Geneviève. *Nietzsche en France. L'influence de Nietzsche sur la pensée française*. Félix Alcan, Paris, 1929, citado en LE RIDER, Jacques. «Nietzsche et la France. Présences de Nietzsche en France», XXXV.

23 LE RIDER, Jacques. «Nietzsche et la France. Présences de Nietzsche en France», LIX.

24 LE RIDER, Jacques. «Nietzsche et la France. Présences de Nietzsche en France», LXII.

25 En esta edición aparecerán recogidos diversos fragmentos bajo el título de *Voluntad de poder*. Y es esta edición la que Geneviève Bianquis la traducirá en 1929. Foucault la utilizará en este curso, junto con las traducciones de Henri Albert. Es interesante advertir que Foucault, en los años 70 (ver la conferencia en al Universidad Mc Gill, Montreal, en 1971: FOUCAULT, Michel. *Nietzsche*, 133-209) continuará utilizando en algunas ocasiones estas traducciones. Especialmente llamativo es respecto de *La Voluntad de Poder*, que si bien en algunas ocasiones rescata del libro de Jaspers de 1936 sobre Nietzsche (en traducción española *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*. Sudamericana, Buenos Aires, 1963) en otras ocasiones sigue la traducción de Bianquis, a pesar de que ya en esa época el libro es desmentido como tal y de que, el mismo Foucault –junto con Deleuze– en 1967, prologan la traducción de las *Obras Completas* de Nietzsche a partir de la edición de Colli Montinari, de la cual destacan precisamente la labor crítica de los editores. Ver, FOUCAULT, Michel. «Introduction générale» en *DE I*, N° 45, Gallimard, Paris, 1994, 561-564. Para la historia del «no-libro» ver *La voluntad de poder*, MONTINARI, Mazzino. «La volonté de puissance» n'existe pas. L'Éclat, Paris, 2001 y BLANCHOT, Maurice. «Nietzsche hoy». En *La conversación infinita*. Arena libros, Madrid, 2008, 175-187. Este último texto es una versión revisada y ampliada en 1969, pero de una publicación de 1958.

Nietzsche en France. L'influence de Nietzsche sur la pensée française de Genevieve Bianquis en 1929. Este estudio, ganador de un concurso y apoyada por su profesor Charles Andler²⁶, es imprescindible para la comprensión y reconstrucción de la recepción francesa de Nietzsche. Solo con la publicación del libro de Pierre Boudot *Nietzsche et l'au-delà de la liberté: Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960* (con un prefacio de Bianquis) y con los diversos trabajos de J. Le Rider, de L. Pinto y D. Smith –hacia finales de siglo XX– se va a reconstruir de manera más amplia y documentada esta historia²⁷. Sin embargo, lo central en este segundo momento serán los años 30. Por una parte, la nazificación de Nietzsche en Alemania, especialmente por parte de Alfred Bäumler²⁸, influyó indudablemente en cierto rechazo de Nietzsche, pero esto también permitió la aparición de las primeras interpretaciones *filosóficas* que se enfrentan a dicha apropiación y que van a tener un impacto central en los filósofos posteriores. Nos referimos a los «locos por Nietzsche», especialmente Bataille, Blanchot y Klossowski²⁹.

Finalmente, el tercer momento está marcado por el acontecimiento que significó la realización del *Colloque de Royaumont* en 1964³⁰, en el que participaron importantes nombres de la escena filosófica francesa de ese momento y que, indudablemente, siguen influyendo en los desarrollos filosóficos actuales, como Deleuze, Klossowski, Vattimo y Foucault. Además, participaron otros filósofos que habían sido muy importantes para la primera lectura que este último realiza de Nietzsche, como Karl Löwith, Jean Wahl y Jean Beaufret. Este impacto, producido por el coloquio, radica en que a partir de aquí se establece una recepción propiamente *filosófica* de Nietzsche reconociéndolo como filósofo y dándole un lugar e importancia en la historia de la filosofía. Tal acontecimiento también fue posible porque, en ese mismo coloquio, G. Colli y M. Montinari presentaron un estado de avance de su proyecto de edición crítica de las obras publicadas, las cartas y escritos o fragmentos póstumos de Nietzsche³¹ que habían comenzado, a partir del ordenamiento de los documentos que se encontraban en los *Goethe und Schiller Archiv* en Weimar, en los primeros días de abril de 1961. Lo interesante es que dicho proyecto editorial tuvo primero recepción en la editorial Adelphi y Gallimard lo que en cierta medida posibilitó que la editorial alemana Walter de Gruyter, con la ayuda de Karl Löwith, comenzara en abril de 1967, la publicación en alemán de las obras completas de Nietzsche³². En síntesis, tanto el coloquio

26 Charles Andler representa un punto muy importante en la recepción francesa de Nietzsche ya que entre 1920 y 1931 publica *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, 6 vol., Éditions Bossard, Paris, texto que indudablemente ayudó, en los años 30 y 40, a la consideración de Nietzsche como filósofo.

27 Ver el excelente informe, con una gran información bibliográfica: VERBAERE, Laure. «L'histoire de la réception de Nietzsche en France. Bilan critique», 225-233.

28 Ver MONTINARI, Mazzino. «La volonté de puissance» n'existe pas, 71-103.

29 LE RIDER, Jacques. *Nietzsche en France. De la fin du XIX^e siècle eu temps présent*, 153-180.

30 VV. AA., *Nietzsche VII colloque 4-8 Jillet 1964*. En Cahiers de Royaumont Philosophie N° VI. Les Éditions de Minuit, Paris, 1968.

31 COLLI, G; MONTINARI, M. «Etat de textes de Nietzsche». En *Nietzsche, Colloque de Royaumont*, 127-140.

32 MONTINARI, Mazzino. «La volonté de puissance» n'existe pas, 25-27. De hecho, la editorial alemana tuvo

como el establecimiento de la edición crítica definitiva de las obras de Nietzsche constituyen el último paso para la recepción filosófica de Nietzsche en Francia, como también para la investigación a nivel mundial de Nietzsche –la *Nietzsche Forschung*–.

3. La lectura de las «lecturas». El encuentro con Nietzsche

Como hemos visto, la recepción francesa de la obra de Nietzsche ha sido fundamental desde el siglo XIX y, en la recepción de los años 60, se constituye gran parte del pensamiento francés que todavía nos impacta y que es deudor absoluto de Nietzsche³³. La cuestión ahora es establecer las fuentes y los caminos mediante los cuales Foucault descubre a Nietzsche, cómo se «encuentra» con él, cuáles son sus *deudas* de lectura. Para responder a esta cuestión tendremos que hacer un doble movimiento. Por una parte, establecer las primeras lecturas que Foucault realiza por «fuera» de las instituciones de enseñanza pero que indudablemente le constituyen intelectualmente y que no necesariamente comparecen en este curso, y, por otra parte, establecer «otro» encuentro con Nietzsche, propiciado por su formación institucional. Estas dos vertientes permitirán reconstruir, dentro de lo posible, esa lectura casi «por casualidad» que realizó a inicios de los 50. Debemos advertir de antemano que ambas confluyen y son casi contemporáneas.

«Sé muy bien por qué he leído a Nietzsche: he leído a Nietzsche a causa de Bataille, y a Bataille a causa de Blanchot. No es en absoluto verdad que Nietzsche apareciera en 1972»³⁴. Estos dos nombres son el primer camino que explica su encuentro con Nietzsche, encuentro que ocurrió 30 años antes, como el propio Foucault recuerda³⁵. Daniel Defert nos dice que Foucault, después de asistir a una representación de *Esperando a Godot* en enero de 1953, comienza a leer a Blanchot y Bataille³⁶. Luego de ese descubrimiento y primeras lecturas, comparte

que comprar los derechos de publicación en lengua original a estas editoriales italiana y francesa. Podemos afirmar, entonces, que la publicación de las obras completas en su lengua original fue posible gracias al interés francés o la recepción francesa de Nietzsche.

33 Esto, a pesar que en los años 80 un libro pareció marcar una distancia. En él se quería «pensar con Nietzsche contra Nietzsche», pero más bien su objetivo era enfrentarse a los filósofos de la diferencia quienes, mediante la genealogía inventada por Nietzsche, enseñaban que se debía tratar «a todos los discursos como síntomas», una tradición que estaba en «proceso de agotamiento». Ver, FERRY, Luc; RENAULT, Alain «Préface». En BOYER, Alain et al. *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Grasset, Paris, 1991, 7-8. Está claro que ese agotamiento más bien se ha transformado al día de hoy en nueva fuerza e insistencia en el pensamiento de Nietzsche, del mismo modo en que reconocemos aun la importancia de filósofos como Deleuze, Derrida y Foucault, por nombrar algunos.

34 FOUCAULT, Michel. «Estructuralismo y postestructuralismo», 313-314. 1972 no es una fecha cualquiera en la recepción francesa de Nietzsche, porque en ese año se realizó el congreso *Nietzsche aujourd'hui* de Cerisy La-Salle (publicado en 2 volúmenes en Union Générale d'Éditions, Paris, en 1973) por que de algún modo sella o impone la presencia de Nietzsche de manera definitiva para toda la filosofía francesa. Continúa Foucault: «Aparece en 1972 en el discurso de los que eran marxistas en los años sesenta y abandonaron el marxismo por Nietzsche; sin embargo, los primeros que recurrieron a Nietzsche no buscaban salir del marxismo: no eran marxistas. Buscaban escapar de la fenomenología». Por cierto, Foucault no participa de este coloquio y quizá así se explica el tono de su respuesta.

35 Ver, FOUCAULT, Michel. «Estructuralismo y postestructuralismo», 312 y «El retorno de la moral», 387.

36 DEFERT, Daniel. Chronologie. En *DE I*, 18.

su entusiasmo por Nietzsche a Jean Barraqué, con quien había iniciado una intensa relación en mayo de 1951. Ese mismo año, en marzo, Barraqué rehace *Séquences*, compuesta en 1950 sobre textos de Rimbaud y que ahora sustituirá por textos de *Ecce homo* y poemas de Nietzsche³⁷. Otra referencia a ese encuentro con Nietzsche en 1953, nos lo relata su amigo Maurice Pinguet, quien recuerda que, cuando los ejes de referencia de Foucault eran Hegel, Marx, Freud y Heidegger, se produce ese encuentro con Nietzsche. Así, en agosto de ese año, en la playa de Civitavecchia lo recuerda leyendo al sol las *Consideraciones Intempestivas* y que muchas veces, en medio de pequeños viajes, «durante una media hora de descanso, en una playa, en la terraza de una café, lo veía abrir este libro, una edición bilingüe, y continuar leyendo»³⁸. Comenta Pinguet que esto le sorprendió, porque le parecía más propio de un filósofo descifrar a Husserl o Hegel, por la dificultad de los conceptos y también porque Nietzsche era todavía desconocido y había sido utilizado por el nazismo, pero Bataille «ya en 1945, había denunciado esta amalgama. Luego, en 1950, apareció publicado el Nietzsche de Jaspers»³⁹. En síntesis, el año 1953 fue crucial, porque con el descubrimiento de Nietzsche, terminaron los años de aprendizaje, pero «para 1953, el eje de un proyecto global estaba tomando forma»⁴⁰ en el cual no era esencial escribir sobre Nietzsche «sino seguir sus indicaciones, aventurarse a la imitación [émulation]»⁴¹.

Volvamos a esos dos nombres fundamentales, Blanchot y Bataille. Ambos representan, junto al de Nietzsche, ese «afuera» de la filosofía institucional, una lectura que impacta en Foucault, a pesar de que no participen en su proceso institucional de formación académica en filosofía y psicología⁴². Por ello, Foucault declara en 1978, «Nietzsche, Blanchot y Bataille son los autores que me permitieron liberarme de quienes dominaron mi formación universitaria a comienzos de la década de los 50: Hegel y la fenomenología»⁴³. Precisamente, lo que la universidad mejor podía ofrecer después del desastre de la Segunda Guerra Mundial era un hegelianismo marcado generacionalmente por Wahl e Hyppolite, «fuertemente penetrado por la fenomenología y el existencialismo y con un énfasis

37 Sobre Jean Barraqué y Foucault y su mutuo entusiasmo por Nietzsche, Ver ELDEN, Stuart. *The early Foucault*. Polity Press, Cambridge, 2021, 123-125.

38 PINGUET, Maurice. «Les années d'apprentissage». En *Le Débat*, N° 41, N°4, 1986, Paris, 130.

39 PINGUET, Maurice. «Les années d'apprentissage», 130. Pinguet se refiere a la publicación en francés del libro de Jaspers. JASPERS, Karl. *Nietzsche. Introduction à sa philosophie*. Lettre-Préface de Jean Wahl. Gallimard, Paris, 1950.

40 PINGUET, Maurice. «Les années d'apprentissage», 130.

41 PINGUET, Maurice. «Les années d'apprentissage», 130. Quizá por eso, años después, Foucault declarará «soy simplemente nietzscheano e intento ver, en la medida de lo posible y sobre un cierto número de puntos, con la ayuda de los textos de Nietzsche –pero también con tesis antinietzscheanas (que son a pesar de todo nietzscheanas!)–, lo que se puede hacer en tal o cual campo. No busco ninguna otra cosa, pero esto lo busco verdaderamente». FOUCAULT, Michel. «El retorno de la moral», 388.

42 «El descubrimiento de Nietzsche se produjo fuera de la universidad». FOUCAULT, Michel. «El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault». En *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2013, 43.

43 FOUCAULT, Michel. «El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault», 41.

en la conciencia desdichada»⁴⁴. Además, tanto en ese espacio institucional de formación como por fuera de él, el dominio del existencialismo sartreano y su filosofía del sujeto era lo que estaba en boga. Así, sus «elecciones maduraron en ese panorama intelectual: por una parte, no ser historiador de la filosofía como mis profesores, y, por otra, buscar algo totalmente diferente del existencialismo. Y ese algo fue la lectura de Bataille y Blanchot y, a través de ellos, de Nietzsche»⁴⁵.

Blanchot podría representar un camino directo a Nietzsche. Si bien, sus textos más importantes son posteriores al curso en cuestión⁴⁶, no hay que olvidar que, a inicios de los años 40, ya había escrito algunos textos sobre Nietzsche. En el *Journal des débats* y en *Faux pas* (1943) —que recoge algunos de estos textos— Blanchot referencia y comenta, a propósito de obras y escritores, a Nietzsche y sus libros. Los intereses de Blanchot remitían a la función de la literatura y del escritor en el campo social e histórico y Nietzsche le permite pensar ya no dentro de un marco dialéctico hegeliano, sino desde el pensamiento de la contradicción que, con su carácter agónico, nos permite comprender el para qué de la literatura y el escritor. Para él será clave la lectura de *L'Expérience intérieure* de Bataille a luz de Nietzsche, en *Faux pas*⁴⁷. Allí nos dice Blanchot que, cuando leamos el libro de Bataille, sentiremos el mismo frío que sentimos en el momento del Gran Mediodía, aquel de la claridad más temible. Es el momento que, tras el hundimiento de la verdad que nos protegía y que a pesar de que nos encontramos con un sol que nos calcina, no es más que el reflejo de nuestra desnudez⁴⁸. Sin embargo, será en el artículo «Du côté de Nietzsche» de 1945-1946 y recogido en *La part du feu*⁴⁹, donde Blanchot, a propósito de la publicación del libro *Le drame de l'humanisme athée* de Henri de Lubac —el cual contiene algunos análisis sobre el ateísmo en Nietzsche— apostará por una reflexión que valora de manera fundamental la afirmación nietzscheana «Dios ha muerto». Su fuerza no radica en ser una afirmación de cualidades literarias, sino que el *dictum* nietzscheano convoca a la afirmación de una fuerza contradictoria y desconocida para nosotros. «Dios ha muerto es una tarea y una tarea que no tiene fin»⁵⁰. Lo sustancial será reconocer la fuerza de la contradicción en el pensamiento de Nietzsche. El ateísmo de Nietzsche muestra la necesidad de pensar contradictoriamente y asumir la contradicción para la vida. Por esto, Blanchot señalará que «Jaspers lo ha demostrado, como algún

44 FOUCAULT, Michel. «El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault», 41. La referencia es a *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* de Jean Wahl, libro de 1929, con una segunda edición en 1951, publicada por Presses Universitaires de France, París.

45 FOUCAULT, Michel. «El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault», 41.

46 Nos referimos a los artículos publicados en *La Nouvelle Nouvelle Revue française* y recogidos en el capítulo «VI. Reflexiones sobre el Nihilismo» en *La conversación infinita* (1969). El capítulo contiene «Nietzsche, aujourd'hui» originariamente en el N°68, agosto 1958, 284-295; «Passage de la ligne» en el N°69, septiembre 1958, 468-479 y «Nietzsche et l'écriture fragmentaire» publicado en dos partes en el N° 168, diciembre de 1966, 967-983 y N°169, enero 1967, 19-32.

47 Ver, BLANCHOT, Maurice. *Falsos Pasos*. Pre-Textos, Valencia, 1977, 45-49.

48 BLANCHOT, Maurice. *Falsos Pasos*, 45.

49 En *L'Arche*, N° 12, diciembre 1945-enero 1946, pp. 103-112. BLANCHOT, Maurice. «Del lado de Nietzsche». En *La parte del fuego*. Arena libros, Madrid, 2007, 257-267.

50 BLANCHOT, Maurice. «Del lado de Nietzsche», 261.

comentarista antes de él: toda interpretación de Nietzsche será errónea si no busca las contradicciones. Contradecirse es el movimiento esencial de ese pensamiento»⁵¹. Así, en estas primeras referencias blanchotianas de Nietzsche, podemos advertir una cuestión central que será capital para la lectura que Foucault hará de Nietzsche. La importancia y defensa de un pensamiento contradictorio, su valor filosófico frente al deseo de unidad y de sistema, por ejemplo, del Hegel francés de los 40. Hay en Blanchot un esfuerzo por pensar a Nietzsche desde la contradicción –más tarde lo hará desde lo fragmentario– que Foucault rescatará. Este rescate de la contradicción, de la muerte de Dios como acontecimiento afirmativo, de poner en relación la experiencia interior de Bataille con la experiencia del pensamiento de Nietzsche, es lo que nos permitirá comprender, quizá, ese camino que Foucault nos indica: haber leído a Bataille y a Nietzsche gracias a Blanchot.

Y es precisamente ese aspecto de rescate de la contradicción y de un pensamiento antihegeliano el que representará Bataille dentro de la recepción francesa de Nietzsche en los años 30 y 40. Douglas Smith plantea que la filosofía francesa ha sido primero, desde los años 30, un pensar con Hegel y Heidegger, pero también un contra Hegel y contra Heidegger. Es en este movimiento de crítica, en donde la recepción de Nietzsche jugará un papel fundamental⁵². Más allá de estar o no de acuerdo con esta tesis, ella nos sirve para comprender el impacto que provoca la lectura de Bataille en esta primera etapa del pensamiento de Foucault. Smith plantea que tanto Bataille como Lefebvre representarían un pensamiento que, si bien ha sido formada académicamente en el pensamiento de Hegel a partir de los maestros Koyève e Hyppolite, se los debe comprender precisamente en su gesto antihegeliano que permita pensarlo no como sistema, no como dialéctica, sino precisamente como contradicción y potencia creadora⁵³. Esto implica abrirse a cierta lectura heideggeriana que será clave en la recepción de Nietzsche en los años 60 y 70. Sin embargo, estas lecturas maduraran en concepciones que también serán lecturas antihideggerianas. Así, Smith plantea que, frente una «interpretación de derechas» –como Drieu La Rochelle– que enfatiza el concepto de Voluntad de Poder y sus implicaciones éticas, la interpretación antifascista como las de Lefebvre y Bataille ponen una mayor atención en la idea de Eterno Retorno, intentando comprender el lugar de Nietzsche en la historia de la filosofía⁵⁴. Así, Bataille y su voluntad de suerte

51 BLANCHOT, Maurice. «Del lado de Nietzsche», 261.

52 SMITH, Douglas. *Transvaluations: Nietzsche en France 1872-1972*, 7-8.

53 SMITH, Douglas. *Transvaluations: Nietzsche en France 1872-1972*, 68-101.

54 Lo que supone transitar desde el énfasis en las moralidades del amo y del esclavo (primer tratado de *La Genealogía de la moral*) hacia una «inversión del platonismo» en *Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula –Historia de un error (en El Crepúsculo de los ídolos)*. Quizá aquí adquiera sentido esta afirmación de Foucault a Daniel Defert: «Estoy leyendo atentamente/lagarteando/descifrando [Je lizarde] a Nietzsche; Creo que estoy empezando a ver por qué su trabajo siempre me fascinó. Una morfología de la voluntad de saber en la civilización europea que dejamos de lado en favor de un análisis de la voluntad de poder». FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*, «Situación del curso», FCE, Buenos Aires, 2012, 295. (La expresión «Je lizarde Nietzsche» puede interpretarse como «yo leo ocioso, como una lagartija al sol de verano leo a Nietzsche»). Horacio Pons traduce este pasaje como «Holgazaneo con Nietzsche».

o azar y Lefebvre y su intento por unir a Marx y Nietzsche como críticos sociales, serán claves para concebir a Nietzsche como una potencia de pensamiento externa a la universidad, no institucional y que le permitirá a Foucault enfrentarse a sus maestros y profesores, a Sartre y a un hegelianismo existencialista.

Sin embargo, «es probable que, si no hubiera leído a Heidegger, no habría leído a Nietzsche. Había intentado leer a Nietzsche en los años cincuenta, ¡pero Nietzsche por sí sólo no me decía nada! Mientras que Nietzsche y Heidegger, ¡eso sí que produjo el impacto filosófico!»⁵⁵. Esta declaración retrospectiva introduce una variante en el relato que Foucault reconstruye sobre su encuentro con Nietzsche. La lectura de Blanchot y Bataille —que provoca ese encuentro con Nietzsche en el verano de 1953— representaría el *por qué* ha leído a Nietzsche, pero no explicaría el impacto propiamente *filosófico* de ese encuentro. Blanchot y Bataille están más cerca de una experiencia de lectura, vital, mientras que la lectura *junto a* Heidegger implica reconocer y valorar a Nietzsche como parte de la historia de la filosofía, cuestión que solo la lectura de Heidegger podía entregarle. El conocimiento de la filosofía de Heidegger proviene de instancias institucionales asociadas, al menos, a dos grandes nombres responsables de la recepción francesa de Heidegger: Jean Beaufret y Jean Wahl. Beaufret fue su profesor en la ENS y su nombre es fundamental para comprender la importancia de Heidegger para el pensamiento francés. Receptor de la famosa *Carta sobre el humanismo*, publica en cuatro volúmenes un gran estudio de la filosofía de Heidegger⁵⁶. Si bien no imparte cursos específicamente sobre Heidegger, expone en esas clases la interpretación heideggeriana de los grandes filósofos de la historia de la filosofía, lo que es de suma importancia para el Foucault de los 50 y 60⁵⁷. Pero, Wahl fue mucho más importante para la formación filosófica de Foucault. Profesor en la *Sorbonne*, que durante los años 40 y 50, enseña Platón, Hegel, Nietzsche y Heidegger. Foucault probablemente asistió al curso de 1946 sobre *Ser y Tiempo*⁵⁸ y sobre los análisis de Heidegger sobre Kant; en 1950 sobre la «idea de ser en Heidegger»; y otro, de finales de 1951 sobre el «pensamiento de Heidegger» y la «poesía en Hölderlin»⁵⁹. También accedió a los apuntes de los estudiantes de otros cursos. Las clases de Wahl sobre Heidegger trataban sobre los textos publicados hasta esa fecha y cursos de los años 20 y 30 —apuntes a los cuales tuvo acceso. En cierta medida, sus cursos eran «comentarios de los cursos» de Heidegger. Un aporte fundamental de Wahl respecto de Heidegger es que da a conocer textos que aun no estaban traducidos al francés

55 FOUCAULT, Michel. «El retorno de la moral». En *Obras Esenciales* 3, 388.

56 Ver, BEAUFRET, Jean. *Dialogue avec Heidegger*. Les éditions de Minuit, Paris. V.1 *La philosophie grecque* (1973); V.2 *Philosophie moderne* (1973); V.3 *Approche de Heidegger* (1974); V.4 *Le chemin de Heidegger* (1985).

57 Tampoco debemos olvidar, según Derrida, que Heidegger tuvo esa importante presencia en el ENS gracias a un tercer Jean: Hyppolite. Ver ELDEN, Stuart. *The early Foucault*, 8-9.

58 Esto contrasta con la afirmación posterior de Foucault: «No conozco suficientemente a Heidegger y prácticamente no conozco *Ser y tiempo*». FOUCAULT, Michel. «El retorno de la moral», 388.

59 Ver ELDEN, Stuart. *The early Foucault*, 9.

e incluso ni siquiera publicados en alemán⁶⁰. Sin embargo, el gran aporte de Wahl al tema que nos convoca es que da a conocer en Francia el libro de Jaspers sobre Nietzsche, tan importante para Blanchot, Bataille y por supuesto para Foucault en el curso sobre *La cuestión antropológica*, primero con una reseña en *Acéphale*⁶¹ y luego con la carta-prefacio a la traducción francesa del libro en 1950⁶².

4. Nietzsche y el fin de la antropología

En el breve recorrido que hemos realizado, hemos intentado dar cuenta, por una parte, de la recepción del pensamiento de Nietzsche en Francia y, por otra, cuáles han sido las fuentes de la lectura foucaultiana de Nietzsche en los 50, las que se concentran especialmente en estos tres nombres –Blanchot, Bataille y Heidegger–. Sin embargo, en el curso de 1954-1955 no vemos una interpretación de Nietzsche asociada a estos tres autores, sino que las fuentes del curso –su «aparato crítico»– remiten a cuatro autores que están sobre su mesa de trabajo: Jaspers, Kaufmann, Löwith y Vuillemin⁶³. La importancia de estos textos, además de las citas de Nietzsche que extrae de ellos y utiliza en el curso⁶⁴, no radica en que Foucault se adhiera a sus diversas tesis, sino en que en ellos el nombre de Nietzsche está inserto en la historia de la filosofía, quizá por primera vez de manera menos discutida y resistida, cuestión que al mismo tiempo le permite a Foucault iniciar un ejercicio que será permanente en su filosofía: presentar a Nietzsche, en tanto filósofo capaz de radicalizar la crítica a la historia de la filosofía, como una herramienta con la cual pensar el presente⁶⁵. En este curso, intentará, desde una particular óptica, «usar» la filosofía de Nietzsche como un pensamiento radicalmente crítico de la filosofía y su modulación moderna –la antropología–, presentándolo al mismo tiempo como posibilidad de superación de esta.

El curso, recuperado de un manuscrito titulado *Conocimiento del hombre y reflexión Transcendental*⁶⁶, tiene la peculiaridad de que es uno de los pocos en

60 Para conocer la importancia de Wahl en la recepción de Heidegger en Francia ver, JANICAUD, Dominique. *Heidegger in France*, Indiana University Press, 2015, 89-92.

61 WAHL, Jean. «Nietzsche y la muerte de Dios. Nota a propósito del “Nietzsche” de Jaspers», en BATAILLE, Georges et al. *Acéphale*. Arena Libros, Madrid, 2015, s/n.

62 JASPERS, Karl. Nietzsche. *Introducción a su filosofía*. Lettre-préface de Jean Wahl, I-IV.

63 Referimos la traducción al castellano de: JASPERS, Karl, *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*. Sudamericana, Buenos Aires, 1963 y LÖWITH, Karl, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Sudamericana, Buenos Aires, 1968. Ver, además, KAUFMANN, Walter A, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton University Press, New Jersey, 1950 y VUILLEMIN, Jules, “Nietzsche aujourd’hui”. En *Les Temps Modernes*, 1951 (2º trim.), 1921-1954. Este último es una reseña de tres textos anteriores, junto con una presentación de la interpretación heideggeriana de Nietzsche.

64 El aparato de citas de Nietzsche que Foucault utiliza remite a diversas fuentes: K. Jaspers, C. Richter, Ch. Aandler y las traducciones de Geneviève Bianquis, Henri Albert, Marnord y Morland. Finalmente, hay algunas citas de Heidegger, ya sea de ediciones en alemán o recientemente traducidas en esos años.

65 Por ejemplo, a propósito de la publicación de textos inéditos, para Foucault en *El discurso filosófico* de 1966, Nietzsche representará una segunda mutación del discurso filosófico, descomponiéndolo y generando un nuevo régimen del discurso. Ver, FOUCAULT, Michel. *El discurso filosófico*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2025, 181-218.

66 Que se encuentra en la BNF, Fonds Foucault, cote NAF 28730, Boîte 46, dossier 1.

que Foucault realiza un análisis de las tesis de autores que pertenecen a lo que llamaríamos la disciplina y el canon filosófico, precisamente porque su trabajo posterior, especialmente en el *Collège*, consistirá en realizar una mirada sobre la misma, pero en diálogo con otros saberes. El curso ha sido organizado por los editores en tres momentos fundamentales. El primero trata sobre la «imposibilidad» de la antropología, analizando especialmente a Descartes y Malebranche y la transición que representa Kant; el segundo se ocupa de la antropología como «realización de la crítica», donde se analiza a Hegel, Feuerbach, Dilthey y Marx; y el tercero trata sobre el «fin» de la antropología y está dedicado íntegramente a Nietzsche. En este último apartado, el más extenso, Foucault intenta mostrar cómo Nietzsche y sus ideas representan, en la historia de la filosofía, el «momento» de superación de la antropología, entendida como ese saber que piensa al hombre anudado con su verdad y la verdad en relación con el hombre.

La antropología había representado la realización de la crítica, la supresión de la metafísica y el fin de la filosofía al reivindicar, potenciar y efectuar la esencia del hombre. Sin embargo, para Foucault, estas reflexiones sobre el conocimiento del hombre y su realización antropológica, dejaban un espacio oculto: los aspectos materiales y vitales del hombre. Así, entra en escena la reflexión sobre la existencia natural del hombre, pero ya no como naturaleza infinita o creación divina ni como fenómeno, sino como *evolucionismo*. Es esta la gran mutación o revolución, porque «Nietzsche y Freud comparan el evolucionismo con la revolución copernicana»⁶⁷. Es decir, si a partir de la física de Isaac Newton fue posible el pensamiento crítico de Kant, será la biología de Charles Darwin la que permitirá operar la crítica freudiana y nietzscheana del hombre, en la medida en que ahora la crítica de la verdad, como crítica de las ilusiones y del error, reemplazará lo que ha sido una reflexión sobre el hombre como crítica del conocimiento. Así, el evolucionismo y la biología de Darwin habrían permitido deshacer ese anudamiento, esa implicación entre verdad y hombre, pues el filo de la crítica de Nietzsche ya no se dirige a la razón trascendental como condición de posibilidad, sino al hombre en su existencia natural, es decir, la crítica ya no recae en la conciencia o en la razón del hombre, sino en el hombre como existencia natural. Por eso, con Nietzsche, ya no se criticarán «los sueños de un visionario sino la enfermedad de un pastor»⁶⁸.

A partir de esta valoración del evolucionismo darwiniano, la crítica nietzscheana se desplegará contra el concepto de verdad. Nietzsche atacará el «prejuicio» de los filósofos que han creído que la verdad es más valiosa que la mentira o el error. Por el contrario, los filósofos han sido engañados no por el error, sino por la verdad misma, dado que ese prejuicio –la verdad por sobre el error, la verdad por

67 FOUCAULT, Michel, *La cuestión antropológica*, 182. Aquí, la referencia al prefacio de la primera edición de 1950 del libro de Kaufmann es evidente «... and it is suggested that he [Nietzsche] was not a Darwinist, but only aroused from his dogmatic slumber by Darwin, much as Kant was a century earlier by Hume», ver KAUFMANN, Walter A. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton University Press, New Jersey, 1968 (3ª ed.), XIII.

68 FOUCAULT, Michel, *La cuestión antropológica*, 183.

sobre la apariencia— no ha sido cuestionado. Mas bien, todo el saber filosófico se ha fundado en dicho prejuicio, convirtiendo a la filosofía en una comedia de defensores de la verdad. Esta es la tragedia de la filosofía y de los griegos, creer en algo que no es más que un prejuicio. Por esto, es necesario retornar al fondo dionisiaco del pueblo griego, volver a esa profundidad trágica, más primitiva que la verdad misma⁶⁹. Este es el impulso filosófico del joven Nietzsche y que transformará todo preguntar en un liberar la verdad con todas sus contradicciones, abriendo un espacio crítico que desatará la implicación entre hombre y verdad y la verdad del hombre, que se constituyó desde Kant y configuró el problema mismo de la antropología. La filosofía ya no puede comenzar con una pregunta sobre si la verdad es necesaria para el conocimiento o para la acción moral, ámbitos donde la verdad del hombre se transforma en certezas para el saber y la acción, sino que comenzará por la liberación de la verdad «salto y baile en el espacio donde la verdad todavía no está ligada a sí misma, donde todavía tiene completa libertad para el error, la mentira, el ídolo»⁷⁰. Esta singularidad y radicalidad del gesto crítico nietzscheano significará asumir que ya no poseemos la verdad. Y debemos vivir esa certeza, aunque ello implique que el hombre y la humanidad perezcan.

Según la interpretación foucaultiana, la potencia de esta crítica de la verdad —y de su lazo indisoluble con el hombre—, junto con la necesidad de volver a ese fondo trágico que la filosofía perdió, supone rescatar la fuerza de la animalidad y del instinto. El evolucionismo propiamente nietzscheano no es un progreso hacia lo mejor, sino que es la prueba del devenir, de la fluidez de todo lo que es, de la ausencia de división o diferencia entre el hombre y el animal. En este sentido, el evolucionismo y la fluidización de la esencia del hombre nos hace evidente la muerte del hombre: animal racional no significa ser vivo dotado de razón, sino que bestia; el hombre no puede otorgarse a sí mismo un carácter absoluto ni eterno; y, producto de esa fluidez, el hombre solo puede superado porque él mismo es ese devenir. Este evolucionismo es el camino adecuado para una auténtica filosofía, que devuelve al hombre a su origen, ligándolo a su fondo animal y con ello liberándolo de una relación con una esencia, una verdad que lo defina.

Por otra parte, junto con el evolucionismo, esta valoración de ese fondo animal implica la apuesta por una verdad anterior a la conciencia, facultad que la antropología ha definido como esencial en el hombre, por lo que ahora la pregunta filosófica originaria se transformará en un análisis psicológico, motivo por el cual la psicología debe convertirse nuevamente en la reina de las ciencias⁷¹.

69 FOUCAULT, Michel, *La cuestión antropológica*, 184.

70 FOUCAULT, Michel, *La cuestión antropológica*, 186.

71 «Toda la psicología se ha quedado atascada hasta ahora en prejuicios y temores morales: no se ha arriesgado a las profundidades. Concebirla, como yo la concibo, como morfología y doctrina de la evolución de la voluntad de poder — esto no lo ha rozado nadie ni siquiera en sus pensamientos (...) Nunca a intrépidos viajeros y aventureros se les ha abierto un mundo más profundo de descubrimientos: y el psicólogo que «ofrece un sacrificio» así —no se trata del sacrificio dell'Intelletto, ¡al contrario!— podrá al menos exigir que la psicología vuelva a ser reconocida como señora de las ciencias, a cuyo servicio y preparación se ponen las demás ciencias. Pues de ahora en adelante la psicología vuelve a ser el camino que conduce a los problemas fundamentales». NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*,

Foucault contrapone, a partir de su interpretación de algunos textos de Nietzsche, una «psicología de los psicólogos» —que sería imitación de una psicología científica y el lugar de todos los errores e ilusiones del hombre sobre sí mismo— con una verdadera psicología que será «interpretación y su método será filológico»⁷². Esta psicología nietzscheana se basa en el trabajo crítico de Nietzsche que denuncia cómo el hombre se ha dado a sí mismo un alma, cómo ha pretendido reflejarse en una única conciencia y cómo, a través de la superstición, ha creído poseer una voluntad transparente a las acciones que realiza. De este modo, según la interpretación foucaultiana, las potencias críticas que se enfrentan a la modulación antropológica de la filosofía moderna estarían en el pensamiento nietzscheano, que intenta recuperar el auténtico sentido de la actividad y conocimiento psicológico: denunciar el alma del hombre como resultado de unas valoraciones morales y cristianas de la vida. En este sentido, toda la filosofía de Nietzsche, a partir de 1885 con *Más allá del bien y del mal*, puede ser comprendida desde esta noción de psicología: *La genealogía de la moral* como análisis psicológico del cristianismo, de la conciencia y del ideal ascético; *El caso Wagner* como «caso» psicológico, el *Anticristo* como denuncia del alma cristiana o *Ecce homo* como superación y transvaloración de la decadencia. En estos textos, la crítica se centrará en los prejuicios filosóficos y antropológicos: sobrevaloración de la conciencia; creencia en la voluntad como causa de los actos; la ficción del «yo pienso»; el pensamiento como forma imaginaria de la interioridad. Todo esto tendrá su punto más alto en la denuncia nietzscheana de la filosofía y la metafísica como errores del lenguaje⁷³.

De este modo, la filosofía de Nietzsche es una psicología histórica del lenguaje, en cuanto gramática que, por ejemplo, en *El crepúsculo de los ídolos* se traduce en la denuncia de los errores gramaticales de la filosofía y de la metafísica como negación del devenir. Así, se desenmascara la ficción de una verdad trascendente y la necesidad de volver al instinto para restituir el verdadero fundamento de la voluntad, declarando con ello el fin de una filosofía que ha unido verdad con virtud, conocimiento con virtud, es decir, hay que certificar el fin de la filosofía occidental que desde Sócrates y Platón ha definido al conocimiento como acceso a la verdad, y con ello el ideal de una vida virtuosa, creyendo en la presencia estable y sólida de la verdad⁷⁴. Por el contrario, el conocer nietzscheano es negación, y refutación, del conocimiento absoluto como condición y desaparición de la vida: «perecer por el conocimiento absoluto podría formar parte del fundamento del

23, en *Obras Completas, Volumen IV*, Tecnos, Madrid, 2016, 312-313.

72 FOUCAULT, Michel, *La cuestión antropológica*, 193.

73 «Un *quantum* de fuerza no es sino un *quantum* tal de pulsión, de voluntad, de acción — mejor dicho, no es más que la propia pulsión, voluntad, acción, y si llega a parecer otra cosa es solo porque nos engaña, seductor, el lenguaje (y los errores básicos de la razón, en él petrificados), que entiende y malentendiendo que toda acción viene causada por un actor, por un “sujeto”». NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral, primer tratado*, 13, en *Obras Completas, Volumen IV*, Tecnos, Madrid, 2016, 475.

74 «Cada psicología del conocimiento consiste en ese deslizamiento de la *apertura* a la verdad a la *presencia* de la verdad». FOUCAULT, Michel, *La cuestión antropológica*, 200.

ser»⁷⁵. Y la psicología debe liberar al hombre del mito del conocimiento absoluto, redescubriendo el fundamento del ser.

En este contexto crítico de la verdad —una verdad que ha sido valorada como el sentido y la finalidad de toda la tradición filosófica— abre camino a Dioniso filósofo, pues este representa la subversión de la noción de naturaleza, una naturaleza que en la modernidad y la antropología se constituyó como naturaleza humana, como esencia. Por eso, la crítica y la necesidad del retorno a la naturaleza —que es, en cierta medida, todo el sentido del ejercicio genealógico nietzscheano— supone acceder a los límites mismos de la verdad. Por eso, la filosofía de Nietzsche es el trabajo de un «ser “soterráneo [subterráneo]” [*Unterirdischen*] que horada, excava, socava»⁷⁶, porque durante largo tiempo se ha sido topo. Así, los pensadores del subsuelo [*Untergründlichen*] son los más queridos, porque figonean y husmean, «meten la cabeza en la ciénaga» y, por eso, son mucho más radicales y profundos⁷⁷. Para Foucault, ese bajo fondo del pantano representa la noción de naturaleza en el pensamiento de Nietzsche, esto es, como trasfondo de todo fundamento y, con ella, se abre una metafísica más profunda, que posibilita hacer una crítica «del hombre, de los valores y del mundo»⁷⁸. Esta metafísica más profunda, la metafísica de la verdad, debe ser concebida no como fundamento o causa, sino como fondo abismal, porque la verdad es más profunda que la apariencia, por lo que ya no debemos creer en una verdad del otro mundo, como metafísica de la verdad ideal, platónica, sino que es apertura a la posibilidad de liberar el pensamiento del ser hacia el no-ser, hacia la contradicción. La verdad es prejuicio, error, ficción, pero también desafío, intensidad, contradicción pura. En este sentido, Foucault comprenderá que la apuesta filosófica de Nietzsche, a la luz de las interpretaciones de Jaspers y Heidegger, es metafísica⁷⁹, pero será una apuesta asentada en Dioniso, una auténtica metafísica que la tradición ocultó e interpretó de una determinada manera. El filósofo debe hundirse en la noche para acceder a la verdad donde el error es su condición. Por ello, necesitamos una metafísica de la verdad entendida como un viaje ascéticamente dionisiaco, espiritual.

Según Foucault, esa metafísica de la verdad tiene tres características: dado que el fundamento del ser, el fondo dionisiaco, se niega al conocimiento, solo cabe que el conocimiento sea centelleo o parpadeo de múltiples interpretaciones, de perspectivas. En segundo término, la verdad se manifiesta como destello, rayo, relámpago que se exalta en la noche y, al mismo tiempo, se suprime en ella, por

75 Citado en FOUCAULT, Michel, *La cuestión antropológica*, 201. La cita de Nietzsche es la siguiente: «Algo podría ser verdadero: aunque fuese perjudicial y peligroso en grado sumo; es más, podría formar parte del carácter fundamental de la existencia el que uno termine sucumbiendo a causa de su conocimiento total». NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*, 39, 323.

76 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*, prólogo, 1, en *Obras Completas, Volumen III*, Tecnos, Madrid, 2014, 483- 484.

77 NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*, 446, 655.

78 FOUCAULT, Michel, *La cuestión antropológica*, 204.

79 Para Jaspers, Nietzsche pertenece el ámbito de la experiencia cristiana y, para Heidegger, pertenecerá a la metafísica como su consumación. Ver, FOUCAULT, Michel, *La cuestión antropológica*, 221-245.

lo que la noche será condición y colapso de la verdad, consumación y derrota del pensamiento. Finalmente, el ser se manifiesta como mediodía del ser, como ascesis filosófica sostenida por un pensar que no es «voluntad de verdad», sino apuesta por la apariencia, admiración de la apariencia, familiaridad con la soledad del ser, verticalidad de la vida en ese mediodía sin sombras, coraje de la verdad. Así, Dioniso es filósofo en la medida que vive en las apariencias, pero la filosofía igualó apariencia a error y a falsedad. Pero ahora, el juego de las apariencias, que se restituye en su aspecto trágico, se exalta en la «luz del ser» no en el movimiento de la vida o, dicho de otro modo, si lo trágico dionisiaco se rescataba antes como mito, ahora lo hará en el orden de la metafísica, pero una metafísica en que lo dionisiaco se supera «como verdad, pero aparece en su aparecer a la luz del ser»⁸⁰. Por eso, Nietzsche propone una nueva promesa, no como promesa de una vida nueva sino de nuevas eternidades.

5. Conclusión

En el presente artículo hemos presentado las principales ideas que Foucault desarrolla en el curso *La cuestión antropológica* sobre Nietzsche. Para su mejor comprensión, hemos intentado contextualizar dicha lectura estableciendo algunas cuestiones que nos parecen centrales. El curso se ubica cronológicamente muy cerca del descubrimiento de Nietzsche por parte de Foucault, lo cual nos muestra que el tratamiento que realiza sobre Nietzsche y su intento por establecer la importancia de su pensamiento y su capacidad renovadora del pensamiento de occidente, radica en un genuino interés por dar con una clave filosófica del pensador alemán. Sin embargo, podemos advertir que dicha interpretación no remite a lo que podríamos denominar lecturas «privadas» de Nietzsche, si por ello queremos denominar su encuentro por fuera de la academia. Del mismo modo, tampoco aparece una lectura influenciada por Heidegger, al que Foucault accedió principalmente a través de Jean Wahl. Mas bien, Heidegger es una de las interpretaciones expuestas en el curso, pero no necesariamente asumidas en la lectura que Foucault realiza. Foucault se vale, efectivamente en este curso, de un conjunto de textos sobre Nietzsche que, en el ámbito intelectual francés, ya circulaban desde finales de los años 30. En este sentido, lo que hemos denominado «aparato crítico» del curso se sustenta, fundamentalmente en los libros de Jaspers y Löwith. Es principalmente en diálogo con este último texto que Foucault diseña el curso⁸¹ y, respecto de Jaspers, su libro era el gran texto de interpretación de la filosofía de Nietzsche, hasta la publicación de las conferencias y cursos de Heidegger⁸². El complemento

80 FOUCAULT, Michel, *La cuestión antropológica*, 221.

81 En la situación del curso, la editora Arianna Sforzinni propone que, quizá, se podría suponer que todo este curso es una respuesta al texto de Löwith, interpretación que rechaza por ser reduccionista. Ver FOUCAULT, Michel, *La cuestión antropológica*, 300-301.

82 En los años 50 aparecerán *Holzwege y Vorträge und Aufsätze* que contenían textos sobre Nietzsche y solo entre 1958 y 1962 la edición en francés. Esto significa que las pocas referencias bibliográficas de Heidegger en el curso eran

con el libro aparecido en 1950 de Kaufmann y la gran reseña de Vuillemin –que da cuenta de estos mismos libros junto con la interpretación heideggeriana–, supone atender a que Foucault trabaja con cierto canon, por así decirlo, de la docencia universitaria francesa respecto de Nietzsche. Por ello, en el curso comparece una interpretación que, a nuestro juicio, es plausible, cercana de los textos y sentido de la obra de Nietzsche, pero con limitaciones textuales, ya que no estaba aún disponible una edición crítica de su obra, pero con una intención de fondo crucial: el intento por presentar el pensamiento de Nietzsche no como una obra marginal, en el sentido de no filosófica, sino que se arriesga a presentar a Nietzsche como posibilidad crítica de cierre de la antropología pero, al mismo tiempo, como posibilidad de salida, de constitución de una nueva condición o modulación filosófica. Este esfuerzo con el tiempo, con otras matrices y direcciones, decantará en las lecturas y usos más conocidos, pero con mayor rendimiento como, por ejemplo, en la cuestión de la hermenéutica, del discurso, de la locura, de la arqueología y la genealogía. Pero, insistimos, que en este curso ya hay un primer intento por pensar a Nietzsche dentro de una historia de la filosofía, en donde su obra es efectivamente una posibilidad crítica. Así, la interpretación foucaultiana, si bien potencia una metafísica –de la verdad– en Nietzsche, se distingue de la realizada por Jaspers –que la piensa en dependencia del cristianismo– o de Heidegger –que la piensa como parte de la metafísica occidental– o del mismo Löwith, que interpreta el nihilismo y la muerte de Dios como consumación del humanismo. Por ello, hay un intento de originalidad en la interpretación que se centra en recuperar y retornar al pensamiento trágico dionisiaco. Así, Nietzsche se transforma en una posibilidad de «salida» del humanismo y la antropología, cuestiones que aparecerán en *Las palabras y las cosas*. Del mismo modo, Foucault volverá sobre la tensión entre filosofía y tragedia en el primer prólogo a *Historia de la locura*, firmada en Hamburgo en 1960 y eliminada de las ediciones posteriores. Ahí, la posibilidad de realizar una historia de la racionalidad y, por lo tanto, de una arqueología del silencio respecto de la locura, es posibilitada por la estructura de análisis nietzscheana, que enseña que la historia de occidente ha sido posible por el «rechazo, olvido y caída silenciosa de la tragedia»⁸³. Además, la utilización de la filosofía de Nietzsche, como posibilidad de pensar una psicología de la psicología, es también muy señera. En años posteriores, la cuestión de la locura, del psicoanálisis o del poder psiquiátrico serán asuntos fundamentales en Foucault y aquí parece acceder a la misma preocupación, pero con relación a pensar la posibilidad de que Nietzsche sea la superación de una psicología determinista o científica –una ciencia humana⁸⁴. Del mismo modo, en el énfasis que Foucault

traducidas del alemán por Foucault.

83 FOUCAULT, Michel, «Prefacio». En *Obras esenciales I*, Paidós, Buenos Aires, 1999, 123.

84 En este sentido, vemos en este curso más presencia del uso de Nietzsche de la *Historia de la locura* que el de *Las palabras y las cosas*.

otorga a la biología darwiniana y al evolucionismo en Nietzsche⁸⁵, reconocemos un germen del interés que adquirirá para el propio Foucault, la biología, la historia de la ciencia, la población para asuntos como el biopoder. Finalmente, la insistencia en la verdad en este curso —«prejuicio», «metafísica», «coraje»— nos lleva necesariamente a aquellas afirmaciones al final de su vida en la que Foucault advertía que su problema filosófico fue siempre la verdad. Por eso, afirmamos que Nietzsche se transformó, desde el inicio de su trabajo, en una referencia intelectual y que, tal como lo indicábamos al inicio, intentó cumplir con éxito el desafío que Nietzsche exigía.

85 Otro libro de cabecera de este curso es RICHTER, Claire. *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*, Mercure de France, Paris, 1911, del cual Foucault extrae un número importante de citas de Nietzsche.

6. Bibliografía

- BARZILAY, Aner. «Nietzsche, Ontology and Foucault's critical Project: To perish from absolute Knowledge». En *Theory, Culture & Society. Special Issue: Foucault before the Collège de France*. Vol. 40 (1-2), 2023, 201-218.
- BATAILLE, Georges et al. *Acéphale*. Arena Libros, Madrid, 2015.
- BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche Voluntad de suerte*. Taurus, Madrid, 1972.
- BIANQUIS, Geneviève. *Nietzsche en France. L'influence de Nietzsche sur la pensée française*. Félix Alcan, Paris.
- BLANCHOT, Maurice. «De lado de Nietzsche». En *La parte del fuego*. Arena libros, Madrid, 2007, 257-267.
- BLANCHOT, Maurice. *Falsos Pasos*. Pre-Textos, Valencia, 1977, 45-49.
- BLANCHOT, Maurice. «Reflexiones sobre el nihilismo». En *La conversación infinita*. Arena libros, Madrid, 2008, 175-220.
- BOUDOT, Pierre. *Nietzsche et l'au-delà de la liberté: Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960*. Aubier-Montaigne, Paris, 1970.
- BOYER, Alain et al. *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*. Grasset, Paris, 1991.
- CASTRO, Edgardo. «Los usos de Nietzsche. Foucault y Deleuze». En *Instantes y azares: Escrituras nietzscheanas*, Nº 2, 2002, 59-74.
- CHAVES, Ernani. «"Não se pode falar de Nietzsche sem relacioná-lo claramente à atualidade". O Nietzsche "francês" na paginas de Zeitschrift Für Sozialforschung». En *Cadernos de Filosofia Alemã*, Nº16, Jul-Dez 2010, 147-165.
- DEFERT, Daniel. «Chronologie». En *DE I*, Gallimard, Paris, 13-64.
- ELDEN, Stuart. *The early Foucault*. Polity Press, Cambridge, 2021.
- FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, FCE, Buenos Aires, 2000.
- FOUCAULT, Michel. «El libro como experiencia. Conversación con Michel Foucault». En *La inquietud por la verdad. Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2013, 33-99.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, FCE, Buenos Aires, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros II. El coraje de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*, FCE, Buenos Aires, 2010.

- FOUCAULT, Michel. «El retorno de la moral». En *Obras Esenciales 3*, Paidós, Buenos Aires, 1999, 381-391.
- FOUCAULT, Michel. «Estructuralismo y postestructuralismo». En *Obras Esenciales 3*, Paidós, Buenos Aires, 1999, 307-334.
- FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre*. Siglo XXI editores, Madrid, 2024.
- FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*, FCE, Buenos Aires, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche. Cours, conférences et travaux*, ed Harcourt, Bernard E., Gallimard/Seuil, Paris, 2024.
- FOUCAULT, Michel. «Prefacio». En *Obras esenciales 1*, Paidós, Buenos Aires, 1999, 121-130.
- FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la crítica?*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *Una lectura de Kant. Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Siglo XXI, Madrid, 2010.
- HARCOURT, Bernard E. «Cinco modalidades del uso de Michel Foucault de los escritos de Nietzsche (1959-1973): crítica, epistemológica, lingüística, aletúrgica y política». En *Dorsal, Revista de estudios foucaultianos. Lecturas foucaultianas de Nietzsche*, N° 16, 2024, 167-193.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche y el cristianismo*. Leviatan, Buenos Aires, 1990.
- JASPERS, Karl. Nietzsche. *Introduction a sa philosophie*. Lettre-préface de Jean Wahl, Gallimard, Paris, 1950.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su filosofar*. Sudamericana, Buenos Aires, 1963.
- KAUFMANN, Walter A. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton University Press, New Jersey, 1968 (3ª ed.).
- LE RIDER, Jacques. «Nietzsche et la France. Présences de Nietzsche en France». En *Friedrich Nietzsche Oeuvres Vol I*. Robert Lafont, Paris, 1993, XI-CXII.
- LE RIDER, Jacques. «Nietzsche, una pasión francesa. Cien años de recepción de Nietzsche en Francia». En *Enrahonar*, Vol. 35, 2002, 43-65.
- LE RIDER, Jacques. «Un siècle de réception française de Nietzsche». En *Chroniques Allemandes. 1900-200. Cent ans de regards français sur l'Allemagne*, N°9, 2001, 43-65.

- LE RIDER, Jacques. *Nietzsche en France. De la fin du XIX^e siècle eu temps présent*. Presses Universitaires de France, Paris, 1999.
- LÓPIZ, Pablo. «El joven Foucault, lector de Nietzsche». En CASTRO, Rodrigo y COLOMBO, Agustín (eds.). *Devenir Foucault. Cursos y trabajos 1953-1969*. Akal, Madrid, 117-147.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
- MILCHMAN, Alan and ROSENBERG, Alan. *Foucault and Heidegger. Critical encounters*. University of Minnesota Press, Minneapolis, MN, 2003.
- MONTINARI, Mazzino. «*La volonté de puissance*» n'existe pas. L'Éclat, Paris, 2001
- MUÑOZ GONZÁLEZ, Diana M. «Nietzsche y los filósofos de la diferencia». En *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu*. Vol. 55, Nº 159, 2013, 17-56.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*, en *Obras Completas, Volumen III*, Tecnos, Madrid, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia III*. Tecnos, Madrid, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*, en *Obras Completas, Volumen IV*, Tecnos, Madrid, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*, en *Obras Completas, Volumen IV*, Tecnos, Madrid, 2016.
- PINGUET, Maurice. «Les années d'apprentissage». En *Le Débat*, Nº 41, Nº4, 1986, Paris, 122-131.
- PINTO, Louis. «Los sobrinos de Zarathustra. Vanguardismo, izquierdismo y posmodernismo». En *Sociología histórica. Sociología de la producción intelectual en España y Francia*, Nº2, 2003, 55-71.
- PINTO, Louis. *Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*. Seuil, Paris, 1995.
- RICHTER, Claire. *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*. Mercure de France, Paris, 1911.
- ROSENBERG, Alan; WESTFALL, Joseph (eds). *Foucault and Nietzsche: a critical encounter*. Bloomsbury Academic, London, 2018.
- SAZBÓN, José. «Aspectos de la recepción temprana de Nietzsche en Francia». En *Prismas, Revista de historia intelectual*, Nº5, 2001, 9-33.

- SFORZINI, Arianna. «Foucault and the History of Anthropology: Man, before the “Death of man”». En *Theory, Culture & Society. Special Issue: Foucault before the Collège de France*. Vol. 40 (1-2), 2023, 37-56.
- SLUGA, Hans. «“I am simply a Nietzschean”». En O’LEARY, Timothy and FALZON, Christopher (Eds.). *Foucault and Philosophy*. Wiley-Blackwell, Malden, 2010, 36-59.
- SLUGA, Hans. «Foucault’s encounter with Heidegger and Nietzsche». En GUTTING, Gary (ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 210-239.
- SMITH, Douglas. *Transvaluations: Nietzsche en France 1872-1972*. Oxford University Press, Oxford, 1996.
- STASZAK, Anne. «Sociologie de la réception de Nietzsche en France». En *L’Année sociologique*, Vol. 48, N°2, 1998, 365-384.
- VV. AA., *Nietzsche VII colloque 4-8 Jillet 1964*. En Cahiers de Royaumont Philosophie N° VI. Les Éditions de Minuit, Paris, 1968.
- VERBAERE, Laure. «L’histoire de la réception de Nietzsche en France. Bilan critique». En *Revue de Litterature Comparée*, Apr-Jun 2003, 225-233.
- VUILLEMIN, Jules. «Nietzsche aujourd’hui». En *Les Temps Modernes*, 1951 (2° trim.), 1921-1954.
- WAHL, Jean. «Le Nietzsche de Jaspers». En *Recherches Philosophiques*, N° 6, 1937, 346-362.

La inversión nietzscheana del platonismo según *La cuestión antropológica*

*Nietzsche's inversion of Platonism according to The
Anthropological Question*

Antonio Castilla Cerezo

Universidad de Barcelona (UB), España

ORCID: 0000-0001-9525-5812

acastillac@ub.edu

Resumen: Este artículo explora la posibilidad de que la inversión del platonismo, tarea que se asocia a Nietzsche en *La cuestión antropológica*, de Michel Foucault, constituya una base desde la que resulta posible entender buena parte de la organización del mencionado curso de este autor francés. Para intentar corroborar esta hipótesis, se revisan en el presente trabajo no únicamente textos de Platón y de Nietzsche, así como del citado curso de Foucault, sino también aportaciones posteriores de este último pensador, con especial atención a las primeras lecciones de su *Hermenéutica del sujeto*, de 1982.

Palabras clave: Nietzsche; Platón; Foucault; antropología; filosofía.

Abstract: This article explores the possibility that the inversion of Platonism, a task associated with Nietzsche in Michel Foucault's *The Anthropological Question*, constitutes a basis from which it is possible to understand much of the organization of the aforementioned course by this French author. In order to corroborate this hypothesis, this paper reviews not only texts by Plato and Nietzsche, as well as Foucault's aforementioned course, but also later contributions by the latter thinker, with special attention to the first lessons of his *Hermeneutics of the Subject*, from 1982.

Keywords: Nietzsche; Plato; Foucault; Anthropology; Philosophy.

Fecha de recepción: 09/08/2025. Fecha de aceptación: 04/12/2025.

Este trabajo corresponde a una conferencia pronunciada el 5 de noviembre de 2024 en la Sala Ortega y Gasset (Seminario 217, Edificio A) de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), como parte de la actividad titulada "Laboratorio Foucault: La cuestión antropológica".

Antonio Castilla Cerezo nació en Barcelona (España) en 1971, es licenciado en Filosofía y Ciencias de la Educación, así como doctor en Filosofía, por la Universidad de Barcelona (UB), en cuyo Departamento de Filosofía actualmente es profesor agregado. Ha sido también profesor-investigador en la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ) y profesor sustituto interino en el Departamento de Filosofía I de la Universidad de Granada (UGR).

Introducción

Puede que la primera impresión que produzca *La cuestión antropológica* en quien se sumerge en su lectura –primera impresión que, sin duda, participa de los principales defectos de toda consideración retroactiva– sea la de en un sentido anticipar y en otro contraponerse a *Las palabras y las cosas*.

El principal parecido entre esos dos escritos se encuentra, a mi modo de ver, en las discontinuidades que en ambos maneja su autor. Es decir: *La cuestión antropológica*, curso impartido entre 1954 y 1955, se divide en tres partes, la primera de las cuales está dedicada a la “época clásica”, mientras que la segunda está dedicada a lo que podríamos denominar la “primera modernidad” y, finalmente, la última se centra en la “segunda modernidad”. Bastaría, así, con que a estas tres partes antepusiéramos una sobre el Renacimiento para que la estructura fundamental de *La cuestión antropológica* fuese idéntica a la división en “epistemes” (y “subepistemes”, para el caso de la “episteme moderna”) utilizada en *Las palabras y las cosas*.

Por otra parte, pienso que la diferencia más evidente entre los dos textos recién aludidos consiste (si ignoramos la señalada ausencia de consideraciones sobre el Renacimiento en el curso mencionado) en el hecho de que en *Las palabras y las cosas* Foucault atendió frecuentemente a autores ajenos a la tradición filosófica (Ricardo, Cuvier, Bopp, etc.), en tanto que en *La cuestión antropológica* los autores a los que se recurre son casi sin excepción filósofos.

Partiendo de esta primera impresión, añadiré inmediatamente una segunda, la cual puede expresarse como sigue: incluso cuando en *Las palabras y las cosas* se alude a algún filósofo, el tratamiento que este recibe es significativamente distinto del que se le reserva en el curso de 1954-1955. Tal vez el ejemplo en el que más claramente se percibe lo que acabo de decir sea el de Nietzsche, pues si bien en los dos momentos mencionados de la trayectoria de Foucault el autor de *Así habló Zaratustra* desempeña un papel relevante –como pensador que señala “el punto en el que Dios y el hombre se pertenecen uno a otro, en el que la muerte del segundo es sinónimo de la desaparición del primero”¹– y, por consiguiente, también del fin de la antropología como saber del ser humano sobre sí mismo (asunto central en la tercera parte de *La cuestión antropológica*, significativamente titulada “El fin de la antropología”)–, no es menos cierto que el capítulo IX de *Las palabras y las cosas* (de donde procede el pasaje recién citado) no hay referencia alguna al hecho de que Nietzsche se refiriera en varias ocasiones a su propia propuesta como una “inversión del platonismo” –cosa que, en cambio, sí tiene en *La cuestión antropológica* una presencia que, aunque puntual, me parece que constituye una clave desde la que entender buena parte de la organización de dicho curso. Esto último es lo que quisiera argumentar a lo largo del presente escrito.

1 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, 332.

Propósito y estructura de esta investigación

Durante la tercera parte de su curso de 1954-1955, Foucault remite, o bien a Platón, o bien al platonismo, en los cuatro momentos que siguen:

- 1º) En las páginas 145 y 146 del manuscrito² de esta obra, donde señala Foucault que el olvido del valor determinante del lenguaje por parte de la razón tiene “dos consecuencias, que son las dimensiones más importantes de la filosofía desde Sócrates y Platón”³, a saber: en primer lugar, la verdad se reviste de un carácter ideal, haciendo referencia “a un enunciador ideal de verdad, que carga al mismo tiempo con la responsabilidad de ser verídico y la tarea de garantizar toda la verdad bajo una forma definitiva”⁴; y, segundo, el lenguaje genera desde entonces esquemas (el más conocido de los cuales es la estructuración del enunciado a partir de la distinción sujeto/verbo) en virtud de los que toda acción es atribuida a un sujeto y puede ser derivado, en consecuencia, de las capacidades de este –sentando así la base para que, por ejemplo, si se admite que tiene lugar la acción que llamamos “decir verdad”, entonces resulte legítimo deducir que hay un sujeto que, en la medida en que despliega dicha acción, se caracteriza por una “voluntad de verdad”. Esta operación es la que Nietzsche advirtió en el siguiente sintagma –pues no llega siquiera a frase– de sus escritos póstumos, si bien Foucault lo cita a partir de una edición francesa de *La voluntad de poder*: “La voluntad introducida allí donde hay acción efectiva”⁵. Foucault cierra esta primera alusión a, en este caso, Platón concluyendo que “todas las filosofías desde Sócrates y Platón (...) se sitúan en el desfase entre la voluntad que agota sus efectos [y] la verdad que se desprende del lenguaje”⁶.
- 2º) En la página 164 de ese mismo manuscrito, donde tras observar que, puesto que Dioniso es el principio de extinción de las apariencias, él mismo solo puede aparecer bajo la forma ilusoria de la representación trágica, se observa que esta, a su vez, únicamente hace aparecer dicho principio de desaparición para, acto seguido, hacerlo desaparecer... y, con él, desaparecer ella misma –desaparición esta que, siempre según Nietzsche, es lo que “realizará justamente la filosofía platónica”⁷.
- 3º) En la página 166 de dicho manuscrito Foucault declara, en primer lugar,

2 A lo largo de este artículo, además de indicar en nota al pie para cada cita extraída de *La cuestión antropológica* la paginación correspondiente de ese curso (ya sea en su versión original en francés o en su traducción al español), colocaré entre corchetes la referencia a la página del manuscrito original del mismo.

3 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre. Curso de 1954-1955*. Siglo XXI, Madrid, 2024, 198 [145].

4 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 198 [145].

5 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 198 [145]. Foucault extrajo esta cita de NIETZSCHE, Friedrich. *La voluntad de puissance. Tome I*. Gallimard, París, 1935, 39.

6 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 198 [146].

7 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 216 [164].

que “Dentro de la metafísica platónica de la Idea y del otro mundo, el Crucificado (o también: la esencia del hombre cristiano) aparecía en su sacrificio como “una maldición de la vida, una invitación a apartarse de ella” (*La voluntad de poder*)”⁸ y, casi inmediatamente después, y para aclarar el sentido de la declaración anterior, añade “que el sacrificio platónico de la apariencia a la verdad demandaba el sacrificio cristiano en el camino hacia un acceso más puro a uno mismo”⁹.

- 4º) Explícitamente relacionado con el primero de los momentos de esta enumeración, al que parece servir de complemento, en la página 169 del manuscrito que vengo citando se incluye el siguiente pasaje: “Así como hace un momento dijimos que la filosofía como crítica de la verdad de la apariencia, era a la vez la verdad y el error de la tragedia, podemos comprender ahora por qué la tragedia es la verdad de la filosofía. El olvido platónico del sentido griego de la tragedia se disipa ahora gracias al redescubrimiento del sentido absolutamente trágico de la filosofía”¹⁰.

Hasta aquí la enumeración de los pasajes en los que Foucault menciona explícitamente a Platón, al platonismo o al carácter “platónico” de algún tipo de instancia en la Tercera parte de *La cuestión antropológica*. A continuación, retendré lo que me parece más sustancial de cada uno de esos momentos, intentando además apuntar el vínculo más directo que, a mi entender, los conecta.

El primero de esos momentos apunta, como se recordará, a Sócrates y a Platón como los primeros grandes apogetas de la “voluntad de verdad”, es decir, de aquella actitud en virtud de la cual la verdad es entronizada hasta el punto de que se la valora incluso más que a la vida misma.

Si esto último nos conduce directamente hasta el corazón del segundo de los cuatro momentos citados es por cuanto, en la medida en que la verdad sea reconocida como más valiosa que la vida, valorizar la vida implicará desvalorizar la verdad y, por consiguiente, afirmar la mera apariencia (o sea, la fugacidad misma), siempre y cuando esta resulte beneficiosa para la vida. Y, por lo mismo, afirmar la verdad implicará rechazar lo fugaz y, en consecuencia, afirmar la eternidad de la verdad –o, lo que es igual, la identificación de esta con la Idea, que a diferencia de sus concreciones (de las que no depende para tener sentido) no es susceptible de desaparecer. Si la filosofía solo se consolida cuando la tragedia desaparece es, así, porque esta es la forma sensible que aspira a poner en escena fugazmente algo de naturaleza igualmente fugaz, solo tras cuya desaparición tiene sentido la

8 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 217 [166]. Foucault reproduce en este punto un fragmento de Nietzsche que casi con toda seguridad leyó en JASPERS, Karl. *Nietzsche. Introduction a sa philosophie*, París, Gallimard, 1950, 376.

9 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 217 [166].

10 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 220 [169]. En este punto Foucault está desarrollando, como reconoce poco antes del fragmento aquí citado, la idea de que tal “toda filosofía naciente haya sido una larga tragedia”, conjetura con la que finaliza el aforismo 25 de *Más allá del bien y del mal* (NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Tecnos, Madrid, 2016, 315).

articulación de un discurso centrado en lo no fugaz –es decir, en lo permanente, en la Idea.

Para intentar clarificar el tercero de los tramos mencionados en los que se alude a Platón, lo platónico, etc. en *La cuestión antropológica* diré que, justamente porque, como ya se indicó, la afirmación de la verdad implica el privilegio de lo perenne y el rechazo de lo fugaz, supone también la negación de la vida y, por lo tanto, la invitación a apartarse de ella. En esto el platonismo, observa Foucault casi a renglón seguido, prepara al cristianismo, y más concretamente a la inclinación de este último a afirmar que la renuncia a la vida es una vía particularmente genuina de acceso a uno mismo.

Finalmente, en lo que hace al cuarto punto de la enumeración citada, es preciso añadir que, siempre a juicio de Foucault, si bien es verdad que la filosofía hace desaparecer a la tragedia o, más exactamente, solo cristaliza tras la desaparición de esta, no es menos cierto que la tragedia se refugia en el interior (esto es, en el sentido mismo) de la filosofía, insertando en esta un componente trágico no siempre fácilmente identificable.

Como puede constatar, incluso tras estas observaciones, que pretendían contribuir a despejar el sentido de los fragmentos de *La cuestión antropológica* antes aludidos, es mucho lo que a este respecto queda por aclarar; en particular, por relación al significado de los dos últimos puntos de esta enumeración sería preciso aún

- 1) determinar en qué difieren los modos respectivos mediante los cuales el platonismo y el cristianismo invitan a renunciar a la vida; y,
- 2) establecer en qué consiste esa deriva trágica que Foucault (siguiendo en este punto, como en tantos otros, a Nietzsche) considera en este curso de 1954-1955 inherente a la filosofía, desde el momento en que esta exige, para consolidarse, la extinción de la tragedia.

Cerraré, con todo, esta sección con la consideración que sigue: aunque de los cuatro puntos enumerados y brevemente expuestos más arriba son los dos últimos los que más evidentemente reclaman una aclaración, no por ello podemos desatender a los dos primeros, pues de la comprensión de estos depende la posibilidad de clarificar a aquellos. Es por eso que me propongo emprender un rodeo relativamente extenso por pasajes específicos de unos pocos diálogos platónicos, tras lo que retornaré al curso de Foucault al que vengo aludiendo con elementos suficientes para abordar de un modo algo más idóneo dicha tarea de clarificación.

Conocimiento de sí y cuidado de sí

Hasta donde conozco, el autor de *La cuestión antropológica* no volvió a ocuparse de manera verdaderamente significativa de Platón y/o del platonismo hasta las dos primeras sesiones de *La hermenéutica del sujeto*, impartidas en el año 1982.

Como es sabido, en esas dos clases Foucault se centró en el diálogo platónico titulado *Alcibiades*, texto al que la Academia platónica designó como el escrito por el que debía comenzarse a estudiar el pensamiento de ese filósofo. Teniendo esto presente, no sorprenderá que el asunto de dicho diálogo constituya para el platonismo el marco general dentro del que –siempre según Foucault– se mueve toda filosofía, a saber: la entronización de la voluntad de verdad, enunciada en el *Alcibiades* en los términos de una prioridad del conocimiento de sí por relación al cuidado de sí. Recordemos brevemente como se llega a dicha afirmación en ese diálogo.

Casi al comienzo del mismo se nos presenta a Alcibiades como a un individuo que desea el poder político absoluto, ya que quiere no únicamente cuidar de los atenienses (esto es, gobernarles) y ser, por lo tanto, el más poderoso de los griegos (pues Atenas era en ese tiempo la ciudad más relevante de Grecia), sino también liderar a estos en su victoria sobre los bárbaros, tanto en Europa como en Asia. En otras palabras: Alcibiades prefigura la ambición que materializó aproximadamente un siglo más tarde Alejandro Magno. Ahora bien, es preciso notar que Sócrates no censura en este diálogo la ambición de su interlocutor, sino que admite que ambiciona el poder tanto como él, solo que por una vía distinta¹¹.

No hay, así, en el *Alcibiades* rechazo alguno de la ambición política ni, por lo tanto, de los asuntos ligados a la inmanencia y, en general, a la vida (contra lo que Foucault atribuye, según acabamos de ver, a la mentalidad cristiana); en lugar de esto, Sócrates se presenta como el único capaz de ayudar a Alcibiades a conseguir el poder que ambiciona, y ello en virtud de un conocimiento (o sea, de cierta verdad) al que Sócrates habría tenido acceso y que Alcibiades no podría obtener sino a través del trato asiduo con este. Es de ese modo como en este diálogo la voluntad de verdad comienza a sobreponerse a la afirmación de la vida –a saber: no porque rechace a esta, sino porque sostiene que satisfacer los deseos ligados a la misma es únicamente posible si se dispone del acceso a cierta verdad, que en seguida se revelará como la verdad acerca de uno mismo. Llegado a este punto, Sócrates argumenta como sigue: nadie puede cuidar de otros (o, lo que es igual, gobernarles), si no es capaz de cuidar de siquiera de sí mismo (es decir, de gobernarse) como es preciso; pero, además, “conociéndonos, también podremos conocer con más facilidad la forma de cuidar de nosotros mismos, mientras que si no nos conocemos no podríamos hacerlo”¹².

La consecución del poder político por parte de Alcibiades exige, entonces, el acceso previo de este a la verdad sobre sí mismo, si no quiere que del desconocimiento de dicha verdad se siga un ejercicio del poder que conduzca,

11 En las siguientes líneas: “(...) de la misma manera que tú tienes la esperanza de demostrarle a la ciudad que lo vales todo para ella y de esa manera conseguirás al punto plenos poderes, también yo tengo la esperanza de ser muy poderoso a tu lado, demostrando que para ti lo valgo todo, hasta el punto de que ni tu tutor, ni tus parientes ni persona alguna son capaces de conseguirte el poder que deseas, excepto yo (...)” (*Alcibiades* 105e. En PLATÓN. *Diálogos VII. Dudosos – Apócrifos – Cartas*. Gredos, Madrid, 2002, 26).

12 *Alcibiades* 129a. En PLATÓN. *Diálogos VII. Dudosos – Apócrifos – Cartas*, 72.

no únicamente a sí mismo, sino también a la ciudad e, incluso, a toda Grecia a su destrucción. Pero como la verdad más elemental sobre nosotros mismos es que somos seres humanos, habrá que determinar en qué consiste el ser humano –siendo este, tal vez, el primer momento en la historia del pensamiento occidental en el que “la cuestión antropológica” se apunta... para anularse poco más adelante, como intentaré mostrar en breve.

Pues bien, en relación a dicho orden de asuntos, en el *Alcibiades* sostiene Sócrates que, si bien es cierto que el individuo humano se compone de cuerpo y alma, lo propiamente humano no es ni el cuerpo (que, por sí solo, es un cadáver), ni la combinación de cuerpo y alma –porque, dice allí Sócrates, “si una de las dos partes no participa en el mando, es totalmente imposible que el conjunto lo ejerza”¹³. Este razonamiento es, no obstante, un sofisma, ya que Platón excluye en él implícitamente (y, por lo tanto, sin argumentar esa exclusión) la posibilidad de que no sean tanto las “dos partes” como la relación que entre ellas se establece lo que permite que sea el conjunto formado por ambas lo que participa “en el mando”. Sofisma o no, es ese argumento el que sirve a Platón para concluir en el pasaje recién aludido que conocerse a sí mismo equivale a conocer la propia alma, lo que le conduce, a su vez, a indagar cómo es en general el alma humana.

Pero, dado que aquello que en nosotros conoce es el alma, pues solo el alma es lo que cabe denominar “nosotros mismos”, además de la falacia recién advertida es preciso señalar que el discurso que Platón pone en boca de Sócrates en este diálogo se expone al peligro de quedar bloqueado por la siguiente aporía: cuando el alma (que, según acabamos de ver, es lo que en nosotros conoce) quiere conocerse a sí misma, el hecho de que ella sea a la vez sujeto y objeto de ese conocimiento implica la necesidad de que diferenciamos entre una subjetividad de primer grado (que es la que en esta relación cognoscitiva es conocida o, lo que es igual, el objeto de conocimiento) y otra de segundo grado (la cual, en esa misma relación, es la que conoce); ahora bien, el conocimiento de sí no sería completo si, además de conocer la subjetividad de primer grado, no alcanzásemos también el conocimiento de la subjetividad de segundo grado, que se constituiría entonces como un nuevo objeto de conocimiento... el cual requeriría de una subjetividad de tercer grado, y así sucesivamente. Este es, a mi modo de ver, el motivo por el que –como constata Foucault en *La hermenéutica del sujeto*, sin buscar no obstante una explicación para ello– en el *Alcibiades* no se trata todavía al alma como sujeto de conocimiento (esto es, como “alma sustancia”), sino como sujeto de una serie de acciones que en ese diálogo se engloban bajo la palabra *khresis* (es decir, como “alma sujeto”¹⁴), contraviéndose así la prioridad del

13 *Alcibiades* 130b. En PLATÓN, *Diálogos VII. Dudosos – Apócrifos – Cartas*, 74.

14 “Podemos decir que cuando Platón se vale de esa noción de *khresis* para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo que descubre no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto. (...) ocuparse de sí mismo será ocuparse de sí en cuanto uno es ‘sujeto de’ cierta cantidad de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes en general, sujeto también de la relación consigo mismo. (...) Ocuparse de sí mismo en tanto sujeto de la *khresis* (con toda la polisemia de la palabra: sujeto de acciones, de comportamientos, de relaciones, de actitudes): de eso se trata. El alma como sujeto, y de ningún modo

conocimiento de sí respecto al cuidado de sí que, como igualmente hemos visto, es reivindicada en un punto anterior de dicho texto.

El alma humana y la ciudad

En la primera hora de la segunda clase de *La hermenéutica del sujeto*, tras hablar largamente del *Alcibiades*, Foucault especula con una posibilidad que algo más tarde rechaza, pero que de entrada enuncia como sigue:

(...) Cuando el *Alcibiades* llega a la fórmula “¿Qué es ese sí mismo del que hay que ocuparse. Y bien, es el alma”, coincide entonces con muchas cosas, muchos temas que vamos a reencontrar y reencontramos efectivamente en tantos otros textos platónicos. Pero creo que la manera misma en que se llega a esa definición del *heauton* como el alma (...) es, empero, bastante diferente de la que encontramos en otros lugares. En efecto a partir del momento en que en el *Alcibiades* se dice: “aquello de lo que hay que ocuparse es el alma, la propia alma”, podríamos imaginar que, en el fondo, estamos muy cerca de lo que se afirma en la *República*. El *Alcibiades* podría ser, en cierto modo, la forma inversa de la *República*, en la cual, como saben, los interlocutores, al preguntarse qué es la justicia, en qué consiste para un individuo ser justo, descubren muy pronto que no tiene respuesta y, pasando de las letras minúsculas de la justicia tal como están inscriptas en el individuo, se refieren a las letras mayúsculas de la ciudad para leer y descifrar mejor en qué puede consistir la justicia (...). Pues bien, podríamos imaginar que el rumbo del *Alcibiades* es, en cierto modo el mismo, pero invertido; vale decir que los interlocutores de ese diálogo, al procurar saber qué es gobernar bien (...), se interrogan sobre la naturaleza del alma y van a buscar en el alma individual el *analogon* y el modelo de la ciudad. (...)

Ahora bien, las cosas no suceden en absoluto así en el diálogo. Hay que ver cómo llegan Sócrates y Alcibiades, en su discusión, a esta definición (evidente pero, después de todo, acaso paradójica) del sí mismo como alma.¹⁵

Foucault tiene razón al decir que en el *Alcibiades* no se llega a la pregunta por el alma de la misma manera que en la *República*, y también que solo podemos imaginar que en el *Alcibiades*, al recorrer el mismo camino que en la *República*, pero en sentido inverso, los interlocutores buscan en el alma humana el modelo de la ciudad –porque, en efecto, en el *Alcibiades* no hay alusión a modelo de ciudad alguno, por lo que no es cierto que en ambos diálogos se recorra exactamente el mismo camino. No sostendré aquí, en consecuencia, que en la *República* se invierta

como sustancia: en esto culmina, me parece, el desarrollo del Alcibiades sobre ‘¿qué es sí mismo, qué sentido hay que dar al sí mismo cuando se dice: hay que ocuparse de sí?’ (FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982). Fondo de Cultura Económica, México, 2004, 71).

15 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*, 68.

el itinerario trazado en el *Alcibiades*, sino que se propone una vía complementaria a la empleada en ese diálogo para evitar la aporía indicada hace solo unos instantes. Esto último tiene lugar en dicho texto como sigue: como en el *Alcibiades* se habla del cuidado de los otros (y, en particular, de la ciudad), del cuidado de sí y del conocimiento de sí, lo que en ese diálogo falta es el abordaje de la cuestión del conocimiento de la ciudad, que es justamente de donde se parte en la *República*. Así, en este último escrito se opta por sortear la aporía del autoconocimiento, no ya renunciando a que el alma se convierta ante todo en objeto de conocimiento para sí misma, sino recurriendo a una instancia exterior que puede no ser el alma de otro individuo humano, sino (como ya se apuntó en el *Alcibiades*¹⁶) un objeto en algún sentido parecido al alma –a saber: la ciudad. De esta se presupondrá que pese a su diferencia de tamaño con el alma humana, es idéntica a esta en lo esencial –porque la ciudad no ha salido de otra parte que del alma del ser humano–, tesis a la que me referiré cada vez que a lo largo de esta comunicación aluda al *isomorfismo* establecido por Platón entre el alma humana y la ciudad.

Dicho isomorfismo sirve de premisa a una serie de razonamientos –algunos de los cuales se cuentan entre los más célebres de la *República*– que aquí resumiré tan concisamente como pueda. En ese diálogo se dirá, por ejemplo, que tiene que haber tantas “partes” (o, si se quiere, tantas capacidades fundamentales) en el alma humana como tipos básicos de seres humanos habiten la ciudad. A continuación, se afirmará que esos tipos básicos son, tan pronto como la ciudad pasa de intentar satisfacer solamente los deseos necesarios para la supervivencia de quienes la componen a procurar saciar también los apetitos innecesarios desde el punto de vista de la subsistencia humana, los siguientes: en primer lugar, los artesanos (que producen los objetos con los que resulta posible satisfacer los deseos, necesarios o innecesarios, de los habitantes de la ciudad); segundo, los guardianes (cuya función consiste en proteger a los artesanos de la amenaza de otras ciudades y, ocasionalmente, en atacar a estas últimas cuando la propia ciudad necesita la riqueza de aquellas); y, finalmente, los gobernantes (cuya principal función consiste en asegurar que los guardianes protejan efectivamente a los habitantes de la ciudad, en lugar de esclavizarlos gracias a la fuerza y a las armas). A esos tres tipos de habitantes corresponderán, en virtud del isomorfismo que he citado, tres capacidades decisivas en el alma humana, esto es: la capacidad de desear, el coraje y la razón.

La segunda aplicación del isomorfismo en la que me gustaría detenerme por unos instantes es la siguiente: al igual que, como indiqué al hablar del *Alcibiades*, el conocimiento de sí es lo que permite al individuo cuidar adecuadamente de

16 “SÓCRATES – (...) si un ojo tiene la idea de verse a sí mismo, tiene que mirar a un ojo, y concretamente a la parte del ojo en la que se encuentra la facultad propia del ojo: esta facultad es la visión. / ALCIBIADES – Así es. / SÓC. – Entonces, mi querido Alcibiades, si el alma está dispuesta a conocerse a sí misma, tiene que mirar a un alma, y sobre todo a la parte del alma en la que reside su propia facultad, la sabiduría, o a cualquier otro objeto que se le parezca.” (*Alcibiades*, 133b. En PLATÓN. *Diálogos VII. Dudosos – Apócrifos – Cartas*, 80).

sí (y, por lo tanto, discernir qué formas de ese cuidado son las más idóneas), el conocimiento de la ciudad que se expone en la *República* constituye la base sobre la que establecer no únicamente una distinción, sino también una jerarquía de las formas posibles de gobierno de la ciudad. Si en la cima de esa jerarquía se sitúa la forma de gobierno propia de quienes solo se rigen por la razón (es decir, de los filósofos), por debajo de esta se ubican otras que Sócrates revisa en orden descendente (considerando, en paralelo, al tipo humano que en cada caso les corresponde), hasta llegar a la peor de todas, que es la tiranía (y, en consecuencia, también al peor de los tipos humanos, que no es otro que el tirano). En ese momento, es decir, cuando describe lo más bajo del alma humana, Sócrates(-Platón) pide a su interlocutor lo que sigue:

- Modela, entonces, [en tu imaginación] una única bestia polícroma y policéfala, que posea tanto cabezas de animales mansos como de animales feroces, distribuidos en círculo, y que sea capaz de transformarse y de hacer surgir de sí misma todas ellas. (...) Plasma ahora una figura de león y otra de hombre, y haz que la primera sea la más grande y la segunda la que le siga. (...) Combina entonces estas tres figuras en una sola, de modo que se reúnan entre sí. (...) En torno suyo modela desde afuera la imagen de un solo ser, el hombre, de manera que, a quien no pueda percibir el interior sino solo la funda externa, le parezca un único animal, el hombre.¹⁷

En este fragmento la bestia sirve de metáfora para la capacidad que el alma humana tiene de desear, y por ello posee tanto cabezas de animales mansos (los deseos necesarios para la subsistencia humana) como de animales feroces (simbolizando a los deseos que, además de innecesarios, son contrarios a toda razón y derivan a menudo, por lo tanto, en conductas aberrantes), en tanto que el león representa al coraje y el “hombre pequeño” a la razón – señalada de ese modo como lo más estrictamente humano de lo humano. Todos los deseos, incluso los más innecesarios, se encuentran tanto en las almas de los justos como en las de los injustos, pero aquellos se diferencian de estos porque en el alma de los justos la razón, tomando como aliado al coraje, consigue mantener a raya a la bestia, en tanto que el injusto, debido a su “falta de moderación en el vivir (...) desata más de la cuenta a la terrible bestia, la criatura enorme y multiforme”¹⁸. El carácter justo o injusto del alma humana depende, en suma, de hasta qué punto la razón pone límites a la bestia, o sea, a nuestra capacidad de desear incluso lo contrario a toda razón; pero, de nuevo en virtud del isomorfismo, la ciudad depende también de la represión de la bestia multiforme por parte de la razón no únicamente para ser bien gobernada, sino para su subsistencia e, incluso, para su fundación. Por lo mismo, esta represión debe lograr su propósito para que resulte posible hacer

¹⁷ *República* 588c-e. En PLATÓN. *Diálogos IV. República*. Gredos, Madrid, 2003, 450-451.

¹⁸ *República* 590a. En PLATÓN. *Diálogos IV. República*, 452.

teoría no solo a propósito de las formas de gobierno, sino también acerca del ser humano (o sea, para que tenga sentido elaborar un *logos* por relación al *anthropos*).

Nietzsche y el evolucionismo

Poco antes de la primera alusión que hice tanto a *La hermenéutica del sujeto* como al *Alcibiades* enumeré dos puntos que, a mi parecer, son los menos evidentes dentro del discurso que en la Tercera Parte de *La cuestión antropológica* se despliega al hablar de Platón, el platonismo y, en general, lo platónico. El segundo de esos puntos advertía la necesidad de determinar en qué consiste exactamente la deriva trágica que Foucault (siguiendo a Nietzsche) considera inherente a la filosofía –y ello, desde el momento en el que esta, para consolidarse, exige la extinción de la tragedia. Pues bien, pienso que, tras lo recién expuesto sobre el *Alcibiades* y la *República*, nos hallamos en condiciones de entender algo mejor el sentido de esta última declaración.

Como vimos, para Platón, el ser humano es, en primera instancia, una combinación de cuerpo y alma pero, en un sentido más estricto, es únicamente alma. Más todavía: al revelarse el alma, a su vez, como compuesta por diversas “partes” (o, si se quiere, como dotada de distintas capacidades), en un sentido aún más restringido el ser humano no es ya la totalidad de su alma, sino solo aquella “parte” de esta a la que denominamos “razón”. Con esto quedan en una posición extraña (a la vez dentro y fuera de nuestra esencia, según qué sea lo que en cada caso se entienda por “ser humano”) tanto el cuerpo como nuestra capacidad de desear (es decir, nuestra animalidad, nuestra irracionalidad, etc.). Aún de otro modo: la bestia multiforme y policéfala a la que se alude en el libro IX de *República* es humana en un sentido (pues forma parte necesariamente del alma de todo ser humano, y no solo de la de los injustos) e inhumana en otro (ya que no necesariamente se somete a los designios de la razón ni, por lo tanto, de lo más estrictamente humano). Existen, así, en Platón diversos grados en lo que a la definición del ser humano se refiere, ubicándose en el punto más alto de dicha gradación aquella caracterización del *anthropos* según la cual este no es finalmente otra cosa que su capacidad racional, la cual no anhela sino acceder a la verdad y atenerse a ella tan rigurosamente como sea posible. Claro que, por ser dicha verdad eterna, también la razón –y con ella, la esencia humana en su acepción más restringida– se caracterizará igualmente por su estabilidad o, si se quiere, por su carácter permanente. En fin, al marginar a la bestia –o, lo que es igual, a la animalidad propia del ser humano– se segrega por principio aquello que de inestable y, por lo tanto, de cambiante hay en nosotros.

Este último planteamiento es el que la teoría de la evolución ha contribuido a recusar en el siglo XIX, si entendemos (como, de nuevo según Foucault, hizo

el mismo Nietzsche) que desde una perspectiva filosófica lo más relevante del evolucionismo no se encuentra en su explicación del presunto “progreso” de las especies, sino en el subrayado que hace de la continuidad existente entre la historia humana y la de las otras especies –o sea, en la denuncia del procedimiento mediante el cual, al tiempo que se reconoce la necesaria existencia de lo animal en nosotros, se la excluye en otro sentido de nuestra propia esencia. Si esa recusación tiene consecuencias mayores para la filosofía es porque, desde el momento en que la citada animalidad se reintegra en la esencia del ser humano, esta última pierde su estabilidad y, por consiguiente, se disuelve (ya que, como vimos al hablar de Platón, la exclusión de esa misma animalidad era lo único que permitía estabilizar la esencia humana); ahora bien, si el ser humano no puede definirse de una vez y para siempre, entonces habrá que decir que el evolucionismo,

(...) al devolver al hombre a su origen, al ligarlo a su animalidad, al devolverle la máscara del animal [*bête*]¹⁹, lo libera de su esencia y de su verdad. La animalidad no es la forma inferior de la verdad humana, es aquello que el hombre debe retomar y repetir en sí mismo para ejercer la libertad que abre la verdad al error y la mentira.²⁰

La bestia no es, así, lo “superado” por el ser humano ni, por consiguiente, algo para nosotros “del pasado”. Tampoco es, como vimos que ocurría en Platón, una presencia que identificamos en nosotros, pero solo para, de inmediato, invitarnos a reprimirla. Lejos de ello, debemos entenderla como aquello que impide al ser humano encerrarse en una esencia estable y definitiva –cosa esta que no deja de resultar paradójica pues, entonces, la esencia del ser humano (esto es, lo único que en él es permanente y que, además, le diferencia de toda otra entidad) consistirá en su capacidad para hurtarse a toda fijación de esa misma esencia. Esa singularidad de la verdad del ser humano es la que pienso que quiso Foucault poner de relieve cuando escribió que “para Nietzsche el animal es la libertad funcional del hombre, vale decir, aquello en lo cual se disuelve (pero también puede nacer) la verdad para el hombre”²¹.

Pero las consecuencias filosóficas de esta interpretación nietzscheana del evolucionismo no se detienen en lo expuesto hasta aquí, ante todo, porque si el ser humano no puede nunca definirse por completo, entonces la antropología pierde la estabilidad de su objeto y se vuelve, en consecuencia, imposible. Más aún, dado que desde Feuerbach se asumió que (culminando con ello un proyecto apuntado por Kant) la antropología es el discurso en el que la filosofía se resuelve, la disolución del objeto de aquella conllevará igualmente la destrucción de esta –y, a la vez (por el carácter paradójico que acabo de advertir en la verdad del ser humano), la perpetua renovación del vínculo entre la filosofía y su propio

19 FOUCAULT, Michel. *La question anthropologique. Cours. 1954-1955*. Gallimard-Éditions du Seuil, Paris, 2022, 166 [138].

20 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 191 [138].

21 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 192 [139].

origen, el cual no es otro que la tragedia. Dicho aún de otro modo: así como el ser humano se libera de su reducción a toda esencia inmutable en virtud de la animalidad que le es propia (haciendo así, de paso, imposible la antropología), así también la filosofía escapa gracias al elemento trágico presente en ella de todas las tentativas de codificarla, resolverla o traducirla de una vez y para siempre en *sophia* (*certitudo*, *Wissenschaft*, etc.). Esta (de nuevo, paradójica²²) revitalización de la filosofía es lo que asume en Nietzsche la forma de una revalorización de lo dionisiaco, es decir, de una potencia bestial del pensamiento que, según observa de nuevo Foucault, muchas interpretaciones clásicas desvirtuaron al no ver en ella más que aquel pesimismo que, por contraste con lo apolíneo, se opone “al optimismo constructor de la ciudad”²³, el cual, como he intentado mostrar, exige al menos desde Platón la represión del componente animal presente, no obstante, en nosotros.

Del platonismo al cristianismo

Desde que señalé los dos puntos que me parecen más oscuros de cuanto en la tercera parte de *La cuestión antropológica* se dice respecto a Platón, el platonismo y lo platónico, he intentado clarificar uno de esos dos puntos, lo que me ha llevado a revisar, entre otras cosas, las ideas contenidas en ciertos pasajes del *Alcibiades* y la *República*. Para arrojar algo de luz sobre el otro punto poco claro de los dos previamente mencionados —que guarda relación con la necesidad de establecer en qué difiere ante todo el platonismo del cristianismo en lo que respecta a sus formas de negar la vida— retomaré brevemente el examen de *República* donde lo detuve, atendiendo solamente al momento de ese diálogo en el que se emplea un argumento en favor de la inmortalidad del alma que no convence a ninguno de los interlocutores de Sócrates —a pesar de lo cual, extrañamente, ninguno de ellos acierte a explicar por qué—, y que cabe resumir como sigue: si algo puede destruir a una cosa, es aquello que es malo para esa cosa; ahora bien, lo malo para el alma es la injusticia, que no la destruye (pues, si así fuera, no habría seres humanos injustos); en consecuencia, nada destruye al alma humana, de modo que esta es inmortal. Lo inasumible de este argumento no es ya su forma, sino el hecho de que su conclusión contravenga al conjunto formado por dos afirmaciones enunciadas previamente en ese diálogo, a saber: en primer lugar, la tesis según la cual existe un isomorfismo entre el alma humana y la ciudad; y, segundo, la constatación de que la ciudad podría llegar a destruirse cuando es gobernada de manera en extremo injusta. Es por la incompatibilidad de esas dos tesis con la afirmación de

22 La presencia de esta paradoja (y, por lo tanto, también de un doble sentido de los términos “filosofía”, “verdad”, etc.) en *La cuestión antropológica* es lo que justifica, a mi parecer, el uso que Foucault hace en diversos puntos de dicho curso de expresiones como “la verdad de la verdad”, “la filosofía de la filosofía”, etc.

23 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 214 [163].

la inmortalidad del alma que Sócrates propone trasladar la discusión sobre este último asunto a otro momento y, para no interrumpir abruptamente el diálogo, se despide de sus interlocutores explicando el mito de Er.

Ese “otro momento” al que se traslada la conversación interrumpida de ese modo no es otro que el *Fedón*. No me detendré aquí en los argumentos que en dicho diálogo se esgrimen en favor de la inmortalidad del alma humana; en lugar de eso, atenderé tan solo al propósito que con ellos persigue Platón, y que a mi parecer no es otro que el que sigue: mientras se halla unida al cuerpo (esto es, a lo largo de eso que llamamos “vida”) el alma no puede alcanzar la verdad completa (o sea, la *sophía*) porque el cuerpo pone múltiples obstáculos a esa tarea (enferma, nos llena de preocupaciones y de miedos, etc.) y es, por ello, fuente de innumerables confusiones (porque “el alma de cualquier humano se ve forzada, al tiempo que siente un fuerte placer o un gran dolor por algo, a considerar que aquello acerca de lo que precisamente experimenta tal cosa es lo más evidente y verdadero, cuando no es así”²⁴); pero, en tal caso, o bien el alma tiene la posibilidad de alcanzar la verdad completa *después* de separarse del cuerpo (o sea, tras la muerte), y en ese caso es inmortal, o bien el alma no puede alcanzar nunca la *sophía*, y entonces el afán del filósofo es vano, desmoronándose con ello la jerarquía alrededor de la cual se articuló el grueso de la propuesta de la *República*. Entendemos ahora por qué preocupó hasta tal punto a Platón el problema de la inmortalidad del alma: y es que, si dicha inmortalidad es refutada, la búsqueda del filósofo carece de sentido, y el filósofo mismo es un loco. Ahora bien, si el filósofo solo puede alcanzar la *sophía* porque su alma sobrevive a su separación respecto del cuerpo (es decir, tras la muerte), y si el filósofo anhela por encima de todo la *sophía* (o, lo que es igual, la verdad completa), entonces la vida es una suerte de obstáculo para la voluntad de verdad. Estamos en el extremo opuesto del *Alcibiades*, donde Sócrates reconocía que quería ser poderoso; ahora, por el contrario, el filósofo anhela ante todo la verdad, y si ello no le conduce al suicidio (o sea, a apartar de una vez y para siempre ese estorbo para la consecución de la verdad al que llamamos “vida”) es solo porque el alma, para hallarse en condiciones de alcanzar la verdad tras la muerte, debe separarse del cuerpo lo suficientemente purificada, cosa que suele exigir más de una vida y, en consecuencia, toda una cadena de reencarnaciones, en cada una de las cuales debemos intentar aprovechar el tiempo para purificarnos (es decir, para alejarnos de los deseos y temores que engendra nuestro cuerpo) tanto como nos sea posible. Así, no solo nos hemos distanciado del punto del *Alcibiades* recién citado, sino que, además,

- 1) Invertimos una de las tesis fundamentales de ese diálogo: así, si en el *Alcibiades* se nos decía que primero debíamos conocer nuestra propia alma para poder cuidar de ella, ahora en cambio se declara que primero debemos purificarla (o, lo que es igual, cuidarla en un sentido muy estricto) para tener acceso a la verdad completa y absoluta.

²⁴ *Fedón*, 83c. En PLATÓN. *Diálogos III. Fedón – Banquete – Fedro*. Gredos, Madrid, 2004, 77.

- 2) Se rompe abiertamente con el isomorfismo en torno al cual se articuló la *República*, ya que el alma se encarna en sucesivos cuerpos, en tanto que no se describe operación análoga alguna por relación a la ciudad.
- 3) Al recurrir a la reencarnación para mantener la posibilidad de que el anhelo característico del filósofo tenga sentido, se opta por desvalorizar la vida por una vía muy distinta a la cristiana, por lo que sigue: aunque en ambos casos la vida es solo un medio para un estado trascendente, que es lo que se considera verdaderamente valioso, en el *Fedón* lo que se obtiene en la trascendencia es una verdad enteramente asumible por la razón, mientras que para san Agustín dicha asunción de la verdad tiene lugar solo a través de la fe, que mantiene una relación prioritaria con el ámbito del sentimiento.

Merece la pena tomar a san Agustín como referencia a la hora de considerar el modo en que el cristianismo difiere, no solo (según acabamos de ver) del Platón del *Fedón*, sino también del de la *República*. En efecto, y como ya señalé, este último diálogo desemboca en una contradicción (pues, a la vez que en él se aceptaba el isomorfismo entre el alma y la ciudad, se asumía que la ciudad podía ser destruida, mientras que el alma humana no). Pues bien, es conocida la solución agustiniana –y, por extensión, cristiana– a dicho problema, la cual consiste finalmente en afirmar que no existe tan solo la “Ciudad del Hombre” (la cual, como el cuerpo, a cuyos deseos se pliegan ante todo quienes optan por ella, puede ser destruida), sino también la “Ciudad de Dios”, esto es, la comunidad de quienes atienden principalmente los intereses espirituales –y están, por lo tanto, preocupados sobre todo por aquello que en nosotros es a imagen y semejanza del Creador (que es con quien, en esta cosmovisión, la esencia humana mantiene una relación isomórfica).

En resumidas cuentas, el cristianismo no difiere del platonismo en lo que a su modo de despreciar la vida se refiere solo porque rechaza la idea de la reencarnación (que, al tiempo que desvaloriza la vida, la reclama una y otra vez como medio indispensable para la progresiva purificación del alma), sino también por cuanto, sustituyendo la prioridad de la razón por la del sentimiento, introduce la noción de comunidad de quienes aman a Dios por encima de sí mismos. Así, la cuestión antropológica desemboca 1º) en Platón en la pregunta por la verdad, que debe ser resuelta por la razón, remitiendo esa resolución a un orden trascendente, y 2º) en san Agustín, en la pregunta sobre Dios, que remite desde el principio a un orden trascendente, y que puede ser resuelta solamente por la fe.

De la Ciudad de Dios a la comunidad de los seres humanos: Feuerbach

Si el punto al que acabamos de llegar nos devuelve nuevamente a *La cuestión antropológica* es porque este curso consta, como anticipé, de tres partes, la primera de

las cuales, como observa Arianna Sforzi, constituye un “tríptico”²⁵ cuyas principales divisiones se centran respectivamente en determinados aspectos de las filosofías de Descartes, de Malebranche y de Leibniz.²⁶ Cuando en ese texto se ocupa de este último autor, Foucault señala que este recuperó la noción de “Ciudad de Dios”, pero no para fundamentarla exclusivamente sobre la fe sino, al menos, en igual medida sobre la razón. Es así porque esa Ciudad es para Leibniz el lugar de la más perfecta de las composibilidades (y, en consecuencia, de cuanto existente *de iure*), en tanto que la Ciudad del Hombre permanece en el ámbito de lo meramente posible (esto es, en lo que existe únicamente *de facto*), siendo entonces el principio de composibilidad aquello que permite la transición desde lo *de facto* hasta lo *de iure*.

¿Qué novedad introduce en relación a este asunto la segunda parte de *La cuestión antropológica*? Si omitimos el breve apartado que al comienzo de la misma dedica Foucault a Hegel, nos encontramos con una extensa sección sobre Feuerbach, pensador en el que por fin encontramos, a juicio del autor de *La cuestión antropológica*, un discurso propiamente antropológico. Como en otros momentos de esta comunicación, coincido con Foucault en la conclusión que este obtiene, pero no en lo que respecta a la vía por la que llega a esta. Más exactamente: en este caso afirmaré (como Foucault) que en Feuerbach tenemos, en efecto, el primer discurso que pretende resolver la filosofía en la antropología sin introducir para ello trascendencia alguna, pero también (a diferencia de Foucault) que ese discurso se sostiene, en primer lugar, en la conservación del isomorfismo entre el ser humano y la ciudad (como en el Platón de la práctica totalidad de la *República*, pero también, y por otros motivos, en san Agustín) y, segundo (contra Platón y san Agustín y como, acaso, en Hegel), en la negación de la inmortalidad del alma humana. Como consecuencia de estas últimas dos ideas, para Feuerbach la única ciudad relevante es (como en Platón y contra san Agustín) la ciudad inmanente o, si se quiere, la Ciudad del Hombre; pero esta ya no es propiamente una ciudad, sino la comunidad de los seres humanos con los que el individuo mantiene relaciones de signo ante todo sentimental (como en san Agustín y contra Platón), y por eso lo decisivo para la conservación de las entidades entre las que se establece el isomorfismo no es tanto la represión de la bestia por parte de la razón como la gradual domesticación de aquella por medios fundamentalmente emocionales. Ese desplazamiento del punto de partida, si bien no invierte todavía el presupuesto último del platonismo —o sea, la voluntad de verdad—, permite extraer de este una conclusión muy distinta a la del mismo Platón. En efecto, mientras que en dicho filósofo griego la antropología, tras insinuarse, encuentra una solución que

25 SFORZI, Arianna. “Situación del curso”. En FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre. Curso de 1954-1955*, 267.

26 En rigor, esta primera parte termina hablando de Kant, pero no me detendré demasiado en lo que al final de esta se dice sobre dicho autor, asunto por relación al cual retendré únicamente lo que sigue: si los filósofos de la “época clásica” en los que Foucault se centra a lo largo de esa primera parte le sirven para mostrar por qué en esa época no fue posible plantear la antropología, Kant le sirve en cambio para explicar por qué durante el siglo XIX ese saber pasó a ser posible.

prefigura el orden trascendente cristiano (del que, según acabamos de ver, difiere no obstante en, por lo menos, dos aspectos decisivos), en Feuerbach, al contrario, el discurso en el que tanto la religión como la filosofía se resuelven (y, por lo tanto, el saber completo) es la antropología.

Tenemos, así, apuntadas tres aplicaciones básicas del isomorfismo al orden de cuestiones que hasta aquí he abordado, a saber:

- 1) En Platón se afirma el isomorfismo en lo inmanente, pero también un orden trascendente donde el isomorfismo no rige y que es justamente aquel en el que, en el mejor de los casos, tiene lugar el acceso del alma a la verdad completa por vía racional.
- 2) En san Agustín se afirma el isomorfismo, no ya en la inmanencia, sino en el orden trascendente, el cual (como en Platón) es el lugar de la verdad, pero de una verdad para cuyo acceso al alma humana le basta (a diferencia de lo sostenido por Platón) con la fe y, por consiguiente, con una creencia dogmática indisociable del sentimiento (religioso, en este caso).
- 3) Finalmente, en Feuerbach se afirma el isomorfismo en lo inmanente (como en Platón y contra san Agustín), pero negando toda trascendencia (contra los dos autores recién citados), al tiempo que se traslada la verdad al orden inmanente, en el que esta sería accesible, ante todo, a través del sentimiento.

Consideración final

¿Cómo entender, en este contexto, la aportación de Nietzsche, autor que, según Foucault, disolvió toda posibilidad de que la antropología se erigiera como el discurso que resuelve la totalidad de los problemas filosóficos? A mi parecer, como sigue: es preciso que la comunidad (inmanente) se organice, pero no solo a partir del “genio de la razón” (vinculado a la voluntad de verdad), sino también del genio artístico (cuya materia prima es el sentimiento, al que la acción creadora de dicho genio proporciona una forma). A esta necesidad de coordinar los dos “genios” mentados aludió ya el joven Nietzsche en el último párrafo de “El Estado griego” (tercero de sus *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*) cuando escribe, de un lado, que el *Estado perfecto* ideado por Platón es digno de una estima muy superior a la que por él sienten sus presuntos partidarios, pues tenía por auténtica meta “la producción y preparación siempre renovada del genio”²⁷ y, de otro, que si ese Estado platónico se hallaba condenado a perecer antes incluso de su nacimiento, era debido a que su diseñador no colocó en la cima del mismo al genio en su concepto más universal, sino únicamente al genio del conocimiento, excluyendo a los artistas geniales, no sólo del gobierno del Estado, sino del Estado mismo.

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Tecnos, Madrid, 2011, 558.

Para aclarar en alguna medida las implicaciones y los efectos de esta última (y doble) afirmación es conveniente partir del presupuesto –evidente para Nietzsche– según el cual la inversión del platonismo no tendría legitimidad alguna si este no fuera, a su vez, la inversión de un orden previo que se trataría de restituir. A ese orden primario y a su inversión por parte del platonismo se refiere este pensador, antes incluso de *El nacimiento de la tragedia*, en el primero de los cuadernos que hoy conforman sus *Fragmentos póstumos*, concretamente en 1 [43], en el que llama “mundo extrañamente invertido”²⁸ al hecho de que, en Sócrates, el *demón* (que podemos comprender como lo inconsciente) no actúe productivamente, sino sólo críticamente –esto es, obstaculizando. Ocurre, con todo, que Nietzsche añade inmediatamente que la expulsión de los artistas y los poetas por parte de Platón es una consecuencia de esa inversión de la relación entre lo productivo y lo crítico. Pues bien, para entender el vínculo existente entre las dos partes de ese texto debemos adoptar la primera de ellas como punto de partida del razonamiento que sigue: si lo inconsciente es lo productivo, entonces su producción no podrá consistir en otra cosa que en lo consciente; así pues, lo inconsciente y lo consciente son siempre diferenciables *de iure* sin que por ello tengan que estar escindidos *de facto*, de la misma manera que no tienen por qué estarlo lo producido y lo productor. Subyace a este argumento la idea con la que se abre *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, esto es, la afirmación de Nietzsche según la cual el conocimiento (lo consciente) es una invención, o sea, un producto, y no lo productor. Ahora bien, si hay que decir esto (o, mejor aún, si es preciso recordarlo) es porque lo hemos olvidado, lo que significa, en primer lugar, que la escisión entre lo productor y lo producido, aun cuando no sea indispensable para distinguir entre esas dos instancias, es perfectamente posible y, segundo, que cuando se establece dicha distinción nos exponemos al riesgo de que la conciencia, dotada ya de su propia ley, intente imponérsela a lo inconsciente, suprimiendo con ello todo cuanto en lo inconsciente es realmente productor.

Hasta aquí he descrito las consecuencias del proceso de escisión entre lo producido y lo productor en términos individuales, siendo ese el motivo por el que he reservado el nombre de un individuo (Sócrates) para aludir a dichas consecuencias. ¿Cómo pasar del ámbito individual al político sin modificar sustancialmente los términos de la anterior deducción? El fundamento de ese tránsito se encuentra justamente en lo que vengo llamando “el isomorfismo”; pero si este es el fundamento último del proyecto político platónico, entonces habrá que extraer de él todas y cada una de sus consecuencias, la última de las cuales es la expulsión de la ciudad (que Platón reserva, por ello, para el tramo final de su *República*) de los individuos más eminentemente productivos, esto es, de los poetas. Pero ¿por qué haría Platón tal cosa? Más aún, ¿qué beneficios obtiene la ciudad con esa expulsión de los poetas y de los artistas, esto es, de aquellos

28 NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1869-1874)*. Volumen I. Tecnos, Madrid, 2007, 69.

individuos que son a lo colectivo lo mismo que la parte propiamente productiva del inconsciente es al alma del ser humano individual?

Hay dos respuestas fundamentales a esa pregunta, la primera de las cuales consiste en negar que la existencia necesite ser soportada, idea esta cuyo corolario afirma que no hay en la verdad última de la existencia nada que sea en sí mismo horrible. Para esta actitud, que Nietzsche califica de optimista (y que a su juicio atraviesa de un extremo a otro el platonismo y tiene en Sócrates a su primer gran representante), belleza y verdad no son únicamente conciliables, sino que constituyen dos aspectos de lo mismo. La segunda manera de resolver ese mismo problema es la inversión del platonismo, la cual lleva consigo la negación de la escisión entre lo productivo y lo crítico y, por consiguiente, del espejismo que vuelve a la existencia soportable para la masa, pero no con el objeto de declarar innecesaria la ilusión en general, sino para sustituir aquella torpe ficción por otra de un nivel superior, más elaborado. Antes de examinar con mayor detenimiento esta segunda actitud, será preciso decir algo más acerca de la postura optimista, por contraste con la cual esta última se perfila. Si para el optimista la existencia no requiere de ninguna ilusión para ser soportada (o, lo que es igual, si no es en sí misma horrible), es en primer lugar porque puede ser enteramente conocida (o sea, llevada hasta la conciencia) y, segundo, porque entiende que gracias a ese conocimiento somos capaces de transformar aquellos aspectos de la existencia que nos resultan indeseables, adaptándolos a nuestras necesidades y expectativas. Para el optimista, en fin, nuestros sentimientos de temor sólo pueden proceder de nuestra ignorancia, y en ningún caso de la verdad última de aquello que existe. Belleza y verdad coinciden, así, en el fondo último de lo real, y sólo porque no conocemos enteramente dicho fondo somos incapaces de comprender su íntimo vínculo con lo bello.

Por descontado, los poetas producen también algo a lo que calificamos de “bello”, pero la belleza de sus obras, en lugar de presentárenos como otro aspecto de lo verdadero, resulta de un embellecimiento artificial (es decir, de una falsificación) y por lo que debe tener como causa, según lo dicho en el párrafo inmediatamente anterior, una ignorancia. De otra parte, es cierto que el filósofo optimista también ignora, pero este es capaz de transformar su ignorancia en el objeto de un saber del que extrae una fuerza peculiar, que sólo puede emplear, sin embargo, para destruir las ilusiones cognoscitivas de los demás, y nunca para producir en éstos nuevas formas de ilusión. Al contrario, el poeta experimenta ante su propia ignorancia un sentimiento de pavor que no redunde en saber alguno, pero que no por ello está desprovisto de fuerza, en la medida en que le permite producir una belleza que vuelve soportable la existencia. Esa ignorancia que no puede ser objeto de un saber, esa inconsciencia que no acepta ser completamente llevada a la conciencia pese a –o mejor, precisamente por– ser aquello que produce lo consciente es lo que, con los poetas, Platón está expulsando finalmente de la ciudad.

Con lo dicho he intentado mostrar que la expulsión de los artistas no es, como a veces pretende Nietzsche, un añadido prescindible en el diseño de la ciudad diseñada por Platón,²⁹ sino una consecuencia de la conjunción del isomorfismo entre la vida individual y la vida en común (que Platón asume) y de la escisión entre lo inconsciente y la conciencia (que Nietzsche reprocha al platonismo). Pero si bien el autor del *Zaratustra* se confunde en ocasiones cuando aborda este punto, percibe en cambio con nitidez las principales consecuencias de la expulsión de los poetas de la ciudad, pues entiende que, por haber escindido lo consciente de lo inconsciente a nivel colectivo, esa forma de Estado prescinde de cuanto había de verdaderamente productivo en ella, encaminándose así hacia su propia destrucción. De nuevo en el primer volumen de los *Fragmentos póstumos* (esta vez en 7 [17]), encontramos las siguientes líneas, inequívocas en este sentido: “El Estado ideal de Platón (...) es el modelo de un verdadero Estado de pensadores (...). Pero el error está solamente en el concepto socrático de un Estado de pensadores: el pensamiento filosófico no puede construir, sino sólo destruir”³⁰. En suma, si el Estado platónico es (como Nietzsche concluye en el 7 [25] de ese mismo volumen) una contradicción, es porque el filósofo, que no dispone de otro saber que la dialéctica (es decir, de aquella forma de discurso que sirve solo para destruir las ilusiones cognoscitivas), no puede gobernar la ciudad sino bajo la premisa de que la mayor parte de sus habitantes soportan la existencia únicamente gracias a la escisión ilusoria entre las naturalezas creativas y las críticas, razón por la cual debe legislar reforzando dicha ilusión.

Con independencia de si Platón consideró o no contradictorio el hecho (al que aludí, por otra parte, en el 501b de la *República*) de que los legisladores tengan que mirar en dos sentidos opuestos al mismo tiempo, considerando de un lado la verdad y de otro lo que hacen la inmensa mayoría de los humanos, parece claro que no pensaba estar conduciendo con ello a la ciudad que había diseñado hacia su destrucción sino, bien al contrario, a su consolidación. Si la reforma de la ciudad le pareció necesaria fue ante todo porque esa forma de organización del Estado había degenerado, siendo a su juicio la condena a muerte de Sócrates el signo más visible de esa degeneración. De ello se sigue que si el filósofo (entendido aquí como genio meramente cognoscitivo) puede experimentar la necesidad de reformar la ciudad, es porque percibe en la configuración actual de esta los signos de una profunda hostilidad contra todo aquel individuo que intente seguir verdaderamente el camino de la filosofía. Nos

29 Nietzsche intenta en ocasiones restar importancia a esa expulsión, presentándola como un aspecto del que Platón hubiera podido prescindir en el diseño de su *República*. Así, por ejemplo, en el fragmento que escribió a comienzos de 1871 para una versión ampliada de *El nacimiento de la tragedia* puede leerse lo que sigue: “Que [Platón] no colocara en la cima de su Estado perfecto al genio en su concepto más general, y que sólo le diera el rango supremo al genio de la sabiduría, y que excluyera por lo general de su Estado a los artistas geniales, fue una rígida consecuencia del juicio socrático sobre el arte, sobre el cual será necesario volver pronto, y que Platón, luchando contra sí mismo, había hecho suyo. Esta laguna, más extrínseca y casi accidental, no debe contarse entre los distintivos principales del Estado platónico.” (NIETZSCHE, Friedrich, *Fragmentos póstumos (1869-1874)*. Volumen I, 277).

30 NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1869-1874)*. Volumen I, 149.

equivocaríamos, sin embargo, si confundiéramos esa afirmación con el signo de una voluntad egoísta por parte del filósofo, pues para éste la supervivencia no es en modo alguno una prioridad –como lo muestra especialmente, dentro del *corpus* platónico, la negativa de Sócrates a solicitar el indulto o a aceptar los planes de fuga que después de su condena a muerte le proponen algunos de sus discípulos en el *Critón*. En lugar de eso, lo verdaderamente intolerable en la condena a muerte del filósofo por parte de la ciudad radica para Platón en que, por esa vía, los espíritus medios e inferiores suprimen a un espíritu superior, con lo que la ciudad misma pierde de raíz todo su sentido. Si esto último es cierto, entonces la crítica que Platón dirige contra el Estado de su tiempo comparte con el pensamiento del joven Nietzsche un punto determinante, a saber: que para ambos la organización del Estado tiene como finalidad favorecer la existencia de los individuos espiritualmente superiores. Pero si Platón y el joven Nietzsche coinciden en este último punto, difieren en cambio en lo que sigue: el filósofo alemán denomina “genios” a los espíritus superiores, entendiendo por tales a aquellos individuos que no precisan de la (ilusoria) escisión entre los espíritus críticos y los creativos, y por lo tanto no solo a quienes sustituyen dicha ilusión por otra (o sea, a los poetas y a los artistas), sino también a quienes rechazan la creación de toda ilusión, pero no tienen más remedio que recrearla cuando ascienden al rango de legisladores (los genios teóricos, trasuntos del propio Sócrates), mientras que Platón, queriendo salvar al genio teórico, lo coloca al frente de su ciudad ideal y expulsa de la misma a los poetas y a los artistas (porque producen objetos cuya finalidad no es fortalecer al “hombre pequeño” que, en la imagen más arribada citada, se identifica con la razón, sino únicamente alimentar a la bestia), echando a perder así a la ciudad misma, porque el genio productivo puede producir al teórico, pero no a la inversa.

Para escapar a esta aporía sería necesario redefinir, no solo la tarea del Estado, sino también (y, sobre todo,) la del filósofo mismo, tarea a la que Nietzsche se entregó con especial intensidad entre el verano de 1872 y los primeros meses del año 1873. Se trataba para este pensador de no desvincular por completo a la filosofía ni de la ciencia ni del arte, pero también de advertir que estas dos últimas invenciones humanas entran en conflicto cuando se hallan en el mismo nivel (siendo ese el motivo por el que Nietzsche caracterizó en el fragmento 19 [45] de su cuaderno de esta época al elemento artístico de una filosofía como aquello que en ésta reprime el impulso de saber), pese a ser perfectamente compatibles cuando cada una de ellas ocupa el nivel que le corresponde por relación a la filosofía. Es así como en el fragmento 62 de dicho cuaderno, reflexionando sobre la relación de la filosofía con el arte y la ciencia, Nietzsche llega a la siguiente descripción de la naturaleza del filósofo, que cabe entender como la culminación de su crítica a la figura del filósofo-gobernante de Platón y, por lo tanto, como un aspecto decisivo de su inversión del platonismo:

[La filosofía] Es un arte en sus fines y en su producción. Pero tiene en común con la ciencia el medio, la representación por medio de conceptos. Es una forma de arte poético. – No se la puede clasificar: por eso debemos inventar una nueva especie y caracterizarla.

*La descripción de la naturaleza del filósofo. Él conoce poetizando, y poetiza conociendo.*³¹

En resumidas cuentas, Nietzsche no volvió imposible la antropología como solución de todos los problemas filosóficos sin antes concebir a la filosofía como una tensión entre el arte y la ciencia –o, también, entre el genio de la razón y aquel otro (el genio del arte) que permite dotar de forma a la potencia bestial de nuestro pensamiento, gracias a la cual justamente el ser humano puede todavía permanecer imprevisible, por indefinido.

31 NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1869-1874). Volumen I*, 338.

Bibliografía

- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *La question anthropologique. Cours. 1954-1955*. Gallimard-Éditions du Seuil, Paris, 2022, 166.
- FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre. Curso de 1954-1955*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Madrid, 2024.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche. Introduction a sa philosophie*. Trad. Henri Niel. Gallimard, París, 1950.
- NIETZSCHE, Friedrich. *La volonté de puissance. Tome I*. Trad. Friedrich Würzbach. Gallimard, París, 1935.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments póstumos (1869-1874). Volumen I*. Trad. Luis E. de Santiago Guervós. Tecnos, Madrid, 2007
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Trad. Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Tecnos, Madrid, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas. Volumen IV. Escritos de madurez II y complementos a la edición*. Trad. Jaime Aspiunza, Manuel Barrios Casares, Kilian Lavernia, Joan B. Llinares, Alejandro Martín Navarro y Diego Sánchez Meca. Tecnos, Madrid, 2016.
- PLATÓN. *Diálogos VII. Dudosos – Apócrifos – Cartas*. Trad. Pilar Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Gredos, Madrid, 2002 (1ª reimpresión).
- PLATÓN. *Diálogos IV. República*. Trad. Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid, 2003 (4ª reimpresión).
- PLATÓN. *Diálogos III. Fedón – Banquete – Fedro*. Trad. C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo. Gredos, Madrid, 2004 (4ª reimpresión).
- SFORZI, Arianna. “Situación del curso”. En FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre. Curso de 1954-1955*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Madrid, 2024, 257-310.

El apunte foucaultiano sobre Kant en *La question anthropologique*: materiales para una interpretación ontológica de la “revolución copernicana”

The Foucauldian note on Kant in La question anthropologique: materials for an ontological interpretation of the ‘Copernican revolution’

Marco Antonio Díaz Marsá

Universidad Complutense de Madrid, España

ORCID: 0000-0002-5528-1968

madiazma@ucm.es

Resumen: En este trabajo se exponen y analizan los apuntes kantianos sobre la intuición finita y la imaginación en *La question anthropologique*. El análisis de los pronunciamientos foucaultianos sobre el carácter no antropológico de la crítica kantiana, sobre la necesidad de una interpretación no sensualista de la intuición finita y, en fin, sobre la “imaginación” como el nombre -necesariamente mítico- que designa el fundamento, él mismo originariamente sintético, de la síntesis trascendental, mostrará la significación ontológica del apunte sobre Kant en LQA, los rendimientos críticos que se derivan de la extraña “posición” de este pensador en la historia de la emergencia de la pregunta por el hombre y la extrema cercanía del joven Foucault con los planteamientos del libro de Heidegger sobre Kant.

Palabras clave: antropología; ontología; finitud; intuición; síntesis.

Abstract: This paper presents and analyses Kantian notes on finite intuition and imagination in *La question anthropologique*. The analysis of Foucault’s pronouncements on the non-anthropological character of Kantian critique, on the necessity of a non-sensualist interpretation of finite intuition and, finally, on ‘imagination’ as the -necessarily mythical- name designating the foundation, itself originally synthetic, of the transcendental synthesis, he will show the ontological significance of the note on Kant in LQA, the critical yields that derive from the strange ‘position’ of this thinker in the history of the emergence of the question of man and the extreme closeness of the young Foucault to the approaches of Heidegger’s book on Kant.

Keywords: Anthropology; Ontology; Finitude; Intuition; Synthesis.

Fecha de recepción: 17/07/2025. Fecha de aceptación: 27/11/2025.

Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación, concedido por el Ministerio de Ciencia e Innovación, *La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault*, dirigido por Rodrigo Castro Orellana y José Luis Villacañas Berlanga (ref. PID2020-113413RB-C31). Una primera versión de lo que aquí se expone se presentó, en parte, en el “Laboratorio Foucault: *La cuestión antropológica*”, organizado por el *Seminario Foucault Complutense* y coordinado por Rodrigo Castro, Víctor Berrios y Agustín Colombo. El “Laboratorio” se celebró los días 4 y 5 de noviembre de 2024 en la Facultad de Filosofía de La Universidad Complutense de Madrid.

Marco Díaz Marsá es Doctor en Filosofía y Profesor Contratado Doctor en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid. Autor de numerosos artículos y capítulos de libro sobre las relaciones entre Foucault y Kant, entre sus libros cabe destacar *Modificaciones. Ontología crítica y antropología política en el pensamiento de Foucault* (Escolar y Mayo, Madrid, 2014), *Ley y ser. Derecho y ontología crítica en Foucault* (Escolar y Mayo, Madrid, 2016) y *Foucault y la cuestión del derecho* (coordinado junto con J. L. Pardo, Guillermo Escolar ed. Madrid, 2017).

1.El lugar de Kant en la historia de la antropología de *La question anthropologique*¹

Es muy conocido el interés de Foucault en la primera mitad de los años 50 por ofrecer una vía para la superación de la psicología en su versión positivista, tomando apoyo en la fenomenología y el marxismo. Pero este curso sobre la antropología, del que sólo contamos con los apuntes que el propio Foucault utilizaba para su desarrollo, destaca por «un contenido puramente filosófico»². En él, Descartes, Malebranche, Kant, Hegel, Feuerbach, Dilthey, Nietzsche y Heidegger son convocados, entre otros, para volver a trazar el destino de la pregunta por el hombre. Al igual que en trabajos posteriores como *Introduction à la Anthropologie (IAK)* o *Les mots et les choses (MC)*, Foucault no centra aquí su interés en una disciplina académicamente constituida, tal como podría ser la antropología cultural o la antropología biológica, y tampoco se interesa por las contribuciones de la antropología filosófica como proyecto filosófico fundamental. Así, si Foucault evoca la corriente de una antropología fundamental alimentada por la cuestión “¿Qué es el hombre?” a comienzos del siglo XX (Scheler), sólo lo hará para designar el camino teórico que rechaza recorrer, centrándose más bien en «el movimiento efectivo por el cual la reflexión contemporánea se halló confiscada por la *elucidación del sentido de ser del hombre*»³. Con “movimiento efectivo” no se alude aquí, tal como indica Sforzini en la *Situation* del curso, a una historia intelectual de la antropología (deudora de la postulación de una esencia humana) y se trata más bien de localizar «las etapas y los efectos de un desplazamiento en el pensamiento occidental»⁴ que da cuenta «tanto de la emergencia de las ciencias humanas como de la forma moderna y dominante del *Philosophieren*», atrapadas, todas ellas, en el marco de interrogación común abierto a partir del postulado no cuestionado del hombre como sujeto. La cuestión kantiana *Was ist der Mensch?*, en la línea de lo que Foucault, años después, expondrá en *Préface à la transgression* sobre la relación entre la crítica kantiana -originariamente ontológica- y la antropología, marcaría en el curso el inicio de la incautación de la filosofía por la antropología. Se trataría de un golpe de fuerza efectuado sobre el saber filosófico que sólo en Nietzsche encontrará el punto de su inversión, pues en su pensamiento se «desanudaría esta implicación de la verdad y del hombre que se encontraría designada por la cuarta pregunta kantiana»⁵. Con todo, a pesar del

1 FOUCAULT, Michel. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*. Ehes/Gallimard/Seuil, 2022 (trad. cast. CASTRO, Edgardo; MOREY, Miguel (eds.)). *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre. Curso 1954-1955*. Trad. Edgardo Castro. Siglo XXI España ed., Madrid, 2024). (En adelante LQA).

2 SFORZINI, Ariadna. «Situation du cours» en FOUCAULT, Michel. LQA, 231 (trad. cast., 260).

3 FOUCAULT, Michel. LQA, 18 (trad. cast., 30).

4 SFORZINI, Ariadna. «Situation de cours», 235 (trad. cast., 263).

5 FOUCAULT, Michel. LQA, 158 (trad. cast., 182). Con Nietzsche se desanudaría la implicación que impide la emergencia de otro modo de entender la libertad en sus relaciones con la verdad, ya no mediado por el postulado antropológico.

movimiento contra-antropológico nietzscheano, Foucault presenta el pensamiento de la primera mitad del siglo XX, tanto en sus producciones filosóficas como en sus desarrollos en ciencias humanas, como «la expresión a la vez obsoleta y masiva de un dispositivo de pensamiento establecido en el siglo precedente, y ya denunciado por Nietzsche como una farsa teórica»⁶. Nietzsche aparece así en el curso como el foco de pensamiento de una transformación posible no efectuada, mucho más que como uno de los nombres con los que podríamos identificar el dispositivo antropológico.

La determinación de las tres grandes etapas del curso permite dar cuenta, de un modo sumario, de la medida de este desplazamiento en el pensamiento occidental, que marcará el inicio de la *edad del hombre*. Un *primer momento* del curso aborda la cuestión de «la antropología imposible»⁷ en la edad clásica⁸, en un pensamiento de la naturaleza infinita (en lo grande y en lo pequeño) que, escrita en un lenguaje matemático y concebida como la superficie de inscripción de leyes divinas, trasciende la medida y el proyecto de sentido de una *kosmos* o de un mundo humano, dependiente siempre de las formas de una imaginación impotente para revelar la verdad en su infinitud inimaginable. En esta primera etapa, acompañándose fundamentalmente de Descartes y Malebranche, Foucault expone, a partir de lo que presenta como el *primado de la naturaleza sobre el mundo* de la imaginación humana, las condiciones de una *imposibilidad* clásica para pensar al hombre en su autonomía y a partir del privilegio de su derecho al sentido. Una *segunda etapa* muestra el sentido en que la crítica kantiana, sin reducirse sin embargo a ella, hará posible, por primera vez, una antropología que será presentada como el *acabamiento* histórico-filosófico de aquella crítica (“acabamiento” tanto en el sentido de la realización de la *Crítica* como de su supresión), a través de Hegel, Feuerbach y Dilthey. Finalmente, en la *tercera etapa* del curso, la *metafísica de la verdad* de Nietzsche⁹, no asimilable a la *metafísica del mundo verdadero*¹⁰ (platonismo) o de la verdad como *presencia*¹¹, será expuesta como el punto de inversión que marcará la posibilidad del final del dispositivo antropológico, bajo un primado práctico en el pensamiento por el que la verdad llegará a enlazarse, *sin mediación antropológica*, con la libertad.

Pero, más precisamente, ¿cuál es el *lugar* de Kant en esta historia de la antropología?¹² Se trataría de un lugar cuanto menos curioso, pues bajo

6 SFORZINI, Ariadna, «Situation du cours», 235 (trad. cast., 264).

7 SFORZINI, Ariadna, «Situation du cours», 236 (trad. cast., 265).

8 «A pesar de la abundancia de tratados *Sobre el hombre* (...) la filosofía clásica nunca sintió la exigencia de definir la autonomía de la idea antropológica» FOUCAULT, Michel. *LQA*, 18 (trad. cast., 30).

9 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 179 y ss. (trad. cast. 205 y ss.). «El espacio de juego del mito es recubierto y retomado por el espacio de juego de la metafísica. La ruptura con Richard Wagner es el descubrimiento de que la esencia de lo dionisiaco no podía retomarse como mito, sino solamente como metafísica, y no era promesa de una vida nueva, sino de nuevas eternidades». FOUCAULT, Michel. *LQA*, 194 (trad. cast., 221).

10 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 173 (trad. cast. 189-190).

11 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 175 (trad. cast. 200).

12 En una historia de la antropología marcada por discontinuidades (por ejemplo, entre la época clásica y la

expresiones como “Kant”, “Crítica” o “crítica kantiana” sólo hallaremos en este curso la designación de una *transición* o de un *pasaje*. En rigor con el rótulo “Kant” no podría tratarse aquí de una disposición ya constituida, sino de un foco de posibles caminos del pensamiento que no se agotan en ese orden o disposición históricamente establecida llamada “antropología”¹³. Digamos que “Kant” designaría en el curso algo así como el intervalo sin solución de continuidad o necesidad entre una suerte de *ya no* y un *todavía no*, el foco de una verdadera virtualidad histórica entre *Dios* y el *hombre*, el punto en el que *ya no hay Dios* (es decir, no cabe «la tesis [de un] entendimiento infinito»¹⁴), *pero todavía no tiene lugar un hombre (destinado a la verdad y origen de lo que luego será la verdad del hombre*¹⁵). En fin, “Kant” designa el foco de una posibilidad de pensamiento aún -y acaso siempre- por realizar. Desde esta perspectiva cabría apreciar el vínculo subterráneo que, en el curso, mantienen Kant y Nietzsche. Y es que, como veremos en los próximos apartados, el pensamiento de Nietzsche parece recoger aquí el testigo de una crítica kantiana de la finitud radicalizada (ausente en la historia de los efectos del pensamiento) que, al margen de la antropología, abriría el espacio para un cuestionamiento genealógico del ser. Pero lo que, en este punto y en referencia a todo esto, debemos ya empezar a retener es que, según su singular posición en el curso, la crítica kantiana no podría ser, *en origen*, una antropología¹⁶, una crítica que en un sentido fuertemente estructural o de manera necesaria fuera, o estuviera abocada a la, cuestión del hombre. Ésta, a su vez, habría de entenderse -al menos en su primera configuración, tal como a ella da pie la *cuarta pregunta* kantiana-, como una forma de cuestionamiento general bajo la asunción no problematizada de una *copertenencia* entre la verdad y el hombre, mucho más que como un efectivo cuestionar sobre el hombre.

De manera coherente con lo recién apuntado, sería preciso ahora hacer notar que el sentido original de lo que Foucault considera en el curso las *tres revisiones* en que se articula y concreta la inversión copernicana de Kant, no

modernidad y, por tanto, entre Descartes y Kant) y emergencias que a la luz de esta nueva publicación se presentan como motivos de una suerte de *protoarqueología* del dispositivo antropológico. Se trata de un abordaje de una de las problemáticas del presente foucaultiano más acuciantes, que luego volveremos a encontrar en *MC*, si bien en una forma mucho menos improvisada y experimental y ya desarrollado con una conciencia metódica que no se deja entrever en las notas foucaultianas de este curso.

13 Algunos años más tarde, en su conversación con Badiou en 1965, Foucault dará una definición de “Antropología” que, nos parece, recoge muy bien lo que comienza a gestarse en el marco de la elaboración del curso 54-55: «Cuando digo antropología no pretendo referirme a la ciencia específica a la que damos ese nombre, y que es el estudio de las culturas exteriores a la nuestra; por antropología entiendo la estructura propiamente filosófica en virtud de la cual todos los problemas de la filosofía se sitúan ahora dentro de un dominio que podemos llamar el de la finitud humana. En la medida en que ya sólo se puede filosofar sobre el hombre en cuanto es un *homo natura*, e incluso en cuanto es un ser finito, ¿no será toda filosofía, en el fondo, una antropología. La filosofía se convierte así en la forma cultural dentro de un dominio que podemos llamar el de la finitud humana» FOUCAULT, Michel. «Philosophie et psychologie» en *Dits et écrits* (I) (en adelante *DE*), Gallimard, Paris, 1994, p.439 (trad. cast. «Filosofía y Psicología» en *Michel Foucault ¿qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Trad. Horacio Pons, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, 40).

14 FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 40 (trad. cast.,54).

15 FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 63 (trad. cast.78).

16 FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 55 (trad. cast., 69-70).

podría tener, *en origen*, un carácter antropológico. Nos referimos a las revisiones de los conceptos de *totalidad*, de *negatividad* y de *imaginación*. En este trabajo, por razones evidentes de extensión, nos ocuparemos sólo del desplazamiento que opera la crítica kantiana sobre el concepto de imaginación (así como de lo que éste supone para la noción de *intuición finita*)¹⁷. De un modo general baste en este momento con señalar que si la crítica kantiana -«a pesar de la cuarta pregunta»¹⁸ de la *Lógica*- solo es asimilable a la antropología fundamental en «un sentido derivado», entonces se abre la posibilidad de una comprensión en Kant de las estructuras del *mundo* como totalidad crítica según una clave no antropológica y, por tanto, ya no como un *mundo humano* en el que la temática antropológica habría de ocupar un lugar central. Todo ello de acuerdo con una significación de “mundo” como mundo humano que encontramos precisada en la nota 24 del curso¹⁹. Del mismo modo, se abre la posibilidad, en Kant, de una consideración genuinamente crítica de la noción de *negatividad* y, por ello, sin que ésta pueda deslizarse un pensamiento de la historia de carácter dialéctico a partir de una identificación indebida de la finitud esencial (justamente, *el hombre*) con una noción positiva de la negatividad. Más allá de esta identificación derivada, la noción kantiana de negatividad podría habilitar una idea genuinamente crítica de la subjetividad, de carácter práctico y, por tanto, no antropológica²⁰, en cuyo marco las relaciones entre la libertad y la verdad ya no estarían mediadas por las formas del conocimiento y de la antropología. Y no sólo eso: la asunción consecuyente y radical de esta negatividad positiva, conduciría a un pensamiento de la *disconformidad esencial a fin*: la propia de una historia irreductible a los juegos de la contradicción y la totalidad.²¹ Finalmente, y bajo estos mismos parámetros, “imaginación” podría revelarse como el término -mítico- que designa el poder de una unidad no antropológica y *originariamente sintética*, anterior -en un sentido trascendental, no cronológico- tanto al “entendimiento” como a la “sensibilidad”, como la palabra para el fundamento *sui generis* de una verdad trascendental u ontológica que define las condiciones, esencialmente sintéticas, bajo las cuales algo *es* o tiene lugar (lo veremos en los apartados siguientes).²²

17 En futuros trabajos espero poder ocuparme de la noción de *totalidad*. Sobre la noción de *negatividad* puede consultarse ya: DÍAZ MARSÁ, Marco. «Negatividad real e historia antropológica. Sobre el acercamiento foucaultiano a la noción kantiana de “magnitud negativa” en el curso *La cuestión antropológica*». En CASTRO, Rodrigo; COLOMBO, Agustín (coords.). *Devenir Foucault. Cursos y trabajos 1953-1969*. Akal, Madrid, 2024, 69-95.

18 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 55 (trad. cast., 70).

19 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 17 (trad. cast., 89).

20 Hemos explorado esta posibilidad en el apartado *Los conceptos de oposición real y mal positivo como operadores de una comprensión radicalmente práctica del ser del sujeto*. En DÍAZ MARSÁ, Marco. «Negatividad real e historia antropológica. Sobre el acercamiento foucaultiano a la noción kantiana de “magnitud negativa” en el curso *La cuestión antropológica*», 80-88.

21 DÍAZ MARSÁ, Marco. «Negatividad real e historia antropológica. Sobre el acercamiento foucaultiano a la noción kantiana de “magnitud negativa” en el curso *La cuestión antropológica*», 69-70.

22 Jules Vuillemin ha analizado, en el marco de la interpretación heideggeriana de Kant, el primado de la imaginación sobre la aperecepción trascendental, el cual no significaría otra cosa que el pasaje, en Kant, hacia un análisis verdaderamente trascendental u ontológico. VUILLEMIN, Jules. *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*,

Así las cosas, la peculiar posición de Kant en el curso hará posible un conjunto de pronunciamientos tendentes a mostrar que *la crítica no es antropología*²³, *pero hace posible* (no necesaria) *a la antropología*²⁴ o, en la misma línea, que *la antropología es el “acabamiento” de la crítica* (“acabamiento” como *realización* o *cumplimiento*, pero también como *supresión* o *cancelación*)²⁵. Ciertamente, en este contexto, Foucault llega a presentar a la antropología como el *destino de la crítica*, pero el término “destino” sólo detentaría aquí una significación histórica y en ningún caso estructural. Así, el «destino común» al que se refiere Foucault, en que se une en la obra kantiana la crítica y la antropología, sólo expresaría lo «característico del pensamiento del siglo XIX»²⁶ y, por tanto, difícilmente podría considerarse una necesidad interna a la obra crítica kantiana. Sólo así, nos parece, puede comprenderse lo que señala Foucault acerca de la «triple exigencia»²⁷ por cuyo cumplimiento la antropología no solo llegaría a ser posible, sino necesaria. Así, si la «paradoja» estalla, como indica Foucault, en el pensamiento crítico, ello no puede deberse a lo que, de raíz, se hallaría en el pensamiento crítico mismo, sino a causa del «peso de la cuarta pregunta». Y es que la crítica kantiana, de manera coherente con el mandato que impone el principio de la finitud del pensamiento, mantendría sin ambigüedad ni deslizamientos la diferencia entre lo trascendental y lo empírico y, por tanto, entre el punto de vista crítico y el propio de la antropología (que, en Kant, de acuerdo con la enseñanza de *ApH* realizada bajo el mandato de la *Crítica*, es siempre empírico) y será más bien la influencia de la cuarta pregunta la que conducirá a la activación de todas las ambigüedades antropológicas que alberga el lenguaje de la *Crítica*. La cuarta pregunta, pues, con su influencia hegemónica en el pensamiento moderno, será la que abra la «necesidad de hacer que la crítica se enuncie desde el contenido mismo de la experiencia», la necesidad de que «la *antropología* y la *crítica* se deslicen una hacia la otra» y, con ello, también, será la que inaugure, en rigor, nuestra modernidad antropológica. De este «término del pensamiento kantiano» surgen, pues, las tres exigencias de la crítica moderna, marcada por los deslizamientos propios de un trascendental que se quiere verdadero a nivel natural: «la triple exigencia de una fenomenología, de una crítica de la crítica y de una crítica del hombre real». Así, si en un primer momento el pensamiento crítico sólo mostraba la copertenencia, según un régimen trascendental, entre la verdad en general y la finitud -enunciada como el famoso “nosotros” de la *KrV*- «enseguida se plantea la cuestión antropológica: ¿cómo puede manifestarse ese parentesco de origen con la verdad (...)?»²⁸. Dicha pregunta comporta los deslizamientos

PUE, París 1954, 263.

23 FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 55 (trad. cast., 70).

24 FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 57 (trad. cast., 71).

25 FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 63 (trad. cast., 78).

26 FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 63 (trad. cast., 78).

27 FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 66 (trad. cast., 81).

28 FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 63 (trad. cast., 78-79).

ilegítimos de la crítica hacia la antropología, activados bajo el peso de la cuarta pregunta; por ejemplo, aquel que tiene lugar cuando la finitud trascendental de las formas de la sensibilidad se interpreta en términos de *sensorialidad* (lo veremos en el apartado 3), o aquel otro que desentendiéndose de la crítica kantiana al paralogismo cartesiano (y de los párrafos 25 y 26 de la *KrV*) anima la cuestión: ¿cómo puede la síntesis de la experiencia anunciarse ella misma en las figuras de lo condicionado? La «*fenomenología*» se muestra, así, como una *primera exigencia* de la *unidad confusa* generada por el prestigio de la cuarta pregunta. Pero no sólo eso, la *cuarta pregunta* introduce una *segunda exigencia*, no menos ilegítima que la anterior desde el punto de vista genuinamente trascendental de la *Crítica*. Se trata de aquel requerimiento que conduce a responder a la pregunta que establece los cimientos de la antropología como paradójica *crítica de la crítica*: «¿Qué debe ser este hombre para estar así emparentado con la verdad?»²⁹. Sobre esta pregunta Foucault afirma que se trata de un problema formulado en la cuarta pregunta, pero «cuya presencia ya se advierte [en] la crítica». Sin embargo, esa presencia no debería entenderse como la propia de una antropología implícita en la *Crítica*, sino mucho más en el modo de la ambigüedad terminológica de la *Crítica* (de nuevo el “nosotros” o el “al menos para nosotros, seres humanos” tan utilizado por Kant) y del malentendido en torno a la finitud de la intuición. La *tercera exigencia*, en fin, a la que alude Foucault se deriva de la anterior, a poco que la mirada filosófica se oriente hacia el presente bajo el dominio de la cuestión antropológica. Y es que al hallarse en el hombre la importancia fundamental de las posibilidades de la *Crítica* no ha de extrañar que ella llegue a articularse como una *crítica histórica del hombre real* que habría de poner de manifiesto su estado de alienación presente, y a entenderse como «ejercicio para el retorno de todo hombre futuro»³⁰. La pregunta crítica por la posibilidad de la metafísica -que el comienzo de los *Prolegómenos* desvela como una *pregunta esencialmente histórica*, en la que se halla en juego el futuro de la metafísica o su «nuevo nacimiento» (y, por tanto, no un futuro sin metafísica)- se malinterpreta y deforma como un nuevo tipo de cuestión, también histórica, pero de carácter dialéctico, con la que se tratará de «saber si en general algo como el *hombre* es simplemente posible»³¹. A la vista de lo señalado y de los textos citados, y bajo una mirada más matizada sobre los pronunciamientos en el curso sobre la antropología como necesidad o destino de la *Crítica*, y teniendo, en fin, en cuenta el cúmulo de advertencias de Foucault en punto a lo «erróneo»³² de una lectura antropológica de aquella, no podemos estar de acuerdo con Cristina López cuando afirma, después de referirse a las tres exigencias indicadas, que con esta exposición del curso 1954-1955 Foucault explicitaría su convicción sobre la paradoja interna al pensamiento crítico y la idea de que «el pensamiento crítico (...) a través de sus

29 FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 64 (trad. cast., 80).

30 FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 65 (trad. cast., 81).

31 FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 65 (trad. cast., 80).

32 FOUCAULT, Michel. *LQ4*, 55 (trad. cast. 69).

propios planteamientos [cursiva nuestra] no puede evitar deslizarse hacia ese enfoque [se refiere aquí al enfoque antropológico, *nota nuestra*] promoviendo entonces que la antropología devenga no sólo posible, sino además necesaria»³³.

Para terminar ya este primer apartado quisiéramos realizar una última observación: el curso de 1954-1955, recién editado, y, en particular, estas notas sobre el extraño lugar que ocupa Kant en la historia de la pregunta por el hombre, unidas con la interpretación del pensamiento de Nietzsche como expresión señalada del final de la antropología y de un nuevo comienzo, no sólo de la filosofía, sino de la metafísica, constituyen un material precioso que, sin duda, habrá de contribuir a la aclaración de algunos de los pronunciamientos más enigmáticos y, para muchos, inesperados de Foucault: los que encontramos en *LAK*³⁴ y en *Préface à la transgression*³⁵ sobre la filiación de Kant y Nietzsche.

Entramos ahora a analizar de un modo un poco más concreto algunos aspectos de la lectura foucaultiana de Kant en *LQA*.

2. El significado no antropológico de la revolución copernicana de Kant en *LQA*

Foucault comienza sus consideraciones sobre Kant en *LQA* advirtiéndolo sobre un posible *error*³⁶ a la hora de considerar la emergencia histórica del pensamiento antropológico. El error consistiría en ver en la *Crítica* kantiana³⁷ «el primer movimiento antropológico» en la historia de la emergencia de la pregunta por el hombre. Un poco más adelante, y en la misma línea de lectura, señala: «la crítica no es el esfuerzo para resituarse el sentido de la verdad bajo la constelación antropológica del hombre»³⁸; y, con la misma contundencia y ausencia de ambigüedad, indica en la página 58 de la edición original: «La crítica y la inversión copernicana de la que se acompaña no son un retorno al hombre y no indican la exigencia de un fundamento antropológico de la filosofía»³⁹.

Estas declaraciones sobre la crítica kantiana no pueden dejar de sorprender a los estudiosos de la obra de Foucault, pues ¿acaso no era el Kant de la *Crítica*

33 LÓPEZ, Cristina. «Un filósofo en sus visperas: Foucault y la cuestión antropológica». En CASTRO, Rodrigo; COLOMBO, Agustín (coords.). *Devenir Foucault. Cursos y trabajos 1953-1969*, 108-109. Se trata de una contribución que consideramos, por lo demás, muy rigurosa y bien trabajada, que además tiene el mérito de ser, si no el primer trabajo sobre la lectura integral de Foucault sobre Kant en el curso, al menos sí uno de los primeros trabajos.

34 FOUCAULT, Michel. *Introduction à l'Anthropologie*, Vrin, París, 2008, 68 (trad. cast. Michel Foucault. *Una lectura de Kant*. Trad. Ariel Dilon. Siglo XXI España, Madrid, 2010, 114-115).

35 FOUCAULT, Michel. «Préface à l'transgression». En *DE* (I), 239 (trad. cast. «Prefacio a la transgresión»). En GABILONDO, Ángel (ed.). *Michel Foucault. De lenguaje y literatura*. Trad. Isidro Herrera. Paidós, Barcelona, 1996, 130-131).

36 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 55 (trad. cast., 69).

37 El contexto de la cita evidencia que en este punto Foucault se está refiriendo a la *KrV*.

38 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 55 (trad. cast. 70).

39 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 58 (trad. cast., 73).

-y en particular de la *KrV*-, en la visión consolidada de la arqueología del saber foucaultiana, el fundador de la antropología fundamental moderna? ¿No era Kant, en cierto modo, el fundador de la *discursividad antropológica*, o al menos no era la *marca* para referirse al comienzo abrupto de un nuevo modo de pensar que haría de la finitud del hombre tanto el objeto como el sujeto fundamental del pensamiento? ¿No habría de considerarse la crítica kantiana, en la visión del pensamiento del francés, *en esencia* una antropología y, es más, algo así como la medida para toda antropología posible? Con esta publicación de sus apuntes del curso en la *ENS*, en el periodo 1954-1955, Foucault nuevamente nos sorprende, y, al leerlos, retorna a nuestros oídos el extraño eco de ciertas palabras -futuras, para el joven Foucault de estos años, presentes, sin embargo, bajo el resguardo de la memoria, para nosotros lectores: «no me pregunten quién soy, ni me digan que permanezca invariable»⁴⁰. La sorpresa se desata desde el momento en que consideramos otras publicaciones de Foucault, anteriores en su cronología editorial, pero posteriores según el orden de su concepción y producción. Y es que once años después de impartir este curso, en el capítulo 9 de *MC*, Foucault llegará a presentar la *finitud del hombre* como «la disposición fundamental que ha ordenado y conducido al pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros»⁴¹, señalando igualmente que la explicación kantiana, al desactivar la presuposición de una infinitud fundamental en la fundamentación de la objetividad, convertiría «en necesaria» la disposición antropológica, de la que llega a decir que habría tenido, en Kant y a partir de Kant, «con certeza una función constituyente en el pensamiento» moderno⁴². De este modo, y según esta caracterización, la antropología habría llegado a ser necesaria en ese momento en que, por obra de la crítica kantiana, llegó a irrumpir la finitud como el nuevo principio del pensamiento, siendo así que la pregunta de la *Lógica*, *Was ist der Mensch?*, no podría funcionar aquí sino como *la formulación de esta necesidad antropológica de la Crítica* (repárese en que la pregunta antropológica no tendría en este texto las funciones de confiscación o reducción de una crítica originariamente no antropológica, propias de *LQA*):

[La antropología] se convirtió en necesaria a partir del momento en que la representación perdió el poder de determinar por sí sola y en un movimiento único el juego de sus síntesis y sus análisis. Era necesario que las síntesis empíricas quedaran aseguradas fuera de la soberanía del piensó. Debían ser requeridas justo allí donde esta soberanía encuentra su límite, es decir, en la finitud del hombre -finitud que es también la de la conciencia y la del individuo que vive, habla y trabaja. Esto había sido formulado ya por Kant en la *Lógica* al agregar una última interrogación a su trilogía tradicional: las tres preguntas críticas (¿qué puedo

40 FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969, 28 (trad. cast. *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón. Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, 2004, 29).

41 FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses (MC)*. Tel/Gallimard, Paris, 1999, 353 (trad. cast. *Las palabras y las cosas*. Trad. Elsa Frost. Siglo XXI México, Mexico D.F., 1995, 333).

42 FOUCAULT, Michel. *MC*, 351 (trad. cast., 331).

saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me está permitido esperar?) están relacionadas, pues, con una cuarta y, en cierta forma, “dependen” (et mises en quelque sorte «à son compte») de ella: *Was ist der Mensch?*⁴³

Del mismo modo, es posible notar, a la luz de las declaraciones sobre la *KrV* contenidas en esta nueva publicación⁴⁴, un importante y enjundioso cambio con respecto a lo afirmado sobre esta primera obra crítica en *IAK*. Así, en *IAK*, en el contexto de un análisis acerca de las relaciones entre la *síntesis* y lo *dado* en la *ApH* y en la *KrV*, Foucault localizará en este último texto el fundamento de la objetividad en la vacía unidad funcional de la subjetividad trascendental. Se trataría así del yo como «mera forma de la síntesis»⁴⁵, como una unidad sintética plenamente activa, enteramente ajena a la *interna pasividad* de un yo pienso que, como constitutivo *yo hablo*, sería también, ya siempre, un *yo hablado*, de acuerdo con la «estructura indisolublemente primera y segunda» de una subjetividad verdaderamente temporal. Ciertamente, al presentar de aquella manera formal la noción de subjetividad de la *KrV*, no estaríamos ante lo que nuestro pensador entiende en sentido estricto por “antropología”, cuya característica fundamental es, como es bien sabido, el *paralogismo* por el que el pensamiento de la finitud se arroga el derecho ilegítimo de tomar conocimiento de lo fundamental en lo positivo o de lo trascendental en lo empírico, mas sí ante una lectura de la *Crítica de la razón pura* como una suerte de *analítica de la subjetividad trascendental*, que, tal como Deleuze muestra con mucha agudeza, sólo podría significar, en el abandono «de la más grande iniciativa de la filosofía trascendental»⁴⁶, es decir, la de «introducir la forma del tiempo en el pensamiento como tal», la resurrección teórica del prejuicio teológico en la *Crítica*. Y ello al establecerse, tras la crítica al yo sustancial que aquí encontraríamos, una nueva identidad no menos dependiente de Dios que la de aquel yo: la que Deleuze denomina «la identidad sintética activa». Así, la consideración del *tiempo de la Crítica*, como *tiempo externo* a la unidad sintética, y, por tanto, como «aquello en lo cual, a través de lo cual, y por lo cual se hace la síntesis»⁴⁷ de la subjetividad, no podría ser sino un nuevo modo de conjurar la temporalidad efectiva, ya no cartesiano, en la apelación a un Dios garante, sino propiamente kantiano, el que comportaría una cierta resurrección de Dios y del sujeto cognoscente que aquel hace posible, ya no, insistimos, en la forma de una identidad sustancial, pero sí en el modo de una identidad funcional sintética puramente activa.

43 FOUCAULT, Michel. *MC*, 351-352 (trad. cast., 331).

44 Por ejemplo, Foucault se refiere al parágrafo 27 de la *KrV* (*LQA*, 55, trad. cast., 70) donde Kant se extiende en la idea de que las categorías no podrían ser «disposiciones subjetivas de pensar, implantadas en nosotros juntamente con nuestra existencia» (KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón pura*. Edición bilingüe alemán-español. Trad. Mario Caimi. FCE, México D.F., 2008, 187, B-167). La razón de estas observaciones es que, en Kant, las categorías tienen un estatuto ontológico y no antropológico, que cabe apreciar ya desde el prólogo a la segunda edición de la *KrV*, y además en la forma de un reconocimiento expreso (B-XVIII).

45 FOUCAULT, Michel. *IAK*, 41 (trad. cast., 78).

46 DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, PUF, Paris, 2000, 117.

47 FOUCAULT, Michel. *IAK*, 56 (trad. cast., 99).

La novedad hermenéutica de *LQA* respecto a la consideración foucaultiana del pensamiento crítico de Kant se aprecia incluso en la comparación con textos que van mucho más allá del llamado “periodo arqueológico”. Así, en la misma línea de lectura de la *KrV* que encontramos en *IAK*, muchos años después, en el curso del 83, Foucault presentará la obra crítica (y fundamentalmente la *KrV*) como el texto fundacional de esa tradición crítica de la filosofía moderna que se articula como «analítica de la verdad»⁴⁸, es decir, como cuestión de las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero. La crítica kantiana en general, pero «sobre todo la primera de ellas», se presenta en este curso como un trabajo eminentemente teórico que pretende asegurar la objetividad de los conocimientos y que, difícilmente, podría llegar a compadecerse con la forma de interrogación y con los objetivos desplegados en esa otra forma de interrogación crítica moderna que Foucault denominará «ontología de la actualidad» (también fundada por Kant, pero esta vez en los trabajos sobre la *Ilustración* o la *Revolución*). Pues bien, es justamente aquel primado del conocimiento en la cuestión crítica el que no hallaríamos en el breve apunte kantiano en *LQA*, donde la cuestión del *sentido de la verdad* aparece en diferentes momentos y formas. Así, *ApH* se presentará aquí como el texto en que se abre una dimensión enteramente sometida al mandato de la Crítica y, por tanto, no antropológica o, en algún sentido, más fundamental que aquella (como dominio de «la regla de las reglas»). Con todo, en este espacio se llegaría a expresar el *sentido práctico* de la Crítica. Lo que *ApH* evidenciaría, así, es el fin práctico de todo uso crítico y la dimensión no antropológica del ejercicio de una crítica que haría posible una *filosofía en sentido mundano*, referida a lo que interesa a todos.⁴⁹

Basta, pues, un simple vistazo a los apuntes del curso 1954-1955 para apreciar, al menos a un nivel programático, una consideración y valoración muy diferente de la crítica kantiana, y, en particular, de la *Crítica de la razón pura*. Y es que, como ya señalamos, Foucault advierte repetidas veces que «sería muy erróneo» ver en la *Crítica*, «y en la inversión copernicana que la acompaña», algo así como una operación de reconducción del sentido de la verdad al hombre como sujeto y la revelación de «la exigencia de un fundamento antropológico en Filosofía». De este modo, si la *Crítica* habilita toda una revolución copernicana en nuestro modo de pensar, ella no podría quintaesenciarse -a la vista las declaraciones de Foucault en este curso- en una nueva consideración según la cual el centro de referencia en el conocimiento ya no podría hallarse en el objeto, *sino en el sujeto*. La llamada revolución copernicana de Kant no podría tener en ningún caso este sentido y alcance antropológicos. Con ello, Foucault parecería estar siguiendo la línea de lectura de este motivo propuesta por Heidegger en *Kant und das Problem der Metaphysik*, en ese punto del *Kantbuch* en el que pensador alemán, desmarcándose de las interpretaciones antropológicas y epistemológicas de la *KrV*, se refiere al

48 FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Gallimard/Seuil, Paris, 2008, 21-22 (trad. cast. *El gobierno de sí y de los otros*. Trad. Horacio Pons. Akal, Madrid, 2001, 29.).

49 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 56 (trad. cast., 70-71).

«verdadero sentido» de la revolución copernicana: «verdadero sentido -dice Heidegger-, por ser metafísico, de lo que se ha llamado la revolución copernicana (puesto que tiene a la metafísica por único tema)»⁵⁰.

Esta impresión se confirma tan pronto nos hacemos cargo del contexto textual de estas afirmaciones de *LQA* sobre el “error” antropológico en la interpretación de la *Crítica* kantiana. El análisis cuidadoso de este conjunto de apuntes sobre Kant sitúa, a nuestro ver sin lugar a dudas, la lectura foucaultiana de Kant en la pista de pensamiento abierta por el Heidegger del *Kantbuch*. Para justificar lo que acabamos de señalar vamos a proceder de la siguiente manera: citaremos, en primer lugar, el texto del prólogo a la segunda edición de la *KrV*, donde Kant hace referencia a la “revolución copernicana”. Posteriormente, a la vista de un somero análisis de este y de otros textos kantianos, analizaremos el alcance y significado de las declaraciones de Foucault sobre la revolución crítica de Kant:

Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos, pero todos los intentos de establecer, mediante conceptos, algo *a priori* sobre ellos (...) quedaban anulados por esta suposición. Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento, lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad de un conocimiento de ellos *a priori* que haya de establecer algo acerca de los objetos, antes que ellos nos sean dados.⁵¹

Repárese, en primer lugar, en que el tema, el único tema, de la llamada revolución copernicana de Kant es la metafísica. Con esta inversión en el modo de pensar se trataría de un ensayo que busca avanzar «en los asuntos metafísicos» -no cancelarlos de manera definitiva- a partir del nuevo punto de gravitación. En segundo lugar, Kant en ningún momento dice que el ensayo propuesto para solucionar el problema de la posibilidad de un conocimiento *a priori* de objetos en metafísica estriba en suponer que los objetos deben regirse *por el sujeto* o *por el conocimiento del sujeto*. Kant dice, más bien: ensáyese si no avanzaremos mejor si suponemos que los objetos «deben regirse por nuestro conocimiento». Ninguna referencia, por tanto, al sujeto -de conocimiento- sino a «nuestro conocimiento». Indiquemos ya que Foucault parece ser bien consciente de ello en su apunte sobre la revolución copernicana, cuando advierte sobre el carácter apresurado e ilegítimo de esa operación hermenéutica en la que se identificaría el problema de la finitud, en la *KrV*, con la cuestión antropológica⁵². A la vista de ello, el apunte foucaultiano sobre Kant podría leerse como una contribución, completamente inesperada, para la desactivación de ciertas lecturas tan improcedentes como extendidas y

50 HEIDEGGER, Martín. «Kant und das Problem der Metaphysik». En *Gesamtausgabe* (Band 3). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2010, 12 (trad. cast. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. FCE, México D.F., 1986, 21).

51 KANT, Inmanuel. *KrV*, B-XVI.

52 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 43, 46 (trad. cast., 70, 73).

exitosas de la *KrV*, un aporte para la neutralización de un conjunto de *habladurías* ampliamente divulgadas sobre Kant⁵³: por ejemplo, sobre la consumación trascendental, en el pensamiento kantiano, del viraje hacia la subjetividad como fundamento del conocimiento, ya iniciado por Descartes⁵⁴.

Más precisamente, ¿a qué nos referimos con esta *habladuría*? ¿Qué desactivación está implicada en el desarrollo de las afirmaciones de Foucault sobre Kant en el curso? Dicho aún de una manera muy provisional: se trataría de inhabilitar la centralidad de la cuestión del sujeto en la analítica kantiana de la *finitud* del conocimiento. Pero ¿cómo entender eso de “la centralidad del sujeto” en este contexto? Evidentemente dicha centralidad habría de ser la propia de un *sujeto finito*, y, por lo tanto, no podría ser deudora, de un modo u otro, de la idea de una *intuición originaria* omnímodamente productiva, cuyo correlato “subjetivo” no podría nunca llamarse “hombre”, sino “Dios” -como el único ser al que podría corresponder tal tipo de intuición- y cuyo correlato “objetivo” nunca podría ser un “fenómeno” o un “objeto”, sino una *cosa en sí misma*. En este marco, *nuestro* conocimiento podría regirse de *iure* por las cosas en sí mismas, sin que esto en ningún caso pudiera ser cuestionado, porque las cosas en sí estarían de antemano regidas por el conocimiento *divino*, considerado, éste, la forma de *iure* del conocimiento como intuición intelectual, ahí donde necesariamente habría de regir la presuposición que precisamente dinamitará Kant: la presuposición de un fondo de infinitud fundamental como garantía del conocimiento (cuarta meditación metafísica de Descartes). Por lo tanto, en un contexto crítico, en el que la finitud llega a estar en primer plano y, por tanto, en el que ya no puede operar la infinitud divina como fondo de precomprensión del ser ¿cómo habría de entenderse la idea de un primado del sujeto sobre el objeto en el conocimiento? O dicho de otra manera: ¿cómo entender la revolución copernicana en el marco de la *habladuría* sobre el sujeto finito en Kant? Dicho a bote pronto: según las formas y maneras del *constructivismo*, en el modo de la interpretación constructivista de la realidad, entendiéndose aquí por “constructivismo”, no tanto un *apriorismo*, muy evidente por otra parte en Kant, cuanto una corriente de pensamiento de procedencia multidisciplinar que vendría a defender el carácter de “constructo” de la realidad, el que la realidad sea hasta un cierto punto una invención de aquel que la observa. De acuerdo con esta interpretación nunca llegaríamos a conocer “la realidad tal como es”, pues el conocer se interpreta aquí como una actividad mental en la que se trata de ordenar una pluralidad de datos (percepciones, impresiones, afecciones) en el interior de un marco teórico o, sin más, en un marco puramente mental; datos procedentes de “la realidad” que afectaría a nuestros

53 La expresión “habladuría” remite al *contar historias* de Platón en el *Sofista*, y la encontramos en Martínez Marzoa. MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1992, 39.

54 HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia V. Iribarne. Prometeo libros, Buenos Aires, 2008, 58-59, 139-143. Que Foucault indique en varias ocasiones que no ha de verse en la *Crítica* una suerte de *retorno* al Hombre o una *vuelta* al fundamento antropológico de la filosofía parece obedecer a un intento de desmarcarse de la lectura sobre la historia de la filosofía que encontramos en la *Krisis* de Husserl.

órganos sensoriales. Ello significa que el conocimiento nunca podría ser un “reflejo especular” de la realidad en sí “fuera de nosotros”, sino una construcción con base en nuestros datos empíricos.

Pues bien, esta interpretación constructivista de lo real *aplicada al pensamiento de Kant* nos obligaría a decir cosas tales como las siguientes⁵⁵: bajo condiciones críticas, el conocimiento no puede ser creación y sólo es concebible como *receptividad y sensación*. La sensación, a su vez, consistiría en que “las cosas en sí mismas nos afectan”, de tal manera que, a partir de esas afecciones o impresiones, la *mente* construye los objetos, enlazándolas según ciertas reglas que tendrían su origen en *el sujeto*. El llamado objeto sería aquí una ficción o un constructo de la mente, un *fenómeno*, si bien el material, *de suyo informe*, con el que esta mente construye el objeto procedería de “las -verdaderas- cosas”, causa de nuestras sensaciones, pero en sí mismas incognoscibles. Importa destacar que en este planteamiento la forma es una *posición del sujeto* y que las reglas de enlace antes mentadas solo podrían tener un estatuto subjetivo-trascendental y, por tanto, en ningún caso una significación y alcances propiamente ontológicos. Por otra parte, lo que Kant llama «pluralidad de la sensación» o «materia del fenómeno» sería aquí algo carente de forma, estructura o anatomía *propia*, no consistiendo en nada más que en un montón de materiales de construcción (el material caótico de las sensaciones)⁵⁶. Sentadas estas bases, puede llegar a entenderse que el principio del orden o del mundo sólo pueda serlo aquí *el sujeto*, que im-pone, con la complicidad del tiempo, la forma o la estructura sobre un material dócil e indeterminado, «salivándola -la forma- de sí mismo», como diría Ortega⁵⁷, al igual que la araña saliva la red que le permite capturar las cosas.

Ahora bien, si Kant estuviera diciendo algo así estaría negando, en verdad, el giro copernicano y no estaría revolucionando nada. Pues estaría diciendo que: (a) las cosas -como cosas que nos afectan- son *de suyo*, con entera independencia del conocimiento (no se regirían ni dependerían, por tanto, de *nuestro* conocimiento o, dicho de otra manera, el conocimiento no podría ser aquí el medio de su *tener lugar o ser*). Igualmente se estaría diciendo (b) que no cabe verdadero conocimiento, como conocimiento de las verdaderas cosas, pues el conocimiento en este planteamiento nunca podría alcanzar las cosas en sí, que se hallarían más allá de él, y, por tanto, ser adecuado a ellas. Por lo tanto, si se insiste en este contexto en la idea de una adecuación en algún sentido, o, al menos, en la idea de una relación o en algún tipo de encuentro, este sólo podría tener lugar entre la sensación y las “cosas” que son su causa. (c) En este contexto lo que Kant llama “objeto” sería un *puro fenómeno*, en el sentido de una construcción o ficción de la

55 Seguimos aquí los desarrollos de MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. «Kant». En *Historia de la Filosofía* (vol. II) (primera edición), Istmo, Madrid, 1973, 177 y ss.

56 La forma aquí no podría serlo de las cosas. En esta presentación la materia carece de un límite propio y es sólo un mero material para la construcción ilimitada del *sujeto*.

57 ORTEGA Y GASSET, José. «La filosofía de la historia de Hegel y la historiología». En HEGEL, G. F.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza, Madrid, 1989, 23.

mente que en ningún caso podría adecuarse o representar la verdadera “realidad”, aunque el material a partir del cual la mente produce el constructo procede de alguna manera de la realidad⁵⁸.

Pero nada más ajeno a la letra y al espíritu de Kant que esta interpretación constructivista de la revolución copernicana, deudora de presupuestos antropológicos que ni Kant, ni tampoco Foucault en su lectura de Kant en el curso, estarían dispuestos a admitir. A partir de aquí habría que entender lo siguiente: la llamada revolución copernicana, comprendida en su verdadera significación, incorpora, como no puede ser de otra manera bajo condiciones críticas, la tesis de la receptividad o de la pasividad del conocimiento, pero, en ningún caso, bajo la presuposición de que haya algo así como cosas en sí incognoscibles que nos afectan, ni desde luego tampoco presuponiendo que la forma o estructura del conocimiento tiene por origen y principio un sujeto que da forma al material dócil de unas sensaciones que tendrían por causa la cosa en sí misma. Es decir, Kant asumiría la tesis de la receptividad del conocimiento, pero *de forma enteramente inmanente*, digamos, fenomenológicamente, y, por ello, sin presuponer en su analítica del conocimiento la *doble trascendencia* de una referencia a un *sujeto* de conocimiento y a una *cosa en sí* más allá del conocimiento. En este sentido, nos parece que Kant suscribiría sin reservas, por ejemplo, lo que Ortega afirma, precisamente frente a un Kant víctima de la interpretación antropológica del giro copernicano: «la primera “condición de posibilidad de la experiencia” o del conocimiento de algo, es que ese algo *sea* y que *sea algo*, por tanto, que tenga forma, figura, estructura, carácter»⁵⁹. Y es importante entender, y así lo señala el propio Ortega, que, con ello, no se está prejuzgando si ese *ser*, forma o estructura lo tienen las cosas en sí mismas o si sólo surge en ellas como el habérselas del ente humano con ellas. «Lo decisivo en el asunto -señala Ortega- es que ni aún en este último caso es el *ser* una “forma del sujeto” que este echa sobre las cosas». Ello significa que si llegamos a identificar eso que suele llamarse *logos* con lo que acabamos de mentar con “ser” o “forma”, no podría ser comprendido como la facultad distintiva de un cierto ente (el ser humano) en el plano general de los entes; un ente que, así concebido, tendría, al interior del género “animal”, un específico modo de ser determinado por el *logos* (se trataría así del animal humano, el ente animal cuyo específico modo de ser se determina por el *logos*). La valiosa indicación orteguiana tendría otro sentido: si no cabe prejuzgar que la forma lo es aquí de un sujeto antropológico, aún en el caso de que ella sólo surja en las cosas ahí y sólo ahí donde hay una *relación* o *encuentro* con el ser humano, y por tanto ahí y sólo ahí donde entra un juego el *logos*, parece entonces que lo que está en juego con el peculiar *ser* (= *logos*) del ente que somos nosotros, no es tanto un *específico* modo de ser o tener lugar sino el ser (= *logos*) o el tener lugar *en cuanto tal* y, por ello, de *todo cuanto es*. Pero

58 MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. «Kant». En *Historia de la Filosofía*, 177.

59 ORTEGA Y GASSET, José. «La filosofía de la historia de Hegel...», 23.

entonces la forma o el *logos* tiene aquí un claro sentido ontológico fundamental y un alcance general⁶⁰, en ningún caso una significación antropológico-regional o, incluso, antropológico-fundamental.

Pero, de un modo más concreto, ¿cómo habría de entenderse en Kant la asunción de la tesis de la receptividad del conocimiento *en términos de inmanencia*?

El correlato de la intuición finita, como intuición receptiva, no podría ser, de acuerdo con lo dicho, una cosa en sí que, más allá de nuestro conocimiento, nos afectaría de alguna manera y se hallaría en algún tipo de relación o correspondencia con nuestras afecciones o impresiones. Por otra parte, el pensamiento, bajo condiciones de finitud, no podría consistir nunca en una relación inmediata con la cosa, es decir, en una *intuición*. Él es, más bien, *relación mediata*, en un doble sentido y nivel: relación mediata porque el pensamiento sólo se relaciona aquí con la cosa singular a través del *rodeo* del concepto universal, de tal manera que la universalidad del conocimiento lejos de ser una suerte de nota de la infinitud del conocimiento es, más bien, el sello de su finitud. Pero “relación mediata con la cosa” significa también, de un modo más originario, que: sólo en la referencia de la intuición empírica a un concepto *a priori*, (concepto) que ya no podría ser un universal, sino una regla de construcción de figuras objetivas (para la cual siempre tiene que haber sensación), cabe *referencia de la intuición empírica a la cosa*, cabe conocimiento como experiencia objetiva, un habérselas con las cosas como tales cosas o, si se quiere: sólo como referencia de la intuición sensible a la categoría algo *es* o tiene lugar.

Al igual que la palabra “intuición”, la palabra “conocimiento” envuelve un doble aspecto. Así, cuando preguntamos por el conocimiento, podemos preguntar por el acto de conocer (*intendere*), pero también podemos preguntar por lo conocido, el contenido de conocimiento (*intentum*). Según ello, la tesis de la receptividad o pasividad del conocimiento –prescindiendo de toda presuposición ajena a la argumentación kantiana– sólo dice que: los contenidos del conocimiento, *en el conocimiento mismo*, se hacen presentes como dados de hecho⁶¹ (no dice nada acerca de “cosas” al margen del conocimiento que nos afectan, ni asume distinciones del tipo “órganos de los sentidos” y “*data* de sensación”), es decir, que los contenidos del conocimiento no comparecen como producidos u originados, sino como algo que está ahí, desde sí mismo y en sí mismo, es decir, con la consistencia y permanencia propia de algo que se resiste y enfrenta como un objeto, con autonomía propia, y que, por tanto, nunca podríamos ser ni nunca nos podría pertenecer. De acuerdo con ello el conocimiento se presenta siempre como un *reconocimiento* (no creación) de lo que, en un sentido ahora radicalmente

⁶⁰ “General”, pero sólo en atención al marco teórico de la ontología, pues la ontología, a su vez, encuentra su límite –el límite de su generalidad– y el sentido de su *lugar* en el uso práctico de la razón, sin este límite Kant se parecería demasiado a Hegel.

⁶¹ MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. «Kant», 177.

crítico, *de suyo* se muestra⁶². Hemos dicho: “en un sentido radicalmente crítico” y, por ello, sin legitimidad para presuponer que de lo dicho pueda seguirse algún “al margen del conocimiento”, sino sólo que «el *conocimiento mismo* presenta en sí mismo el carácter de receptividad»⁶³ o, tal como ya señalamos, y con particular atención ahora al *intentum* del conocimiento, que en el conocimiento mismo los contenidos de conocimiento se presentan siempre con el carácter de algo dado, no creado.

En este sentido habría que decir que el análisis kantiano sobre el conocimiento trata únicamente del conocimiento (no del sujeto) y permanece siempre, en tanto análisis crítico, dentro de los límites del conocimiento (por eso no podría ser nunca una *teoría del “conocimiento”*). Lo que significa que la inversión copernicana de Kant, según la cual el objeto habría de regirse por nuestro conocimiento, sólo significa, comprendida en su radicalidad y verdadero alcance, que, en primer lugar, no hay cosas al margen del conocimiento y, por tanto, del concepto, siendo lo que Kant llama “objeto” aquí algo idéntico a la “cosa”. Pero, en segundo lugar, que el concepto como “universal” (como conjunto de notas), derivado de la experiencia de una pluralidad de casos singulares, es decir, la idea del concepto como algo que, por tanto, vendría siempre *después de la sensación*, es algo, cuanto menos, revisable pues, a la luz de la revolución copernicana, el conocimiento o la experiencia, críticamente comprendida, es el efecto de la síntesis de la intuición y el concepto.

Kant llama, como es sabido, al objeto (de conocimiento) también *fenómeno*. Según lo dicho el *fenómeno es la cosa*. Ahora bien, no podemos obviar que Kant habla de *cosas en sí* contraponiéndolas a los *fenómenos*. Ello ha dado pie precisamente a la interpretación de que las cosas en sí constituyen la *causa* de nuestras afecciones, siendo el fenómeno el objeto construido por la mente a partir del material indeterminado de las sensaciones. Pero esto a lo que, sin duda, ha dado pie Kant -y ello al utilizar una expresión, “cosa en sí misma”, que en nuestro lenguaje cotidiano significa justamente lo ente o la cosa a secas- no se halla propiamente en Kant y es enteramente ajeno a sus nociones críticas de “experiencia”⁶⁴, de “fenómeno” y de “ontología”, como ontología siempre referida al *ser* de lo sensible o al fenómeno como lo ente⁶⁵. Encontramos esta idea, por ejemplo, en *Los progresos*, donde Kant

62 Heidegger comprende bien esta idea al señalar en su interpretación de Kant: «sólo para el conocimiento finito existe algo así como un objeto. Únicamente él está entregado al ente ya existente». HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem...», 31 (trad. cast., 36). Nada más injusto, por tanto, que ver en la revolución copernicana, esto es, en la nueva referencia de los objetos a nuestro conocimiento algo así como la condición para un “dominio del sujeto” o, aún peor, una claudicación de la objetividad es favor de un mero juego de representaciones subjetivas.

63 MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *Releer a Kant*, 43.

64 «Por sensible no entendemos empero meramente aquello cuya representación es considerada en su relación con los sentidos, sino también lo considerado en relación con el entendimiento, aunque sólo en el caso de que los conceptos puros de este sean pensados en su aplicación a los objetos de los sentidos, o sea en favor de una *experiencia* posible». KANT, Immanuel. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. Trad. Félix Duque, epublibre titivillus, 2018, 172.

65 Esta misma idea es afirmada por Heidegger: «el término fenómeno mienta al ente mismo como objeto de conocimiento finito (...) El ente que se aparece es idéntico al ente en sí (...) Los fenómenos no son una mera apariencia sino el ente mismo». HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem...», 31-32 (trad. cast., 36).

deja firmemente establecido que la ontología *crítica*, en cuanto primera parte de la metafísica, «constituye el sistema de todos los conceptos y principios de entendimiento, pero sólo en la medida en que se refieran a objetos que puedan darse a los sentidos y ser, pues, acreditados por la experiencia»⁶⁶. La ontología así entendida no concierne a lo suprasensible, fin final de la metafísica, sino *a lo sensible* y es sólo un medio y una preparación para la tarea de la metafísica propiamente dicha. Ahora bien, lo decisivo en este contexto es que Kant llama aquí a la ontología así caracterizada «filosofía trascendental». Por lo tanto, “filosofía trascendental” es el nombre crítico que Kant reserva para esa ciencia con un «altivo nombre»⁶⁷, marcada, hasta la intervención crítica, por la desmesura. A partir de dicha intervención la ontología será *puesta en su lugar*, pues los límites del fenómeno devendrán ahora los límites de la ontología. En la *KrV*, en BXVIII, hallaríamos la misma idea acerca del saber trascendental (es decir, esa especie del saber *a priori* que contiene una referencia a la experiencia) como saber ontológico:

Este ensayo obtiene el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica la marcha segura de la ciencia, dado que esa primera parte se ocupa de conceptos a priori cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia adecuada a aquéllos⁶⁸

Y si Kant introduce en su exposición el concepto de *cosa en sí* (como siendo, por cierto, algo así como la cara de una moneda cuya otra cara se llama conocimiento como intuición absoluta o infinita), lo hace con un *sentido técnico* y con fines puramente explicativos, sin admitirse siquiera como hipótesis o posibilidad⁶⁹. Digamos que aquí la cosa en sí, al igual que el tipo de conocimiento que le es correlativo, no es nada más que un recurso utilizado por Kant para determinar, por contraposición, los conceptos ontológicos de fenómeno e intuición finita. Según ello, cosa en sí, en sentido técnico, sería el correlato de un acto de conocer que es, en ese y como ese mismo acto, creación de lo conocido (de tal manera que lo conocido aquí *sería* por el hecho mismo de ser conocido). Ahora bien, esto es justo *de lo que nunca se trata en Kant*; y para subrayar que nunca se trata de esto, sino de un conocimiento finito, Kant utiliza cláusulas del tipo “para nosotros, seres humanos”, “nuestro conocimiento” o “conocimiento humano”, sin que estas expresiones tengan ninguna significación antropológica, designando, sólo, la finitud del conocimiento.

66 KANT, Immanuel. *Los progresos...*, 172-173.

67 KANT, Immanuel. *KrV*, A-247.

68 KANT, Immanuel. *KrV*, B-XVIII.

69 KANT, Immanuel, *KrV*, B-307. Admitir esto significaría que estamos admitiendo, en Kant, justamente lo que no podría admitirse, si comprendemos bien y en su radicalidad su concepto de ontología: que Kant supone que, de una parte, hay algo así como Razón Absoluta y, de otra, Razón finita. De tal manera que, de acuerdo con el concepto de Razón absoluta, lo conocido por ella *será* por el mismo hecho de ser conocido; y la Razón finita conocerá, sin embargo, algo que *ya* es y sólo en tanto ella es afectada, por tanto, no lo conocerá absolutamente. La Razón absoluta conocerá, pues, las cosas en sí y la Razón finita *simples fenómenos*. Esto sería desconocer la pura función de concepto-límite que la llamada “cosa en sí” tiene en Kant.

Como es sabido, Kant utiliza para referirse a la cosa en sí también la expresión “*noumenon*”. De acuerdo con lo dicho no cabe, ni siquiera como hipótesis, lo que Kant llama un *noúmeno en sentido positivo*, es decir, «el objeto de una intuición *no sensible*» y, por lo tanto, el objeto de una intuición intelectual, de la cual dice Kant que «no podemos siquiera entender su posibilidad». Por lo tanto, la doctrina crítica de la sensibilidad nunca podría ser entendida, en ningún sentido, como una doctrina de los *noúmenos* en sentido positivo. Ahora bien, es, sin embargo, una doctrina de los *noúmenos en sentido negativo*, es decir, referida a algo -una cosa (*Ding*)- de lo no cabe intuición sensible y, por tanto, *de lo que no cabe intuición en absoluto*, esto es, ningún conocimiento (al menos en sentido teórico). La doctrina crítica de la sensibilidad como doctrina del *noúmeno* en sentido negativo procura así una suerte de «ampliación negativa»⁷⁰ de nuestro entendimiento (al negar la posibilidad del *noúmeno* en sentido positivo), una suerte de liberación y autonomía legítima de éste más allá de los límites de la sensibilidad (es decir, más allá de los límites de la ontología) y del uso significativo de las categorías -y ello al poner, él mismo, el límite a aquella y, con ello, a sí mismo-, en favor de su uso práctico, y al liberar el espacio de sentido para la legitimidad de la realidad -no teórica- de lo inteligible, como lo que no podría ser en absoluto cosa en sentido teórico, es decir, objeto de una intuición intelectual.

Teniendo todo esto en cuenta ¿cuál sería, de un modo más preciso, el sentido de la inversión copernicana de Kant?

Que Kant lleve a cumplimiento en filosofía toda una revolución copernicana, por la que los objetos, a partir de la intervención crítica, llegan a regirse *por nuestro conocimiento*, no podría significar, según lo expuesto, ninguna posición antropocentrista ni constructivista, ni mucho menos una suerte de disolución del objeto en la representación subjetiva. La revolución copernicana sólo dice que el conocimiento óptico o el conocimiento de las cosas nunca podría conformarse por sí sólo a dichas cosas sin un conocimiento *a priori* sobre la *constitución de su ser*, es decir, sin un conocimiento ontológico. El conocimiento óptico, por tanto, sin este conocimiento ontológico *a priori* carecería «de posible dirección, de un hacia qué»⁷¹. Dicho de otra manera:

El conocimiento óptico no puede adaptarse al ente (“los objetos”), sino cuando el ente se ha manifestado ya como ente, es decir, cuando se conoce la constitución de su ser (...) la determinabilidad óptica de los objetos, tiene que ajustarse a este último conocimiento. La patentibilidad del ente (verdad óptica) gira alrededor de la revelación de la constitución del ser del ente (verdad ontológica).⁷²

Todo ello aparece claramente formulado en la introducción a la *Lógica trascendental*, en B-87, donde Kant señala que ningún conocimiento empírico puede hallarse en

70 KANT, Immanuel, B-312.

71 HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem...», 13 (trad. cast., 22).

72 HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem», 13 (trad. cast. 21-22).

contradicción con el conocimiento puro como conocimiento trascendental, es decir, con los conceptos y principios sintéticos a priori del entendimiento puro «sin perder al mismo tiempo, todo contenido, esto es, toda relación con algún objeto y, consiguientemente, toda verdad». Pero esto significa que : «*la verdad trascendental vale aquí como criterio*»⁷³. Es preciso atender al *nivel trascendental* en que opera dicho criterio. De acuerdo con ello, en la analítica trascendental se expondría el *canon trascendental* destinado a enjuiciar el uso empírico. En virtud de su carácter trascendental estaríamos *ya siempre* en la posibilidad de distinguir la verdad de una pura vivencia (acaso de gran viveza y nitidez, pero no siendo nada más que en sueño), y -de distinguir-la objetividad del puro enlace subjetivo de las percepciones, estaríamos ya siempre -incluso en la experiencia más común- en la posibilidad de discriminar la información empíricamente válida de la que no lo es, lo objetivo de lo subjetivo, la realidad, del sueño y la ficción. Todo ello, en primer término, *en la experiencia misma*, y de acuerdo con criterios que no podrían proceder nunca de ella, ya que estarían implicados en su homologación.

Ahora bien, es necesario notar ahora que los descubrimientos kantianos referidos a la distinción entre la verdad empírica (verdad óptica) y la verdad trascendental (verdad ontológica), y de ésta como condición de posibilidad de aquella, llevan aparejados *un nuevo concepto de juicio*, originalmente kantiano, que, nos parece, constituye la *clave* para comprender el significado de la inversión kantiana. Sólo en el marco de esta comprensión del juicio es posible resolver el problema de la síntesis *a priori* en el conocimiento objetivo. Heidegger entiende certeramente este punto cuando señala, en este mismo contexto de análisis de la revolución copernicana, que «Kant entiende por conocimiento los juicios sintéticos a priori, es decir, el conocimiento preontológico -u ontológico- de la constitución del ser del ente». Haciéndonos cargo de esta declaración bien podríamos decir lo siguiente: si la revolución copernicana de Kant es la clave para la solución del problema de conocimiento sintético a priori en metafísica, el concepto propiamente kantiano de juicio es, a su vez, la clave para la comprensión de la revolución copernicana en su genuino alcance y significación ontológica (no antropológica ni antropocéntrica). O dicho de otra manera: solo llegaremos a comprender la llamada revolución copernicana de Kant, si, ante todo, llegamos a comprender el significado, la estructura y el nivel de la síntesis a priori, es decir, del *juicio sintético a priori* implicado en el *ser o tener lugar* de las cosas como tales cosas, o sólo si llegamos a comprender con justeza lo que se halla implicado en eso de “un regirse las cosas por nuestro conocimiento”. Veamos esto de un modo más concreto.

La pregunta por el significado, la estructura y el estatuto del juicio sintético *a priori* ha de responderse a partir del desarrollo de la contraposición entre el

73 HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft». En *Gesamtausgabe* (Band 25). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, 56.

juicio sintético y el *juicio analítico*⁷⁴. Podría llegar a pensarse que esta distinción se encuentra, antes que en Kant, ya en la concepción tradicional del juicio, y ello desde Aristóteles. Después de todo Aristóteles evidenciaba la estructura dual del *logos* en el análisis de éste como un *λέγειν τί κατά τινας*, como un enunciar *algo* de *algo*, un decir que es un referir un predicado a un sujeto. En el juicio hay, así, en juego, una *σύνθεσις τις*, una cierta síntesis *ἤδη νοημάτων ὡσπερ ἐν ὄντων*, de representaciones (o conceptos, *νοημάτων*) que vienen a constituir una cierta unidad. Ahora bien, esta caracterización -así lo hace notar Heidegger- en la doctrina tradicional del juicio «vale para el juicio en general»⁷⁵. Así, en el marco tradicional, juicios como “Esta pizarra es negra”, “Todos los cuerpos son extensos” o “Algunos cuerpos son pesados” son indistintamente, todos ellos, sintéticos, pues en todos ellos se piensa una relación, un cierto enlace, una unidad. Pero no sólo eso: la adjudicación del predicado al sujeto es una síntesis entre dos “algos” que, para ser componibles (*σύνθεσις*), han de ser separados (*ἀνάλυσις*). Siguiendo el ejemplo de Heidegger: en el juicio “Esta pizarra es negra” se piensa la síntesis, la relación entre dos elementos separados: “pizarra” y “negro”. De este modo «en toda síntesis hay un análisis y viceversa»⁷⁶:

Por consiguiente, todo juicio como relación entre representaciones es -no sólo secundaria, sino necesariamente- al mismo tiempo analítico y sintético. Puesto que de acuerdo a esto todo juicio como tal es analítico y sintético, la distinción entre juicios analíticos y sintéticos no tiene sentido.

No tiene sentido, ciertamente, pero *sólo en el marco de la doctrina tradicional del juicio*, en la que *todo* juicio se presenta como siendo a la vez analítico y sintético. Kant parece ser muy consciente de esto cuando señala que «antes -de la *Crítica*- no ha sido pensada y quizá incluso establecida la diferencia de los juicios *analíticos* y *sintéticos*»⁷⁷. De esta declaración se seguiría que sólo a través de una *nueva* determinación del juicio cabe establecer el problema y pensar la diferencia entre los juicios sintéticos y los juicios analíticos, y no sólo eso, también hallar una solución. Por lo tanto, la comprensión de esta diferencia exige reparar en el modo -enteramente novedoso- en que Kant concibe la esencia del juicio. Es necesario señalar que Kant habría contribuido a mantener velada dicha diferencia desde el momento en que, en B-10, al plantearla por primera vez en su *Introducción* a la *KrV*, se vale para ello de la noción tradicional de juicio y, por tanto, de la idea de juicio que justamente no permitiría establecer la diferencia:

74 En este desarrollo seguimos a NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. «Sentido del saber sintético a priori». (Extracto de tesis doctoral) En *El fenomenismo kantiano. Un estudio sobre la posibilidad de la metafísica*, Madrid, 1970. También a: HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Trad. E. García; Z. Szankay. Editorial Alfa Argentina, Buenos Aires, 1975, 121-162.

75 HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa*, 139.

76 HEIDEGGER, Martin. *La pregunta...*, 143.

77 KANT, Immanuel. *KrV*, B-19.

En todos los juicios en los que se piensa la relación de un sujeto con un predicado (...), esta relación es posible de dos maneras: o bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo que está (implícitamente) contenido en el concepto A, o bien B se halla completamente fuera del concepto A, aunque esté en conexión con él.

De acuerdo con los términos en los que introduce la diferencia entre los juicios analíticos y sintéticos, Kant estaría aceptando, sin la menor distancia crítica, la noción tradicional del juicio como relación de un sujeto y un predicado. Hemos visto que Aristóteles piensa esa relación como una cierta síntesis o enlace entre representaciones o conceptos que en el juicio vienen a constituir una unidad. Pero justamente de esto se trataría también *aquí* para Kant, que asume, en todo el desarrollo explicativo que se inicia a partir de B-10 sobre la diferencia entre lo analítico y lo sintético, que el juicio es un enlace entre conceptos dados (que realizan en el juicio funciones de sujeto o predicado). Lo que implica además que Kant, en el marco de esta explicación, estaría también asumiendo sin crítica la noción tradicional de “concepto” (que, ha de observarse, en su planteamiento genuinamente trascendental tiene siempre un carácter derivado).

Pero ¿cómo se conciben en el marco tradicional los juicios analíticos y sintéticos?

En el juicio analítico es suficiente con analizar, en el sentido de *descomponer* y *detallar* en sus notas, el concepto que hace la función de sujeto en el juicio, para llegar a saber, a través de su inspección, que el concepto que realiza la función de predicado en el juicio ya estaba contenido como nota en el concepto del sujeto. Al respecto, es importante reparar en que, en el juicio analítico, (a) no salimos del ámbito comprensivo del concepto de sujeto, de modo que todo lo que de él sea afirmado correctamente habrá de estar ya pensado en dicho concepto, si bien no de un modo explícito o temático, sino, como dice Kant, en «forma confusa». De ahí (b) el carácter puramente *explicativo* de este tipo de juicios; y de ahí también el que (c) el *fundamento de la verdad* del juicio no sea otro que la *identidad* del concepto -en función de sujeto- consigo mismo, es decir, con lo ya pensado en él de forma implícita. Por otra parte, (d) el carácter *a priori* de estos juicios sólo significa la mera anterioridad del concepto de sujeto (con independencia de que este concepto tenga su fuente en la experiencia, tal como ocurre con el concepto de “cuerpo” en el juicio “todos los cuerpos son extensos”) -como base del juicio- sobre el concepto del predicado, en el sentido de que éste ya se halla contenido en la comprensión de aquél. Por último: (e) el concepto de análisis que Kant emplea en este punto de la *Introducción* nada tiene que ver con la noción propiamente kantiana de *analítica*. Así, la operación de análisis en los juicios analíticos es un mero proceder sobre conceptos dados, sin que en ningún momento se haga cuestión del origen de eso dado. Navarro Cordón, en la misma pista que recorriera Heidegger en *La pregunta por la cosa*, ha observado con acierto que de esta noción de análisis se deriva el

«carácter externo» del juicio analítico según la concepción tradicional; y “carácter externo del juicio” no sólo por relación al origen de los conceptos implicados en él, sino también por relación al entendimiento o la subjetividad, en un sentido que pronto precisaremos⁷⁸. No queremos dejar de señalar ya en este punto de nuestra exposición, a fin de no perder de vista hacia dónde nos encaminamos, que en el juicio sintético *a priori*, por contraste con el juicio analítico y siempre según la forma original en que Kant concibe el juicio, tanto la actividad del entendimiento como los conceptos implicados en el juicio, en tanto originados o constituidos en él, son inmanentes o internos a aquel, y, por ello, han de ser comprendidos, en su forma originaria, de un modo *originariamente sintético*. Como veremos, esto tiene importantes consecuencias.

Veamos ahora el juicio sintético tal como lo presenta Kant en la *Introducción*, en el marco de la concepción tradicional del juicio.

(a) Cuando Kant afirma que, en el caso de los juicios sintéticos, el predicado B se halla «completamente fuera del concepto A», hay que entender, en primer lugar, que, al igual que ocurre en los juicios analíticos y aunque en este caso B se halle fuera del concepto A, o, como decíamos antes, no pertenezca al ámbito de comprensión del concepto-sujeto, “B” es *también un concepto*, no designando, por tanto, ni experiencia, ni existencia. Ahora bien, (b) este concepto -dice Kant- se halla, aún sin pertenecer a su comprensión, «en conexión» con el concepto-sujeto ¿Cómo habría que entender esta conexión? No podría tratarse, lo estamos viendo, de una vinculación analítica en el sentido ya expuesto, en cuanto aquí la conexión mentada no podría estar fundada en la identidad del concepto-sujeto, de modo que sólo podría pensarse el vínculo entre conceptos completamente distintos si el concepto de sujeto es *correlato de un objeto* cuya riqueza sólo es expresada *en parte* por aquel concepto, de tal manera que sólo saliendo de dicho concepto podríamos encontrar en ese mismo objeto -que el concepto sujeto no agota- el fundamento de la verdad del juicio. Ahora bien, ese objeto, fundamento de una conexión mediata o derivada entre conceptos, no es otro que el objeto (o la cosa) dada en la experiencia:

Aunque no incluya el predicado “pesado” en el concepto de cuerpo en general *dicho concepto designa un objeto de experiencia mediante una parte de ella (cursiva nuestra)*. A esta parte puedo añadir, pues, otras partes como pertenecientes a la experiencia anterior (...) volviendo la mirada hacia la experiencia de la que había extraído ese concepto de cuerpo, encuentro conectada siempre a las características anteriores [es decir conectada a las características obtenidas en el análisis y descomposición en notas del concepto de cuerpo; *nota nuestra*] también el peso⁷⁹.

78 NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. «Sentido del saber sintético a priori», 6.

79 KANT, Immanuel. *KrV*, A-8.

Es pues la unidad del objeto de experiencia la que funda el vínculo mediato y derivado entre los conceptos del juicio sintético; y justamente porque se trata de un vínculo mediato y derivado que exige retornar a la experiencia de la que procede el concepto-sujeto para realizar el juicio, se trata aquí de *añadir* algo que no estaba en aquel concepto («algo completamente distinto» que no expresa el concepto-sujeto) o de una ampliación o enriquecimiento por relación a su contenido, es decir, justamente lo que Kant llama, en este contexto, una *síntesis*, la propia del juicio sintético⁸⁰. De ahí que Kant diga que «los juicios de experiencia, en cuanto tales, son todos juicios sintéticos». Ahora bien ¿qué significa aquí “juicio de experiencia” y “experiencia”? Con vistas a la comprensión del concepto de experiencia que está implicado en este tramo de la *Introducción* (distinto, por cierto, del que cabe encontrar en A-1 o B-5) es conveniente tener en cuenta la distinción que Kant establece en los párrafos 18 y 19 de los *Prolegómenos* entre las dos especies de lo que llama allí el “juicio empírico”: los juicios de percepción y los juicios de experiencia.

Kant establece en la *Introducción* de la *KrV*, en A-8, una *identificación*, sin mayor especificación, entre el juicio de experiencia y el juicio empírico («juicio de experiencia o juicio empírico»). Ello es completamente acertado y bien podría decirse, a la vista de las distinciones de *Prolegómenos*, que todo juicio de experiencia es un juicio empírico, en tanto en cuanto éste se halla referido y fundado -al menos en parte o en un cierto aspecto, según el tipo de juicio empírico de que tratemos- en la percepción de los sentidos. Ahora bien, Kant señala que «no son por eso inversamente juicios de experiencia todos los juicios empíricos»⁸¹; ¿Cuál sería por tanto la especificidad de los juicios de experiencia? El juicio de experiencia es un juicio empírico *con validez objetiva*. El valor objetivo del juicio empírico depende de que en él la percepción, de suyo subjetiva, sea referida a un concepto *a priori* que la transforma en una “experiencia”: «los juicios empíricos, en la medida en que tienen validez objetiva son juicios de experiencia; pero a los que son válidos sólo subjetivamente los llamo juicios de percepción». Los juicios de percepción no requieren de ningún concepto puro del entendimiento, sólo -dice Kant- «de la conexión lógica de la percepción en un sujeto pensante»⁸². Un juicio de percepción responde a la forma “(yo percibo que) cada vez que el sol ilumina la piedra, (entonces) la piedra se calienta”. Cada vez que tengo la percepción del sol iluminando la piedra, ésta es seguida por mi percepción de la piedra caliente. Este enlace de percepciones se expresa, por tanto, en enunciados con la forma “cada vez que (...) entonces”, donde se trata de la mera unión de diferentes percepciones en un mismo sujeto pensante. El juicio de experiencia posee una forma distinta. En él los términos “sol” y “piedra” no están ligados en razón de una repetición en la

80 KANT, Immanuel. *KrV*, B-11.

81 KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edición Bilingüe). Trad. Mario Caimi. Istmo, Madrid, 1999, 125.

82 KANT, Immanuel. *Prolegómenos*, 127.

sucesión de las percepciones subjetivas correspondientes al juicio, sino que estas percepciones «están captadas en los conceptos de causa y efecto»⁸³: «La relación ya no es: “cada vez que (...) entonces...”; ésta se refiere a la sucesión de un percibir. La relación ahora es la de “si (...) entonces” (“puesto que (...) por eso”), se refiere a la cosa misma». O, como dice Kant, la relación expresa «una propiedad del objeto»⁸⁴. Es *en este sentido* que “experiencia” en Kant es sinónimo de conocimiento objetivo, y donde el “objeto” se hallaría aquí «doblemente determinado»⁸⁵, siendo el efecto de una síntesis originaria de la intuición empírica y del concepto puro: «lo intuitivamente dado debe ser puesto bajo la universalidad de determinados conceptos, el concepto debe agregarse a la intuición y determinar, según su manera, lo que se da en ella»⁸⁶. Es preciso notar no sólo que aquí la experiencia no es idéntica a la percepción, sino también que aquella nunca podría proceder de esta y a ella reducirse. Por eso dice Heidegger comentando estos textos de Kant que «el juicio perceptivo (...) no se transforma en el juicio de experiencia (...) de forma paulatina y después de un número suficientemente grande de observaciones». Y es que el juicio de experiencia, siempre en este sentido expuesto, exige ganar un concepto crítico de “experiencia”, el genuinamente kantiano, que incorpora en la consideración de aquella las estructuras de lo *a priori*: «la experiencia no nace “empíricamente” de percepciones, sino que se posibilita sólo metafísicamente, por un nuevo representar conceptual que anticipa de determinada manera lo dado, en nuestro caso en los conceptos de causa y efecto».

A la luz de la distinción de los *Prolegómenos* cabe hacer algunas observaciones:

(a) La noción del “juicio de experiencia” como juicio sintético, tal como se aborda en la *Introducción*, no podría poner en juego ninguna instancia *a priori*, en razón de la concepción del juicio desde la cual se determina y de la asimilación de la experiencia a lo empírico (esencialmente singular y contingente). De modo que aquí se asume, sin más, el puro carácter de *a posteriori* de la experiencia. O dicho de otra manera: las nociones que aquí se manejan de “experiencia”, “objeto de la experiencia” y “juicio de experiencia” son precríticas y de clara procedencia empirista. Lo que implica, nuevamente, lo que Navarro Cordón ha denominado el *carácter externo -o no constitutivo- del juicio*, esta vez con relación a la experiencia o al objeto de experiencia, que en ningún caso es cuestionado como el *correlato* y el *origen* de los conceptos en el juicio (incluso, como hemos visto, en el caso del concepto en que se funda el juicio analítico). (b) La función del entendimiento en los juicios de experiencia expuestos en la *Introducción* se reduciría aquí a un mero *enlazar percepciones*. Se trata del mismo tipo de acto del entendimiento que encontramos en el juicio analítico, si bien, en este caso, el enlazar (conceptos) no se realiza desde la inspección del concepto-sujeto según lo ya pensado en

83 HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa*, 124.

84 KANT, Immanuel. *Prolegómenos*, 127.

85 HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa*, 123.

86 HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa*, 125.

él, sino desde el rodeo de la experiencia, no lo olvidemos, aquí acriticamente comprendida⁸⁷. El entendimiento en ambos casos es una mera facultad de enlazar representaciones, es decir, de representar la relación sujeto-predicado («En todo juicio se piensa la relación de un sujeto con un predicado de un doble modo...»). (c) El juicio sintético, en este marco tradicional de comprensión del juicio, sólo se deja pensar como *a posteriori*, por cuanto el afuera del concepto, la experiencia, el objeto de experiencia, es tomado, sin mayor reflexión, como un mero correlato externo al juicio empírico (correlato que también supone, insistimos, el juicio analítico, pues la referencia de la relación sujeto-predicado al objeto de experiencia se halla también implicada en este, sólo que aquí tenemos el objeto *según su concepto* y, por tanto, el objeto sigue siendo aquí la medida, pero sólo, justamente, *en cuanto concepto dado*)⁸⁸. Desde aquí no se ve cómo podríamos llegar a concebir una síntesis que no fuera empírica y parece que se agota la cuestión de dicha síntesis en el problema de la verificación *a posteriori* en la experiencia. Es decir, a partir de aquí no se ve cómo podría resolverse la cuestión en la que se dirime la suerte de la metafísica: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?*

La posibilidad de los juicios sintéticos *a posteriori*, «como juicios empíricos o de experiencia», «no ofrece dificultad alguna»⁸⁹, pues basta acudir o, más rigurosamente, *retornar* a «la experiencia completa del objeto que pienso mediante un concepto A, el cual constituye sólo una parte de esta experiencia» para reconocer la conexión -sintética- entre los conceptos completamente diferentes del juicio. El objeto de experiencia es aquí el fundamento del vínculo judicativo. Por otra parte, la posibilidad *a priori* de los juicios analíticos tampoco presenta problema alguno, pues ellos no hacen sino explicitar lo que ya estaba pensado en el concepto. No ocurre lo mismo con los juicios sintéticos *a priori*, que, según lo dicho hasta ahora recorriendo la pista de la *Introducción*, no sólo presentan un problema, sino incluso una «insalvable dificultad»⁹⁰, a causa de su *carácter contradictorio*⁹¹. Pues, en cuanto *a priori*, el fundamento de la síntesis aquí no podría ser nunca lo empírico, pero en cuanto *sintético*, tampoco podría serlo el concepto-sujeto, es decir, el fundamento deberá hallarse en un afuera de aquel, pero, como en la *Introducción* ese afuera o más allá del concepto sólo es concebible como el objeto de experiencia, no se atisba la posibilidad de un tal fundamento (sintético y *a priori*). Dicho de otra

87 NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. «Sentido del saber sintético a priori», 12

88 Cuando decimos “Todos los cuerpos son pesados”, “Todos los cuerpos” significa «el cuerpo tomado según su concepto», HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa*, 143. La relación con el objeto se piensa o representa aquí sólo hasta el grado en que aquel es nombrado en lo universal, en su concepto, en el que ya tenemos un conocimiento del objeto, al que nos limitamos en el juicio analítico, evitando el rodeo por el objeto empírico.

89 KANT, Immanuel. *KrV*, A-8

90 NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. «Sentido del saber sintético a priori», 13.

91 «(...) por lo dicho hasta ahora, el mismo concepto de un juicio tal es contradictorio. Ya que los juicios sintéticos son a posteriori, sólo tenemos que poner, en lugar de sintético, a posteriori, para ver el contrasentido de la pregunta. Ella reza: ¿cómo son posibles a priori los juicios a posteriori? O, ya que todos los juicios analíticos son a priori, podemos poner en vez de a priori, analítico, y formular la pregunta así: ¿cómo son posibles analíticamente los juicios sintéticos? Es lo mismo que si quisiéramos decir: ¿cómo es posible el fuego como agua? La respuesta se entiende por sí misma. Dice imposible». HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa*, 149.

manera: la imposibilidad se presenta aquí en tanto los juicios sintéticos a priori expresan la exigencia de una referencia a objeto (que trascienda el concepto de sujeto, síntesis) que tendría que prescindir de todo acceso al objeto (*a priori*). La contradicción parece palpable.

Ahora bien, lo que es preciso entender es que esta imposibilidad no afecta a la síntesis *a priori* como tal, y sólo se sigue de la concepción del juicio desde la cual pretende dilucidarse su posibilidad, pues si el juicio es considerado una relación entre conceptos, sólo caben dos posibilidades: o el fundamento del juicio se halla en el concepto-sujeto o él reside en el objeto empírico y, por tanto, la síntesis es necesariamente *a posteriori*.

Así pues, la concepción tradicional del juicio, de la que se vale Kant en la *Introducción* para establecer el problema y la distinción de los juicios analíticos y sintéticos, implica una interpretación de lo lógico y lo real enteramente ajena a la concepción que habilita la crítica, y no permite dar cuenta de dicho problema y, por ende, de la posibilidad de un conocimiento sintético *a priori* o, más específicamente en este contexto, de un saber que contenga *a priori* una referencia al objeto de experiencia⁹². Se trata de una noción de juicio, lo recordamos, enteramente externa, tanto en relación a los conceptos dados que en él se vinculan -de los que no se cuestiona críticamente ni cómo ni dónde han sido dados, «antes bien en la creencia oculta de que proceden de la experiencia empírica»⁹³- como en relación a la subjetividad o al entendimiento que juzga, cuya función y actividad se agota aquí en un mero referir un concepto a otro. Se trata de una noción de juicio que no podría dar cuenta de un saber sintético *a priori* y, por tanto, desde la que nunca podría asumirse en su justo alcance y significado -ontológico- la revolución kantiana. Por lo tanto: «la noción de juicio que permite una síntesis a priori habrá de ser radicalmente otra que aquella desde la que Kant introdujo la diferencia»⁹⁴. Tal será la concepción *propriadamente kantiana* del juicio, que no se deja reducir a la determinación tradicional, la cual no podría considerarse incorrecta pero sí claramente insuficiente para dar cuenta de las transformaciones kantianas, que exigen, como estamos viendo, una originariedad ontológica de la síntesis *a priori* y, por tanto, del juicio como tal, que la determinación tradicional impide captar. De ahí que Kant muestre su insatisfacción con dicha determinación en el párrafo 19 de la deducción trascendental, donde hallamos también la noción de juicio *propriadamente kantiana*: «Nunca ha llegado a satisfacerme la explicación que dan los lógicos acerca del juicio en general. Según ellos este consiste en la representación de una relación entre dos conceptos». Kant no manifiesta aquí su insatisfacción personal relacionada con ciertos deseos particulares, sino la insuficiencia de la explicación tradicional del juicio para satisfacer las exigencias que provienen de la *esencia misma* de la cuestión planteada acerca de la posibilidad

92 Tal es la especificidad del conocimiento trascendental frente al saber sintético a priori propio de las matemáticas.

93 NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. «Sentido del saber sintético a priori», 14.

94 NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. «Sentido del saber...», 15.

de saber sintético *a priori*⁹⁵. Su insatisfacción refleja, pues, una imposibilidad objetiva en la concepción del juicio manejada en la *Introducción* para establecer el problema y analizar las distinciones entre los juicios analíticos y sintéticos. Hace falta, pues, una nueva determinación que pueda satisfacer las exigencias de un saber sintético *a priori*. Y bien ¿cuál sería esa determinación? «(..) un juicio no es nada más que la manera de traer conocimientos dados a la unidad *objetiva* de apercepción»⁹⁶. Repárese en que no se mencionan aquí, ni a la *representación* -lo que indica un cambio en la consideración del nivel en el que juega el juicio-, ni tampoco *relaciones entre conceptos dados*, en correlación externa e inevitable -de un modo u otro según se trate de un juicio sintético o analítico-, con el objeto de experiencia. Asimismo, los “elementos” implicados en la definición -elementos que sólo cobran existencia en la reflexión trascendental analítica- son, por una parte, los «conocimientos dados», que nunca podrían ser aquellos que hacen referencia de un *modo universal* a la intuición empírica, ni tampoco conocimientos en el sentido en que estos aparecen en el parágrafo 17, «como la referencia determinada de representaciones dadas a un objeto», siendo aquí el “objeto” «aquello en cuyo concepto está reunido lo múltiple de una intuición dada», sino lo que corresponde a *lo dado* en el conocimiento, justamente en el sentido originariamente sintético y ontológico del parágrafo 17, es decir, la *intuición*, que en este marco no podría ser, como es obvio, la intuición empírica, sino la *intuición pura*, es decir, la intuición implicada en la determinación, no de este o aquel objeto, sino del *objeto en cuanto tal*. Ahora bien, dicha intuición no es otra cosa que *el tiempo mismo*.⁹⁷

Pero, por otra parte, en la definición del parágrafo 19 se habla también de «unidad objetiva» y del juicio como un «traer» lo *dado* a la unidad objetiva. De acuerdo con ello, lo que está en juego en el juicio y como juicio, es decir, como síntesis originaria, no es un conocimiento, falso o verdadero, sino el *ser* o el tener lugar del objeto como tal. En la cópula se trata, pues, de la referencia de lo dado al objeto, *pero como referencia de lo dado al entendimiento a priori*: la «cópula designa la relación de esas representaciones -dadas- con la apercepción originaria»⁹⁸. Y ello en el bien entendido de que lo que se juega en esa relación es, justamente, lo que se juega en la cópula, es decir, *ser*. Así, la condición de posibilidad para emitir un juicio del tipo “Los cuerpos son pesados”, que es, evidentemente, un juicio empírico, no es sin más la unidad subjetiva de las percepciones en una conciencia, que a lo sumo nos permite decir cosas tales como “cuando sostengo un cuerpo

95 HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa*, 139.

96 KANT, Immanuel. *KrV*, B-141.

97 «Como por otra parte se trata de conceptos puros del entendimiento que debe *determinar a priori todo objeto como tal* (no en tanto que tal o cual objeto) la intuición pura a la cual ellos deben originariamente su contenido debe ser una intuición en el horizonte de la cual, previamente, sean vistos *todos* los objetos empíricos, *todos* los fenómenos. Pero *esta intuición pura* en el horizonte de la cual se muestra de antemano todo ente que es ahí (*Vorhandene*) (tanto físico como psíquico) y que nos sale al encuentro, *es el tiempo*». HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische interpretation...», 252-253.

98 KANT, Immanuel. *KrV*, B-141-142.

siento la presión del peso”, sino una originaria síntesis que es condición de una unidad *en el objeto mismo* (no en el sujeto), condición, pues, de la objetividad de la experiencia o de la experiencia sin más (frente al sueño o la mera percepción subjetiva) y, por cierto, condición, ante todo, de la experiencia *común*. Se aprecia que aquí la referencia del acto de juzgar -como el traer indicado- a la intuición no presupone las formas derivadas, y como desgajadas de su originaria síntesis, del concepto como universal y del objeto de experiencia, y, por tanto, en ningún caso podría entenderse como una referencia «solamente de modo general a la intuición y al objeto»⁹⁹, sino que, antes bien, la esencia del juicio «está determinada desde esa referencia y como esa referencia». Así, «por la determinación esencial del juicio fijada en la referencia intuitiva y objetiva, esta referencia se destaca y se coloca expresamente en la trama unitaria del conocimiento». Lo que significa, nuevamente, el carácter originario de la síntesis y, por lo tanto, ni del concepto -desde luego como universal, pero tampoco como categoría o regla de enlace *a priori*- ni, por ende, del “entendimiento”; pero desde luego tampoco de la intuición pura y, por tanto, de la “sensibilidad”. Las palabras, como es sabido, que utiliza Kant para expresar la originalidad de este enlace (en que se juega *ser*) y su fundamento son “esquema” o “esquemas”, como «determinaciones del tiempo realizadas *a priori*» y como «verdaderas y únicas condiciones» que hacen que los conceptos puros del entendimiento «se refieran a objetos y, consiguientemente que posean *significación*»¹⁰⁰, e “imaginación”, como el nombre mítico que no designa fuente alguna de conocimiento, sino, justamente, su originaria síntesis. Lo que está en juego aquí, por tanto, es una síntesis *más originaria* que aquella *sinopsis* (o *syndosis*, en expresión de Heidegger) a la que se refiere Kant como intuición pura del espacio y el tiempo, de la que se ocupa, como él mismo indica en A-94, en la *estética trascendental*, más concretamente, en la *exposición metafísica del espacio y del tiempo*. Pero, igualmente, esta síntesis no podría ser tampoco la propia del pensamiento puro. En suma, no estamos aquí ni ante la *sinopsis* de la intuición pura, ni ante la síntesis del pensamiento puro (abordaremos esta cuestión cuando nos ocupemos temáticamente de la cuestión de la imaginación en Kant).

Es necesario subrayar que desde aquí surge un nuevo concepto de entendimiento, que ya no podría cifrarse en la capacidad y en la actividad de enlazar representaciones, pues él media ahora en la experiencia del objeto, pero no sólo eso: comprender la radicalidad de la síntesis *a priori* significa comprender la *estructura esencialmente judicativa*, en tanto finita, de la subjetividad o del entendimiento mismo, es decir, su esencial carácter sintético. Acaso por eso el nombre “entendimiento” acabe resultando insuficiente para dar cuenta de esta instancia.

Todo ello manifiesta, en fin, ya desde un primer vistazo, no tanto el que a

99 HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa*, 140.

100 KANT, Immanuel. *KrV*, B-184-185.

partir de esta nueva determinación del juicio se pueda establecer -según indica Kant erróneamente en el párrafo 19- lo que no podría ser establecido desde la concepción tradicional, es decir, el fundamento de la relación judicativa (dónde reposa o se sustenta el juicio), sino *un cambio en la naturaleza y el estatuto de la relación misma*¹⁰¹, en interna conexión ahora tanto con el objeto como con el fundamento de dicha relación¹⁰². Así, si el nuevo fundamento del juicio, bajo condiciones críticas, ya no podría ser el objeto, sino la *originaria unidad sintética de apercepción*, es decir, el *yo pienso*, habría de tenerse en cuenta que -y extraer todas las consecuencias de ello- a la luz de esta nueva determinación del juicio, la originaria unidad sintética, se desvela, ella misma, como una instancia *originariamente sintética*, cuya consideración nos obliga a abrirnos a la idea de una receptividad *interna al fundamento de la síntesis ontológica* y, con ello, a la idea de una temporalidad originaria y a la corporalidad y a la lingüisticidad implicadas en la *realidad* de un yo pienso que *existe ya pensando* -al margen de la duplicación empírico-trascendental propia de la antropológica fundamental¹⁰³.

Pero volvamos ahora a Foucault.

3. El apunte sobre la idea kantiana de *intuición* en *LQA*

Foucault advierte en *LQA* de que la insistencia kantiana en el «tema de la finitud humana» no podría confundirse con la exigencia de un retorno al fundamento antropológico¹⁰⁴, tras, acaso, *la pérdida en el objeto*. Con ello, pretende desactivar identificaciones precipitadas que podrían resultar de la lectura del texto kantiano, justamente las que impedirían el abordaje ontológico de la temática de finitud. Más concretamente: el apunte foucaultiano se afirma en una lectura del texto crítico que implica la neutralización de la identificación de la cuestión de la finitud con el problema del hombre; y ello con vistas a hacer valer lo que Foucault, nuevamente en la cercanía de Heidegger, tomará como el verdadero vínculo implicado en la insistencia de la consideración crítica: no tanto *finitud y hombre*, cuanto *finitud y ser*. Todo ello de acuerdo con las afirmaciones que años después hallaremos en *Préface à la transgression*. Y es que, ya en estos apuntes de curso, Foucault parece encontrar en Kant tanto el dispositivo de pensamiento en cuya ambigüedad anclará la posibilidad de la antropología *devenida* el destino de la *Crítica*, como la posibilidad de un pensamiento del «origen», consignado bajo el nombre de “Nietzsche”, «del que *todo* hasta el presente nos habría desviado»¹⁰⁵ y del que ningún análisis husserliano

101 NAVARRO, CORDÓN, Juan Manuel. «Sentido del saber...», 17-18.

102 Vemos cómo se desactiva aquí, por la vía del análisis de la noción propiamente crítica del juicio, la doble trascendencia del sujeto y el objeto implicada en la concepción constructivista de la revolución copernicana.

103 Los pasajes kantianos de la segunda edición de los *paralogismos* de la *KrV* son fundamentales para abordar en Kant la cuestión de la *realidad* de la apercepción trascendental, más allá de cualquier circularidad paradójica.

104 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 58 (trad. cast. 73).

105 FOUCAULT, Michel. «Préface à la transgression», 239 (trad. cast., 130).

de las constituciones y de su suelo trascendental-antropológico podría dar cuenta. Se trataría de un pensamiento que sería «en el mismo movimiento una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser».

De ahí que Foucault, esforzándose por desactivar el prejuicio antropológico, señale que las referencias a *nuestra* intuición en la *Crítica* kantiana, no deberían ser leídas como «el signo de una antropología implícita», sino, antes bien, «como la prueba del régimen ya trascendental de nuestra reflexión»¹⁰⁶. Con esta afirmación Foucault desliza una idea expuesta y detallada en el *Kantbuch* de Heidegger: las estructuras y los distintos aspectos de lo trascendental no supondrían, en origen, una teoría secreta del sujeto finito, y sólo hablarían -al margen de cualquier presuposición que, de un modo u otro, pusiera en juego la doble trascendencia del sujeto y del objeto- de un orden de posibilidad que asegura de antemano la referencia a los entes o a las cosas como tales cosas. De este modo el conocimiento trascendental cumpliría con las exigencias de la metafísica en su parte propiamente teórica, como conocimiento *a priori* del ser del ente. Y es que en el comprender ontológico se conoce el “qué es” del ente y:

(...) este “qué es” conocido referente al ente es aportado a priori por el conocimiento ontológico, antes de toda experiencia óptica, aunque debe servir precisamente a esta. Kant llama “sintético” al conocimiento que aporta el “qué es”.¹⁰⁷

Tal es el asunto, y no cualquier otro, del conocimiento trascendental en Kant. Y es que, de acuerdo con su definición de la *Introducción* de la *KrV*, en A11-12/B25, “trascendental” no se predicaría de los objetos¹⁰⁸, sino de un conocimiento *a priori*, cuya peculiaridad, frente a otras especies de dicho conocimiento (como el conocimiento moral o el matemático), estriba en que contiene una referencia a los objetos, más precisamente a «los objetos en general». De este modo el conocimiento trascendental, en su trascender, abriría de antemano (*a priori*) un ámbito en el cual, y sólo en el cual, podría tener lugar un encuentro con el ente (objeto), pues los conceptos *a priori* de un tal conocimiento bosquejarían «el conjunto de rasgos en que han de convenir todos los objetos y por los que un objeto es críticamente tal»¹⁰⁹. Heidegger, si bien con su terminología propia, acierta con rigor sobre el significado de lo trascendental en Kant cuando señala que:

El conocimiento trascendental no investiga al ente mismo, sino la posibilidad de la comprensión previa del ser, es decir, al mismo tiempo, la constitución del ser del ente. Ésta se refiere al traspasar de la razón pura (trascendencia) hacia el ente¹¹⁰.

106 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 58-59 (trad. cast. 73).

107 HEIDEGGER, Martin. «Kant und das problem der Metaphysik», 12 (trad. cast. 22).

108 En el bien entendido de que, en Kant, no caben objetos trascendentales, sino sólo empíricos.

109 NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. *Caminos de pensamiento*, Guillermo Escolar, Madrid, 2020, 112.

110 HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem...», 16 (trad. cast., 24).

El sentido ontológico de lo trascendental parece claro y no en vano Kant señala en BXVIII:

Este ensayo obtiene el resultado apetecido y promete a la primera parte de la metafísica la marcha segura de la ciencia, dado que esa primera parte se ocupa de conceptos a priori cuyos objetos correspondientes pueden darse en la experiencia adecuada a aquéllos.

En este contexto, no está de más recordar lo ya señalado: Kant denomina también, conforme a la tradición, a esa primera parte de la metafísica “ontología”, que, en los *Progresos*, asimilará explícitamente a la *filosofía trascendental*. A la vista de esto, creemos que no sería descabellada la afirmación de que lo implicado -si bien desde luego no explicitado ni desarrollado- en estos apuntes de curso de Foucault que evidencian la mentada operación de desactivación de la identificación de la temática de la finitud con la cuestión antropológica, no es otra cosa que la idea de lo trascendental como centro de una ontología crítica (no de una epistemología, ni de una teoría del conocimiento), muy pronto confiscada en el cuestionamiento antropológico, cuya tendencia sería propiciada, siempre según la lectura de Foucault en *LQA*, por el desplazamiento implicado en la cuarta pregunta de la *Lógica*.

Encontramos en el curso un modo de argumentar similar al que se aprecia en la referencia, ya analizada, «al régimen ya trascendental de la reflexión» en ese punto en que Foucault centra sus apuntes de un modo más específico en el tema kantiano de la *finitud de la intuición*:

Que la verdad adopte originariamente el sentido de algo dado no depende del hecho de que el hombre reciba su verdad como dada y, por ende, de que la condición de la verdad sea antropología, sino únicamente de [el hecho de] que la finitud es el sentido de ser de la verdad.

Por eso la finitud de la crítica tendrá por sentido la intuición en la forma de espacio y tiempo; la antropología la considerará como sensorialidad.¹¹¹

Que el sentido -o la legitimidad- de la verdad esté en lo dado, es decir, no en la producción cierta de una «mente pura y atenta»¹¹² que, sin desfase posible, es identidad de ser y conocer, significa sólo que dicho sentido se halla en la *finitud*, no en la infinitud. O dicho de otra manera: que la forma de *iure* de la verdad es la verdad finita bajo las formas *a priori* del espacio y del tiempo, sin que ello presuponga que el espacio y el tiempo, como formas de la legitimidad de la

¹¹¹ FOUCAULT, Michel. *LQA*, 59 (trad. cast., 73-74).

¹¹² DESCARTES, René. *Reglas para la dirección del espíritu*. Trad. Juan Manuel Navarro Córdón. Alianza, Madrid, 1989, 75.

verdad, sean formas internas a la subjetividad.¹¹³ Y, por lo tanto, de ello no habría de seguirse de un modo necesario “un hombre” que «reciba su verdad como dada» o «que la condición de la verdad sea la antropología» o, aun, una interpretación de las formas de la receptividad en clave de la sensorialidad orgánica del sujeto humano, que habría de desplegar toda una serie de supuestos sobre la tesis kantiana de la receptividad que, en origen y como hemos tratado de mostrar, son ajenos a, y además profundamente incoherentes con, el planteamiento crítico kantiano: supuestos sobre una “mente” que ordena el material informe de las sensaciones, supuestos sobre el equipamiento orgánico-sensible de un determinado “sujeto”; supuestos, en fin, sobre “cosas en sí” que afectan a los “órganos de nuestros sentidos” (recordemos lo expuesto en el segundo apartado de este trabajo).

Nuevamente es el Heidegger lector de la *KrV* quien sustenta estas declaraciones. El autor alemán observa con mucha agudeza que Kant cifra la temática de la finitud mucho más en la *sensibilidad* que en la *sensorialidad*. De acuerdo con esta lectura, al tomar Kant la ruta del *intuitus derivativus* para determinar la finitud de la intuición (y, por tanto, la finitud del conocimiento), habría obtenido «por primera vez el concepto ontológico no sensualista de la sensibilidad»¹¹⁴, que abriría la puerta a la posibilidad de la consideración de una sensibilidad no empírica, sino pura y, con ello, a las implicaciones del *primado trascendental* del espacio y el tiempo como horizonte de sentido de la verdad. Así, si atendemos al modo en que Kant procede en su analítica de la finitud, llegaremos a percatarnos de que la intuición humana es determinada como intuición sensible *no tanto por ser humana, cuanto por ser finita*. Por eso Kant dice «tampoco es necesario que limitemos el modo de intuir en espacio y tiempo al marco de la sensibilidad humana»¹¹⁵. Con ello, lo único que se nos está diciendo es que «nuestra forma de intuir se llama sensible por *no ser originaria*», no, en ningún caso, por verse afectada a través de ciertos instrumentos sensoriales. Que nuestra intuición no sea originaria (es decir, que sea derivada) significa sólo que a través de ella no se nos da la existencia del objeto, es decir, que no origina, ella misma, el objeto, sino que depende siempre de un algo irreductiblemente dado (si bien en el sentido fenomenológico precisado en el apartado segundo de este escrito), por lo que dicha intuición, permaneciendo siempre en los límites de la consideración de este fenómeno, comparecería siempre como afección y reconocimiento del objeto. Y es preciso notar que una intuición tal -dice Kant- corresponde a un *ser* «cuyo modo de existencia está en relación con objetos dados», es decir, a un ser no absoluto, sino dependiente de, y en referencia a, objetos ya dados; y según lo dicho: tanto por su intuición *como por su existencia*. De este modo, el análisis de la intuición finita, vedando la vía de la sensorialidad

113 Tal sería la lectura foucaultiana de la cuestión kantiana de espacio y el tiempo en *La verdad y las formas jurídicas*, muy alejada de lo que se destila de estos apuntes en *LQA*. FOUCAULT, Michel. «Primera conferencia». En *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1992, 19-20.

114 HEIDEGGER, Martín. «Kant und das Problem...», 27 (trad. cast., 32).

115 KANT, Immanuel. *KrV*, B-72.

antropológica abriría al mismo tiempo a la consideración de las estructuras de trascendencia de una existencia como *ser en el mundo*:

La intuición humana no es “sensible” por ser afectada a través de estos instrumentos “sensibles”, sino al contrario: por ser finita nuestra existencia *-existiendo en medio de lo que ya es ente y entregada a ello* [cursiva nuestra]-, por eso ha de recibir necesariamente lo que ya es ente, es decir, debe ofrecerle al ente la posibilidad de anunciarse. Para poder transmitir el anuncio se necesitan instrumentos.¹¹⁶

Siendo así las cosas, lo que la intuición tornaría accesible de un modo primario no podrían ser cosas del tipo “colores”, “sonidos”, “olores”, “sabores” o “cualidades táctiles”, nada del tipo de lo que en la tradición ha podido entenderse como *cualidades secundarias* o *data* de sensación, cuya captación dependería de una determinada configuración orgánico-sensitiva del sujeto que conoce. Así, -explica Heidegger¹¹⁷- en el fenómeno, por ejemplo, una tiza, se me manifiesta una cierta coloración, dureza, porosidad e impenetrabilidad y, si ella cae al suelo, también una cierta sonoridad. Esta diversidad me es dada, ciertamente, a través de los sentidos, pero sin que, en ningún caso, en este nivel primario, ponga atención en cosas tales como “órganos sensoriales” -con sus funciones determinadas- o “datos de la sensación”. El color determinado es, aquí, el color de la tiza misma, el color *de la cosa*, completamente indistinta del blanco sentido como tal. Pues bien, en el marco de la *analítica* kantiana que, como sabemos, separa o aísla lo que se halla unido *in re*, aquello que corresponde en el fenómeno, es decir, en la cosa, a los “*data* de sensación”, en principio no percibidos como tales, es decir, el color, como color siempre de algo determinado (*Dingfarbe*), o la dureza, como dureza siempre de algo determinado (*Dinghärte*), etc., es lo que se llamará la *materia* del fenómeno. Esta no podría designar aquí un material, que acaso *tendría* un color determinado, sino lo *real mismo* o el contenido quiditativo (*Wesgehalt*) de la cosa. Ahora bien, de manera coherente con lo expuesto hasta este punto, esta materia no podría constituir una mezcla confusa, y tendría, por tanto, un *orden* propio y determinado. De momento sólo diremos que se trata de un orden no captable por la sensación, pero que, sin embargo, lo es de las *cosas mismas*. Hablamos, claro está, de los límites y de las relaciones espacio-temporales que gobiernan a todas las cosas en tanto que tales cosas; y, en relación a ello, Kant mostrará que en toda intuición hay ya siempre un *plus*, un algo más que lo dado en la pura sensación: hay, justamente, un *orden*. De ahí que la intuición, en tanto sensibilidad, y siempre según el registro ontológico en el que operan aquí sus consideraciones, no se halle primariamente caracterizada en Kant por la función de los órganos sensoriales, ni por los datos de los sentidos. De nuevo Heidegger señala:

Sensibilidad quiere decir: intuición finita, expresión que a su vez no significa en absoluto que lo que ella haga posible, en tanto modo

116 HEIDEGGER, Martín. «Kant und das Problem...», 26 (trad. cast. 32).

117 HEIDEGGER, Martín. «Phänomenologische Interpretation von Kants...», 103-104.

posible de intuir, se limite a colores, sonidos, olores, sabores, cualidades táctiles. Los órganos de los sentidos sólo tienen una función posible en el conocer sensible factual, porque están fundados sobre la intuición sensible como tal, pero el intuir sensible, el *intuitus derivativus*, no es, a la inversa, el resultado del funcionamiento concomitante de los órganos de los sentidos. La intuición no es finita porque ella descansa sobre el funcionamiento de órganos sensoriales, al contrario, porque la intuición es finita los órganos de los sentidos son posibles en su funcionamiento¹¹⁸.

Esta cita de Heidegger, junto con las otras recién referenciadas del mismo autor, nos permiten apreciar la extrema cercanía de su interpretación con las declaraciones de Foucault en *LQA*, permitiendo además aclarar, más allá de cualquier divagación u ocurrencia más o menos feliz, el sentido preciso de sus apuntes -extremadamente crípticos- sobre Kant. Lo más propio de la sensibilidad en ambas interpretaciones de Kant es la intuición bajo el *primado trascendental* de las formas del espacio y el tiempo; un primado que impediría que sea el equipamiento fisiológico factual del hombre (digamos el respectivo óptico) el que determine la comprensión trascendental (ontológica) de la sensibilidad como modo de intuir en el espacio y en el tiempo.

4. La imaginación kantiana en *LQA*

Entre los distintos desplazamientos que la intervención crítica provoca sobre el pensamiento clásico, Foucault concede especial relevancia -junto a los referidos a las nociones de totalidad y negatividad- a la revisión del *sentido de la imaginación*, de la que llega a decir que «es la obra propiamente dicha de la crítica»¹¹⁹. Así, si en el pensamiento clásico sólo era posible restituir el sentido de la imaginación a partir de un pensamiento infinito¹²⁰ que, en un mismo movimiento, fundaba la insuficiencia del juicio teleológico y la intervención en la historia humana de la

118 HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische Interpretation von Kants...», 86-87.

119 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 60 (trad. cast., 74). Esta afirmación supone una lectura de la *KrV* -que es también la de Heidegger en su libro sobre Kant- en la que la teoría del esquematismo trascendental se convierte en el centro de aquella obra, lo que supone una consideración sesgada de la misma, que viene a privarla de su complejidad estructural y de su sentido, genuinamente práctico. No podemos entrar en este asunto. Baste señalar aquí que, si bien la problemática del esquematismo constituye el centro del problema de la ontología, no es, en absoluto, el centro de la *Crítica* misma. Sobre este asunto nos hemos extendido en DÍAZ MARSÁ, Marco. «De la transgresión de la experiencia o del sentido del carácter positivo de la cuestión crítica en Kant. Una discusión con Michel Foucault en torno al problema de la metafísica en su lectura de Kant» En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº 11, 2021, 31-59.

120 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 39-41 (trad. cast., 53-55). «La filosofía clásica descubre la verdad del mundo en el plano de una naturaleza infinita para la que el hombre no tiene respuesta y en la que, como tal, no tiene lugar; [tesis de un entendimiento infinito]. La «significación trascendente» que tiene aquí la imaginación, la cual supone «dar a la sensibilidad todo el peso de una semántica de la revelación», impide una analítica de los límites de la razón, pero, con ello también, que una reflexión sobre el hombre se instale «en el horizonte de posibilidades de la reflexión filosófica». FOUCAULT, Michel. *LQA*, 40-41 (trad. cast., 54-55).

gracia divina, a partir de Kant la emergencia del *factum* de la finitud introducirá la exigencia de una explicación de la verdad por la vía de la síntesis y el primado trascendental del juicio. El nombre que el filósofo alemán reserva, no sin vacilaciones, para expresar el fundamento de una *constitución originaria* que no podría ser jamás -bajo condiciones de finitud- *creación* (*intuitus originarius*), no es otro que “imaginación”. Este no designa tanto una nueva fuente de la verdad cuanto la *originariedad* de la síntesis de la sensibilidad y el entendimiento y, con ello -como su producto más peculiar-, la anticipación de la *figura* como condición de la verdad. En este marco, Foucault aludirá a la nueva función kantiana de la imaginación como fundamento de verdad trascendental en el conocimiento, haciendo notar su contraste con el pensamiento tradicional. En éste la restitución del sentido de la imaginación se hacía a partir de la tesis no cuestionada de un entendimiento infinito o de un pensamiento puro. En Kant, por el contrario, se invierten en cierta manera los primados y se inaugura una nueva ruta de consideración genuinamente trascendental del problema de la imaginación. De acuerdo con ella, el pensamiento puro se hace ahora depender de algo más originario que él, pues, en Kant, «la constitución del sentido del pensamiento puro se hace a través y a partir de la imaginación»¹²¹. Se aprecia, así, cuál es el nuevo problema que inaugura el pensamiento crítico: el asunto ya no es tanto el sentido -trascendente- de la imaginación, cuanto la constitución del sentido -finito- del pensamiento *a través y a partir de la imaginación*. En la investigación de esta constitución se halla implicado un pasaje que sólo cabe realizar en una dirección determinada, a la cual Foucault concederá, al igual que Heidegger en su curso sobre Kant, la condición de «relación primaria»¹²²: *de la receptividad del ánimo a la espontaneidad del pensamiento*¹²³. Ahora bien, dicho pasaje, en el que se halla en juego el “origen” del acto lógico de la formación de los conceptos exige -hace notar Foucault- una cohesión «en el nivel de la receptividad intuitiva» como condición de posibilidad de dicha formación, en última instancia dependiente, *en punto al contenido* -tal como vimos en el apartado 2-, de la intuición. Ello significa que la actividad sintética y, con ello, una cierta espontaneidad, habrá de operar, en primer término, no tanto *sobre* un diverso dado -al entendimiento-, sino ya *en* la diversidad, en el nivel mismo de la pluralidad de la intuición; y no sólo empírica, sino también y ante todo pura, es decir, *en el espacio y en el tiempo*. Kant podrá referirse así a una acción de síntesis que describirá como «efecto de la imaginación»¹²⁴, una acción *que procura contenidos* y que debe ser el presupuesto y la condición de posibilidad de la reflexión, es decir, en este contexto, del *análisis*¹²⁵.

121 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 60 (trad. cast.,75).

122 HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische Interpretation...», 269.

123 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 60 (trad. cast. 75).

124 KANT, Immanuel. *KrV*, A-78.

125 «Antes de todo análisis de nuestras representaciones, estas tienen que ser dadas, y ningún concepto puede surgir analíticamente en lo vocante al contenido. La síntesis de algo diverso (sea empírico o dado *a priori*) produce ante todo un conocimiento (...)» KANT, Immanuel. *KrV*, B-103.

Heidegger indicará, así, que: «la síntesis que nos preocupa es precisamente la que *pre-da (vorgibt)* las diversas representaciones que deben ya necesariamente estar dadas para todo acto analítico de formación de los conceptos»¹²⁶. Es preciso subrayar que en el nivel de consideración en que tratamos de situarnos, “síntesis” no podría significar lo que Kant llama *síntesis de reproducción de la imaginación*, bajo una consideración abstracta o analítica (esto es, al margen de su originaria relación con los otros modos o aspectos de la síntesis propiamente ontológica: la síntesis de aprehensión y la síntesis de reconocimiento), ni desde luego tampoco, como estamos viendo, la síntesis como la acción lógico-formal del entendimiento; y ni siquiera la síntesis como la *sinopsis pura* de la imaginación trascendental, esencia misma de la intuición pura, que Foucault llega a nombrar en su apunte sobre Kant¹²⁷. Y es que el asunto en juego, cuando se trata de la verdad trascendental, no podría ser otro que la originaria unidad de esta sinopsis que pertenece a la intuición (y de la que Kant se ocupa en la *estética trascendental*) con la síntesis del entendimiento, es decir, una vez más, la *originaria síntesis de la intuición y el pensamiento puros*. Intentamos ahora precisar de un modo positivo esta síntesis. Kant dice en A-77: «Pero la espontaneidad de nuestro pensar exige que esa multiplicidad sea primeramente de una cierta manera recorrida, aprehendida (*aufgenommen*) y unida a fin de hacer de ella un conocimiento. A esta acción la llamo síntesis». Importa ya hacer notar que Kant no dice “a esta acción *del pensamiento*”, refiriéndose más bien a una acción de la imaginación - «*lo primero en lo que tenemos que prestar atención si queremos juzgar sobre el origen primero de nuestro conocimiento*»¹²⁸- en la que se trata de un procurar una diversidad de objetos dados, ciertamente en una forma pre-conceptual y, por ello, como un conocimiento «todavía tosco y confuso» que, sin embargo, «ha de afectar (...) al concepto de tales objetos»¹²⁹. Se trata, así, de una suerte de «*donación primaria*», de la que «la síntesis debe ser constitutiva»¹³⁰ y que, en relación al entendimiento puro, no sólo como facultad de los conceptos, sino también del conocimiento, indica una suerte de pasividad interna a la unidad sintética. Así, por ejemplo, en relación a la intuición empírica, *vemos* un pino, un sauce o un tilo y, al compararlos, advertimos diferencias, en el tronco, en las ramas, en su configuración, etc. Ahora bien, si hago abstracción de sus diferencias y reflexiono sobre lo que ellos tienen

126 HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische Interpretation...», 248.

127 «En cambio, en Kant la imaginación, en el nivel de la receptividad intuitiva, asegura su conexión bajo la forma de la sinopsis». FOUCAULT, Michel. *LQA*, 60 (trad. cast., 75). “Sinopsis” hace referencia aquí a lo captado de la intuición pura como totalidad unida cuyas “partes” son siempre limitaciones de sí misma. Se trata de una unidad previamente captada con la mirada en relación al conjunto de su multiplicidad: la totalidad de lo intuido en la intuición pura, que no tiene la unidad de la universalidad de un concepto, por lo que no puede surgir del entendimiento. Heidegger indicará que es una unidad previamente captada por la imaginación: «El “sin” de la totalidad del espacio y del tiempo pertenece a una facultad de la intuición formadora. La sinopsis pura, si constituye la esencia de la intuición pura, sólo será posible dentro de la imaginación trascendental; y esto tanto más, por cuanto esta última es, en general, el origen de todo lo “sintético”» HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem...», 142 (trad. cast. 125).

128 KANT, Immanuel. *KrV*, B-103.

129 KANT, Immanuel. *KrV*, A-77.

130 HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische Interpretation...», 274.

en común obtengo el concepto de árbol. Pero para que pueda tener lugar el acto de formación del concepto, es preciso que *veamos ya* un pino, un sauce o un tilo, una suerte de donación primera de la que la síntesis es constitutiva. En el nivel de la intuición empírica hay, pues, ya presupuesta una síntesis que no podría considerarse un producto del “entendimiento”, en sentido lógico-formal, pero tampoco trascendental. Por otra parte, por obra de esta síntesis la multiplicidad mentada me es dada como *simultaneidad*, como «dimensión en el seno de la cual podría después moverme de aquí a allá comparando»¹³¹; ella, pues, «se ofrece al interior de un *orbe* que puedo dominar con la mirada».

Ahora bien, esta síntesis ya no será empírica, sino «*pura* si lo diverso no está dado empíricamente, sino *a priori*»¹³². Pero la intuición pura de lo diverso, en su forma más general, es el *tiempo*. De acuerdo con ello, el tiempo podrá ser considerado un *efecto de la imaginación* y el producto de una síntesis que, tematizada en la reflexión analítica, dará lugar al concepto puro del “entendimiento” como regla de construcción de la objetividad en general en la pluralidad pura del “espacio” y del “tiempo”. Ahora bien, lo que constituye aquí el contenido y la significación del concepto puro del entendimiento no es el entendimiento mismo, ni su referencia a la pasividad de la intuición, sino la *síntesis pura*, es decir, la determinación trascendental del tiempo como originario horizonte temporal de la objetividad que funda la significación de las categorías.

De acuerdo con todo ello, en la intuición temporal pura se habrá de encontrar ya una *aprehensión pura*; mas, en este marco de análisis, no cabe aprehensión sin *reproducción*, ni esta, a su vez, sin *reconocimiento*. Con ello se trata de retomar lo que Kant presenta como las *tres síntesis*, cada una de ellas volcada a una de las dimensiones del tiempo (aprehensión-presente, reproducción-pasado, reconocimiento en el concepto-futuro), si bien en la forma de su unidad originaria. Así, la intuición del tiempo como diversidad no podría serlo de puros “ahoras” desprovistos de toda relación entre ellos, sino intuición de un horizonte que resulta de una espontaneidad no asignable al entendimiento, por obra de la cual toda intuición del “ahora” habrá de implicar un cierto (pre-)comprender por el que todo ahora se habrá de relacionar *a priori* con un “todavía no” (ahora) y con un “ya no” (ahora). Ahora bien, esta aprehensión en el ahora, que implica la retención (reproducción) y la anticipación (reconocimiento) es un *producto de una imaginación* no sólo pura, sino originaria, que implica, en atención a lo que es, el primado del esquema, tanto en relación a lo lógico como a lo sensible.

Foucault podrá señalar así que la imaginación, en Kant, se halla internamente unida al tiempo, no tanto por su contenido cuanto por su sentido.¹³³ Ahora bien, en este contexto, y tras lo analizado, “tiempo” no podría significar aquí “intuición pura”, sino justamente lo que Heidegger saca a luz en su lectura de Kant como

131 HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische Interpretation...», 275.

132 KANT, Immanuel. *KV*, B-103.

133 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 60 (trad. cast. 75).

“temporalidad originaria”, como horizonte ontológico-temporal de libre juego entre las dimensiones o éxtasis del tiempo. En este sentido y en atención a su diversidad de aspectos, la imaginación kantiana, acaso yendo más allá del propio Kant, se presenta en el apunte foucaultiano como el *tiempo originario mismo*. Nuevamente, por tanto, será Heidegger el que permite descifrar los apuntes foucaultinos sobre Kant en *LQA*. Así, en el marco de su interpretación señalará que «la síntesis imaginativa de la imaginación trascendental se halla (...) en sí relacionada con el tiempo»¹³⁴; e igualmente observará que «debemos ir más allá de las palabras del propio Kant y añadir: la *imaginación* misma sólo es posible relacionada con el tiempo o, más claramente aún: la imaginación es *ella misma el tiempo* -en el sentido de este tiempo originario que nosotros llamamos *temporalidad*».

Para finalizar este trabajo, quisiéramos indicar que esta revisión de la imaginación llegará a deslizarse hacia los temas de una antropología fundamental, desde el momento en que, a partir de los olvidos del sentido –práctico- y del rendimiento de la intervención crítica kantiana (en orden por ejemplo al cuestionamiento radical de la comprensión tradicional del ser del sujeto como sujeto de conocimiento), la temporalidad originaria (que es el nombre que recibe la imaginación cuando se desactiva el lenguaje de la facultades humanas del conocimiento) será interpretada como la forma originaria para una instalación del sujeto en el tiempo (la forma de la subjetividad del sujeto), instalación que reenvía, como a su condición de posibilidad, a funciones de retención y protensión que no podrían tener su sede sino en ese mismo sujeto. Este deslizamiento, que es también el acabamiento de la *Crítica*, se realiza desde el momento en que se introduce aquí una cierta circularidad y paradoja en la consideración de la subjetividad como instancia a la par constituyente y constituida. De ahí que Foucault, al mostrar el contraste entre el modo en que se establece la relación de la imaginación con el tiempo en el pensamiento clásico y en Kant, y tras señalar que la «imaginación está ligada en Kant al tiempo» y que en el pensamiento clásico –la imaginación– «le pertenece –al tiempo– en su contenido pero escapa a él por su sentido», llame la atención sobre una «versión antropológica»¹³⁵ de ese vínculo originario establecido por Kant, según la cual «el hombre, como sujeto de conocimiento va a aparecer en una solidaridad con el mundo en la forma de la finitud». Nos hallamos aquí ante el desplazamiento de la estructura de trascendencia en que consiste el *ser en el mundo* hacia su captura antropológica en la forma de un *mundo humano*. Este desplazamiento tiene lugar desde el momento en que, *en esta versión antropológica del tema de la finitud*, la imaginación, como originaria *facultas signatrix* que posibilita la significación, «no habla al hombre más que de él mismo»¹³⁶.

134 HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische Interpretation...», 341-342.

135 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 61 (trad. cast., 75).

136 FOUCAULT, Michel. *LQA*, 61 (trad. cast., 76).

Referencias bibliográficas

- DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, PUF, Paris, 2000.
- DESCARTES, René. *Reglas para la dirección del espíritu*. Trad. Juan Manuel Navarro Cordón. Alianza, Madrid, 1989.
- DÍAZ MARSÁ, Marco. «Negatividad real e historia antropológica. Sobre el acercamiento foucaultiano a la noción kantiana de “magnitud negativa” en el curso *La cuestión antropológica*». En CASTRO, Rodrigo; COLOMBO, Agustín (coords.). *Devenir Foucault. Cursos y trabajos 1953-1969*. Akal, Madrid, 2024, 69-95.
- DÍAZ MARSÁ, Marco. «De la transgresión de la experiencia o del sentido del carácter positivo de la cuestión crítica en Kant. Una discusión con Michel Foucault en torno al problema de la metafísica en su lectura de Kant» En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº 11, 2021, 31-59.
- FOUCAULT, Michel. *La question anthropologique. Cours 1954-1955*. Ehes/ Gallimard/Seuil, 2022 (trad. cast. CASTRO, Edgardo; MOREY, Miguel (eds.) *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre. Curso 1954-1955*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI España ed., Madrid, 2024).
- FOUCAULT, Michel. «Philosophie et psychologie» en *Dits et écrits* (I), Gallimard, Paris, 1994 (trad. cast. «Filosofía y Psicología» en *Michel Foucault ¿qué es usted profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Trad. Horacio Pons, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, 40).
- FOUCAULT, Michel. *Introduction à l'Anthropologie*, Vrin, Paris, 2008 (trad. cast. *Michel Foucault. Una lectura de Kant*. Trad. Ariel Dillon. Siglo XXI España, Madrid, 2010).
- FOUCAULT, Michel. «Préface à l' transgression». En *Dits et écrits* (I), Gallimard, Paris, 1994, 233-250 (trad. cast. «Prefacio a la transgresión». En GABILONDO, Ángel (ed.). *Michel Foucault. De lenguaje y literatura*. Trad. Isidro Herrera. Paidós, Barcelona, 1996, 123-142).
- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1969 (trad. cast. *La arqueología del saber*. Trad. Aurelio Garzón. Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, 2004).
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Tel/Gallimard, Paris, 1999 (trad. cast. *Las palabras y las cosas*. Trad. Elsa Frost. Siglo XXI México, Mexico D.F., 1995).

- FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*. Gallimard/Seuil, Paris, 2008 (trad. cast. *El gobierno de sí y de los otros*. Trad. Horacio Pons. Akal, Madrid, 2011).
- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Trad. Enrique Lynch. Gedisa, Barcelona, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. «Kant und das Problem der Metaphysik». En *Gesamtausgabe* (Band 3). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2010 (trad. cast. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. FCE, México D.F., 1986).
- HEIDEGGER, Martin. «Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft». En *Gesamtausgabe* (Band 25). Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Trad. E. García; Z. Szankay. Editorial Alfa Argentina, Buenos Aires, 1975.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Trad. Julia V. Iribarne. Prometeo libros, Buenos Aires, 2008.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón pura*. Edición bilingüe alemán-español. Trad. Mario Caimi. FCE, México D.F., 2008.
- KANT, Immanuel. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. Trad. Félix Duque, epublibre titivillus, 2018.
- KANT, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edición Bilingüe). Trad. Mario Caimi. Istmo, Madrid, 1999.
- LÓPEZ, Cristina. «Un filósofo en sus vísperas: Foucault y la cuestión antropológica». En CASTRO, Rodrigo; COLOMBO, Agustín (coords.). *Devenir Foucault. Cursos y trabajos 1953-1969*. Akal, Madrid, 2024, 97-116.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1992.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe. «Kant». En *Historia de la Filosofía* (vol. II) (primera edición), Istmo, Madrid, 1973.
- NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. «Sentido del saber sintético a priori». (Extracto de tesis doctoral) En *El fenomenismo kantiano. Un estudio sobre la posibilidad de la metafísica*, Madrid, 1970.
- NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel. *Caminos de pensamiento*, Guillermo

Escolar, Madrid, 2020.

ORTEGA Y GASSET, José. «La filosofía de la historia de Hegel y la historiología». En HEGEL, G. F.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza, Madrid, 1989.

VUILLEMIN, Jules. *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, PUF, Paris 1954.

Más allá del pensamiento antropológico: el giro ontológico-trágico del joven Foucault

Beyond anthropological thought: the ontological-tragic turn of the young Foucault

Ester Jordana Lluch

Universidad de Zaragoza, España

Orcid: 0000-0003-1185-8064

ejordana@unizar.es

Resumen: En el curso de *La cuestión antropológica*, Foucault traza el «nacimiento» y la «muerte» del pensamiento antropológico. A través de un análisis del texto damos cuenta de cómo Foucault analiza la fundamentación de la antropología a través de Hegel, Feuerbach y Dilthey y la réplica a cada uno de esos fundamentos en el seno de la filosofía nietzscheana. Asimismo, examinamos cómo esas mismas problemáticas pueden seguirse en los distintos trabajos que Foucault dedica a la psicología en la misma época a partir de Binswanger, Darwin y Freud. Por último, damos cuenta de cómo Foucault explora una vía de salida al pensamiento antropológico de la mano de la filosofía trágica nietzscheana, en lo que podemos calificar como el «giro ontológico» del joven Foucault.

Palabras clave: antropología filosófica; ciencias humanas; ontología; pensamiento trágico.

Abstract: In the course *The Anthropological Question*, Foucault traces the “birth” and “death” of anthropological thought. Through an analysis of the text, we explain how Foucault examines the foundations of anthropology through Hegel, Feuerbach, and Dilthey, and the response to each of those foundations within Nietzschean philosophy. Likewise, we examine how those same issues can be traced in the various works that Foucault devotes to psychology during the same period, beginning with Binswanger, Darwin and Freud. Finally, we analyze how Foucault explores a way out of anthropological thought through Nietzschean tragic philosophy, in what we might call the young Foucault’s “ontological turn.”

Keywords: Philosophical anthropology; Human sciences; Ontology; tragic thought.

Fecha de recepción: 15/09/2025. Fecha de aceptación: 04/12/2025.

Este trabajo forma parte de los proyectos de investigación «Por una historia conceptual de la contemporaneidad. La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault» (PID2020-113413RB-C31) y «Pensamiento Contemporáneo Posfundacional-II: Análisis teórico-crítico de la ontología de la institución y sus fundamentos contingentes» (PID2023-146898NB-I00), financiados por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades.

Ester Jordana es profesora de la Universidad de Zaragoza. Ha sido docente en la Universidad de Barcelona, en la escuela Massana de Arte y Diseño de Barcelona y profesora colaboradora en la Universitat Oberta de Catalunya. Es licenciada en Psicología y licenciada y doctora en Filosofía, con una tesis sobre Michel Foucault. Ha publicado el libro *Michel Foucault: biopolítica y gubernamentalidad* (Barcelona: Gedisa, 2021) en el marco de la colección «Pensamiento político postfundacional».

La autora desea expresar su agradecimiento a los/as revisores/as anónimos/as, cuyos comentarios y sugerencias han contribuido a mejorar el artículo.

Harás del alma que no existe un hombre mejor que ella.
René Char

*Quitaria a las cosas la ilusión que producen para preservarse de
nosotros y les dejaría la parte que nos conceden.*
René Char

1. Introducción

Cabe enmarcar el trabajo del joven Foucault que nos proponemos analizar en el hiato que media entre esos dos versos de René Char. El primero de ellos aparece en las notas que Jaques Lagrange tomó como asistente del curso *La cuestión antropológica* impartido por Foucault en 1954. El segundo aparece en la primera introducción a *Historia de la locura* que Foucault eliminaría posteriormente. Esos versos condensan, como veremos, los análisis de Foucault en los años cincuenta, los cuales partían de una doble perspectiva: la Filosófica, centrada en el pensamiento antropológico, y la Psicológica, dedicada a la locura y la enfermedad mental.

En el curso de *La cuestión antropológica* Foucault explora el surgimiento y la crisis del pensamiento antropológico a partir del arco trazado entre Kant y Nietzsche. Si la pregunta kantiana «¿Qué es el hombre?», impulsa lo que Foucault denomina como «la antropología como realización de la crítica», la filosofía nietzscheana marcaría el «fin de la antropología»¹. Como subrayan tanto Arianne Sforzini como Miguel Morey en sus respectivos comentarios al texto incluidos en la edición española, el curso de *La cuestión antropológica* despliega esa tesis en tres momentos: la primera parte del curso muestra cómo en la filosofía clásica del siglo XVII, situada en el marco de un pensamiento sobre la naturaleza y la infinitud, no hay una demarcación propia del saber para pensar lo humano; en la segunda parte, examina el surgimiento del pensamiento antropológico como un legado del pensamiento postkantiano, en tanto que de lo que se trata es de conciliar la crítica (como interrogación por las condiciones de posibilidad del ser humano para conocer la verdad), con la antropología (que examina ese ser humano). La antropología será desplegada, en esa segunda parte del curso, a partir de la exposición de Hegel, Feuerbach y Dilthey; la tercera parte, la dedica a dar cuenta de cómo el pensamiento de Nietzsche desarticula ese pensamiento antropológico.

Pese a ser nombrado de formas distintas, ese arco epistemológico será retomado sistemáticamente en sus obras posteriores: así, en *Historia de la locura* adoptará la nomenclatura de «el círculo antropológico» y en *Las palabras y las cosas* se abordará como «el hombre y sus dobles». En todos esos trabajos se trata de mostrar cómo la figura del ser humano es un «invento reciente» en nuestro sistema de pensamiento,

¹ FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2024.

e interrogar sus condiciones de emergencia y sus límites. En esos trabajos, el espacio epistemológico al que apunta es, para Foucault, coextensivo al nacimiento de las ciencias humanas. En *Historia de la locura*, el «círculo antropológico» remite al momento en que, con el surgimiento de la psiquiatría, la locura se convierte en enfermedad mental. En *Las palabras y las cosas*, el capítulo de «el hombre y sus dobles» caracteriza el espacio epistemológico común a la filosofía y las ciencias humanas.

Si bien el curso de *La cuestión antropológica* centra en la dimensión filosófica, nuestro objetivo es leerlo a partir de las problemáticas cruzadas, entre Filosofía y Psicología, que caracterizan la primera etapa de Foucault. En efecto, Foucault se graduó en Filosofía en 1948 y un año después lo hizo en Psicología. De hecho, su trayectoria académica y laboral inicial está más vinculada a la segunda que a la primera, hasta el punto de que su primer trabajo como profesor de filosofía será el que desempeñe en Túnez en los años sesenta. Hasta entonces, su labor docente se había desarrollado en el campo de la psicología. Por tanto, biográficamente podemos situar la constante problemática del «doble» entre la antropología filosófica y las ciencias humanas en esa doble formación de Foucault.

Desde esta perspectiva, las publicaciones de los cursos dictados como profesor de psicología en Lille, junto a sus primeras publicaciones, permiten dibujar el conjunto de problemáticas que le llevarán no solo a *Historia de la locura*, sino a *Las palabras y las cosas*. Recientemente se ha publicado el texto de *Ludwig Binswagner y el análisis existencial*, elaborado en torno a 1950, así como el curso *Phenomenologie et psychologie* impartido en 1953-1954, que precede al curso de *La cuestión antropológica*, impartido en 1954-1955. Asimismo, en 1954, Foucault publicó *Enfermedad mental y personalidad* (su primer libro) — que será reeditado en 1962 con modificaciones bajo el título de *Enfermedad mental y psicología* — y la introducción a la traducción de *Traum und existenz* de Ludwig Binswagner (donde más allá de una exposición elogiosa del pensamiento del autor, Foucault despliega su propia concepción del análisis existencial).

Tal como señalan Edgardo Castro y Senda Sferco en la introducción a *Ludwig Binswagner y el análisis existencial*, Foucault trata de buscar, en esos años, a través de las lecturas de Husserl, Heidegger y Freud, «claves ontológicas e históricas para pensar juntas psicología y filosofía»². En el seno de ese propósito se dibujan dos líneas de problematización que desplegaremos en este trabajo. Si bien el curso de *La cuestión antropológica* se ciñe a un recorrido estrictamente filosófico, nuestro objetivo será mostrar cómo, si lo ponemos en relación con el trabajo simultáneo y en paralelo que Foucault realiza en esa misma época en torno a la Psicología, se dibuja un espacio de problematización común a la filosofía y las ciencias humanas que, más adelante, caracterizará con la noción de «episteme» y que finaliza con el diagnóstico de la «muerte del hombre».

2 CASTRO, Edgardo y SFERCO, Senda «Introducción». En FOUCAULT, Michel. *Ludwig Binswagner y el análisis existencial*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2022, 25.

Para ello, mostraremos, en primer lugar, cómo el curso está arquitectónicamente diseñado como un juego de espejos: los fundamentos del pensamiento antropológico que expone a través de las figuras de Hegel, Feuerbach y Dilthey se corresponden con los gestos nietzscheanos de impugnación al mismo, desplegados en la tercera parte del curso. Por otro lado, añadiremos a ese juego de espejos una nueva dimensión, dando cuenta de cómo esos ejes encuentran también los textos que Foucault dedica a la psicología en esos mismos años a través de las figuras de Binswanger, Darwin y Freud.

Siguiendo el orden de exposición que Foucault despliega en el curso, Nietzsche efectúa una triple salida del pensamiento antropológico: en primer lugar, a través de la evolución; en segundo lugar, a través de la psicología; y en tercer lugar, a través de la figura de Dioniso. Nuestra hipótesis es que cada uno de esos ejes que marcan la problematización del espacio antropológico, se corresponden, el campo de las ciencias humanas, con cada uno de los capítulos de la primera parte de *Enfermedad mental y personalidad*: «La enfermedad y la evolución»; «La enfermedad y la historia individual» y «La enfermedad y la existencia»³. Por tanto, permiten dar cuenta de cómo el joven Foucault examina el nacimiento del pensamiento antropológico en correspondencia con el nacimiento de las ciencias humanas.

En segundo lugar, nuestro recorrido examinará cómo, de un modo más profundo, Foucault ensaya un marco de pensamiento propio que busca distanciarse de una «filosofía del sujeto» tanto de corte dialéctico como fenomenológico. El marco intelectual de la crítica al pensamiento antropológico está marcada, para autores como Louis Althusser, Gilles Deleuze o Michel Foucault, por el legado de Jean Hyppolite en su voluntad de apartarse de la lectura kojéviana de Hegel, efectuada en clave antropológica. Ese gesto apuntará, como tarea para la filosofía contemporánea, la vía de una salida del pensamiento antropológico a través de una ontología. Así lo exponía, por ejemplo, Gilles Deleuze, en un texto dedicado a su maestro:

Que la filosofía es una ontología significa, en primer lugar, que no es una antropología. La antropología quiere ser un discurso sobre el hombre. En cuanto tal, presupone el discurso empírico del hombre, en el cual quien habla se encuentra separado de aquello de lo que habla. [...] La subjetividad se comprenderá, en tal caso, como un hecho, y la antropología se constituirá como la ciencia de ese hecho. [...] Mientras la determinación siga siendo subjetiva, no podemos salir de la antropología. ¿Es preciso salir de ella? Y, por otra parte, ¿cómo lograrlo? Las dos preguntas son la misma: el medio de salida es también la necesidad de esa salida.⁴

Nuestro trabajo examina cómo, siguiendo ese camino marcado por Hyppolite, Foucault acomete esa tarea de salir del pensamiento antropológico a partir de

³ FOUCAULT, Michel. *Enfermedad mental y personalidad*. Paidós, Barcelona, 1984.

⁴ DELEUZE, Gilles. «Jean Hyppolite, Lógica y existencia». En *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos, Valencia, 2005, 21.

una lectura ontológica del Nietzsche de *El nacimiento de la tragedia*. Desde esa perspectiva, Foucault ensaya lo que podemos calificar como la búsqueda de un pensamiento post-antropológico que cobrará impulso a partir del encuentro con el pensamiento de Heidegger y Nietzsche en los años cincuenta. Recordemos cómo evocaba de forma retrospectiva esos primeros años en una entrevista efectuada en 1982:

Ciertamente, Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial. Comencé por leer a Hegel, luego a Marx, y me puse a leer a Heidegger en 1951 o 1952; y, en 1953 o 1952, leí Nietzsche. Tengo todavía aquí las notas que tomé sobre Heidegger en el momento en que lo leía (¡tengo toneladas!), y son más importantes que las que había tomado sobre Hegel y Marx. Todo mi devenir filosófico ha sido determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien ganó. Yo no conozco suficientemente Heidegger, no conozco prácticamente *Ser y tiempo* ni las cosas editadas recientemente. Mi conocimiento de Nietzsche es mucho mejor que el que tengo de Heidegger. Sin embargo, éstas son las dos experiencias fundamentales que he tenido. Probablemente, si no hubiese leído a Heidegger, no habría leído a Nietzsche. Yo había intentado leer a Nietzsche en los años cincuenta, ¡pero Nietzsche solo no me decía nada! ¡Mientras que Nietzsche y Heidegger fue la conmoción filosófica!⁵

El curso de *La cuestión antropológica* permite situar más claramente en qué sentido Foucault afirmaba que había sido la lectura conjunta de Heidegger y Nietzsche lo que le había producido en esos años un choque filosófico. En ese sentido, como constatan las referencias a Heidegger del curso *Phenomenologie et psychologie* impartido en 1953-1954, el libro que marca la lectura de Foucault es, sobre todo, *Kant y el problema de la metafísica* en tanto que de él parte toda la problematización antropológica desplegada por Foucault, que puede seguirse hasta el célebre último capítulo de *Las palabras y las cosas*. Como ya habían subrayado Jorge Dávila y Frédéric Gros y también han sostenido otros pensadores (Daniel Defert, François Ewald o Edgardo Castro) es la lectura de Heidegger sobre Kant la que influye profundamente a Foucault, y desde la cual situará la problemática antropológica. Como apunta Stuart Elden⁶, Foucault lee a Nietzsche y a Kant desde Heidegger desde 1953, año en que el libro de Heidegger sobre Kant se había traducido al francés acompañada de una Introducción de Alphonse de Waelhens et Walter Biemel.

Por un lado, ese texto sitúa la problemática de la imaginación trascendental en Kant y cómo, a decir de Heidegger, Kant retrocede, entre la primera y la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, al remitir la imaginación al entendimiento. El «abismo» que hace retroceder a Kant es que la imaginación trascendental pueda

5 FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*. Daniel Defert y François Ewald, eds. con la col. de Jacques Lagrange. Gallimard, París, 2001, 1522 (la traducción es nuestra).

6 Como apunta Stuart Elden, Foucault lee a Nietzsche y a Kant desde Heidegger desde 1953
ELDEN, Stuart. *The Early Foucault*. Polity Press, Cambridge, 2021, 123.

constituir una amenaza a la razón como fundamento último del conocimiento. Sin embargo, Heidegger tampoco explorará esa consecuencia en términos de una imaginación trascendental, desplazándola a la cuestión de la relación entre *Ser y Tiempo*, desde donde la pregunta por el ser-ahí se deslinda de toda antropología:

Si esta fundamentación se apoya en la pregunta acerca de lo que es el hombre, se ha denominado, en parte, esta última cuestión, es decir, la pregunta que interroga por el hombre ha ganado en determinación. Si el hombre solo es hombre a raíz del ser-ahí en él la pregunta por lo que es más primordial que el hombre no puede ser en principio una pregunta antropológica. Toda antropología, aún la filosófica, supone ya al hombre.⁷

Foucault retoma a su modo todas estas cuestiones en *Traum und Existenz*, tanto en términos de una problematización sobre la imaginación y el sueño, como en términos de explorar una salida de la antropología a través de la ontología:

En la antropología contemporánea, nos ha parecido que el itinerario de Binswanger seguía la vía real. Toma al bies el problema de la ontología y la antropología, y va derecho a la existencia concreta, a su desarrollo y a sus contenidos históricos. Por ello, y por un análisis de las estructuras de la existencia —de esta existencia concreta, que tiene tal nombre y que ha atravesado tal historia—, cumple sin cesar un camino de ida y vuelta, de las formas antropológicas a las condiciones ontológicas de la existencia.⁸

La lectura articulada de Heidegger con Nietzsche a la que se refiere Foucault no implica, por tanto, ni asumir la lectura de Heidegger sobre Nietzsche, ni seguir a Heidegger en su proyecto de *Ser y Tiempo*. La cuestión que veíamos enunciada en Deleuze de cómo «salir de la antropología», heredada de Hyppolite, hallará su respuesta en un «giro ontológico» que el joven Foucault emprende a través de la ontología trágica nietzscheana. Ese giro ontológico a través de Nietzsche caracteriza, a nuestro juicio, lo que puede considerarse como una primera elaboración de la «ontología histórica» que, desde una perspectiva distinta, retomará en los años ochenta. En efecto, si aquí se trata de elaborar una filosofía postantropológica a partir de una ontología que permita interrogar la historia del pensamiento occidental a partir de experiencias-límite; en los años ochenta se tratará de formular una ontología histórica que permita pensar el presente en su «diferencia». En ambas, Kant es una figura central: en la primera, Kant se sitúa como la figura filosófica del límite; en la segunda, Kant se sitúa como el punto de inicio de una crítica del presente.⁹ Ambos períodos comparten la voluntad de articular Ontología y Crítica en el marco de la historia del pensamiento y la concepción de la filosofía como una experiencia-límite.

7 HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. FCE, México D.F. 2012, 162.

8 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III. Estética, ética y hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1999, 67.

9 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III*, 335.

Por tanto, si bien resulta un lugar común subrayar la importancia de Nietzsche en el pensamiento de Foucault, la cuestión aquí es acotar qué Nietzsche lee el joven Foucault y desde qué marco de problemáticas filosóficas se acerca a él. Se trata un Nietzsche distinto de los usos de los años setenta que aparece en cursos como el curso impartido en Vincennes en el curso 1969-70, (recientemente publicado); el curso de *La voluntad de saber*, de 1970-1; el texto de «Nietzsche, la genealogía y la historia» de 1971; o las lecciones sobre *La verdad y las formas jurídicas*, impartidas en 1973. Frente a la inmensa atención que se ha prestado a la importancia de Nietzsche en los trabajos de corte genealógico de los años setenta, se trata de dilucidar la génesis de las herramientas nietzscheanas que operan en el marco de sus trabajos arqueológicos de los cincuenta y sesenta. El Nietzsche genealogista de los años setenta es distinto del Nietzsche trágico del que Foucault se sirve para explorar la historia del pensamiento desde la perspectiva de sus experiencias-límite.

Desde esa perspectiva, las únicas evidencias sobre cuándo había leído Foucault a Nietzsche y cuál era el alcance de sus lecturas eran biográficas o autobiográficas. David Macey reseñaba cómo Maurice Pinguet le recordaba leyendo las *Consideraciones Intempestivas* en 1953¹⁰. Más recientemente, Stuart Elden ha aportado nuevos datos relevantes que permiten fijar mejor la influencia de la lectura de Karl Jaspers o Jean Wahl como fuentes indirectas de la lectura de Nietzsche a principios de los años cincuenta¹¹. En lo que se refiere a la cuestión aún más concreta de la lectura de *El nacimiento de la tragedia* y la aparición de la dimensión trágica en general, esas evidencias eran, hasta ahora,¹² por un lado, el primer prólogo a *Historia de la locura*, donde Foucault explicitaba esa filiación:

Preguntar a una cultura por sus experiencias límites es interrogarla, en los confines de la historia, acerca de un desgarrar que es como el nacimiento mismo de su historia. Entonces se encuentran confrontadas, en una tensión a punto siempre de romperse, la continuidad temporal de un análisis dialéctico y la aparición, en las puertas del tiempo, de una estructura trágica. En el centro de estas experiencias-límite del mundo occidental se manifiesta, por supuesto, la de lo trágico mismo —Nietzsche ya había mostrado que la estructura trágica a partir de la cual surge la historia del mundo occidental no es otra cosa sino el rechazo, el olvido y la caída silenciosa de la tragedia— alrededor de esta, que es central, ya que une lo trágico con la dialéctica de la historia en el rechazo mismo de la tragedia por la historia, gravitan bastantes otras experiencias. Cada una de ellas, en las fronteras de nuestra cultura, traza un límite que significa, a la vez, una partición originaria.¹³

10 MACEY, David. *Las vidas de Michel Foucault*. Cátedra, Madrid, 1993, 75.

11 ELDEN, Stuart. *The Early Foucault*. Polity Press, Cambridge, 2021, 109-125.

12 En nuestro trabajo de tesis doctoral examinábamos el campo intelectual en que se gesta la crítica del pensamiento antropológico en los años de formación de Foucault. Si bien analizábamos ya entonces la importancia de la lectura del Nietzsche trágico en la primera etapa del pensamiento foucaultiano, apenas se disponían de evidencias directas de esa lectura. Véase: JORDANA, Ester. *Être autrement: el ser como transformación en Michel Foucault*. [Tesis doctoral]. Universidad de Barcelona, 2017.

13 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III*, 124.

Y por otro, una anotación de Foucault que, según la «Cronología» que Daniel Defert incluyó en la compilación de *Dits et Écrits*, estaba en el reverso del documento mecanografiado de *Enfermedad mental y personalidad*: «Hay tres experiencias afines: el sueño, la embriaguez y la sinrazón», añadiendo: «Todas las propiedades apolíneas definidas en *El origen de la tragedia* forman el espacio libre y luminoso de la existencia filosófica»¹⁴. Elden completa esas referencias con un manuscrito disponible en los Archivos de la Biblioteca Nacional de Francia (aparentemente de un posible libro), donde uno de los capítulos se titula «Espacio trágico».¹⁵ Asimismo, remite a otras notas sobre historia, comedia y tragedia (fechadas en 1947) en las que se menciona a Heidegger y Nietzsche.

La publicación del curso de *La cuestión antropológica* completa esas evidencias, en tanto que despliega una amplia lectura sobre la figura de Dioniso. Si bien aparentemente el curso prosigue con el añadido de las interpretaciones de Jaspers y Heidegger de Nietzsche, a nuestro juicio, ese pasaje sobre Dioniso constituye la primera muestra de la lectura propiamente foucaultiana de Nietzsche¹⁶. Por tanto, nuestro objetivo será mostrar cómo esa primera versión de una «ontología histórica» se elabora, en el marco de los trabajos arqueológicos de Foucault — *Historia de la locura, El nacimiento de la clínica y Las palabras y las cosas* —, desde la perspectiva de una «ontología trágica». Tanto es así que, cuando Jean Hyppolite dijo de *Las palabras y las cosas* que éste era un libro trágico, Foucault le diría Daniel Defert: «Él es el único que lo ha visto»¹⁷.

2. La evolución. Feuerbach, Darwin y la cuestión de la naturaleza humana

Una de las cuestiones en torno a las que gira el establecimiento del pensamiento antropológico del siglo XIX es determinar el estatuto de lo humano en relación con la naturaleza. En ese sentido, podemos situar a Feuerbach y Darwin como dos figuras contrapuestas. En la búsqueda de la esencia de lo humano, si bien Feuerbach apela al abandono de la abstracción hegeliana para pensar al ser humano desde la inmanencia, el autor trazará un corte claro entre lo humano y lo animal, entre la sensibilidad humana y la reducción de lo humano a una naturaleza humana. Como recoge Foucault en el curso de *La cuestión antropológica*,

Por lo tanto, no es posible comprender al hombre a partir de la naturaleza: «El hombre es un ser diferente del sol, de la luna, de las

14 DEFERT, Daniel. «Chronologie». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*. Daniel Defert y François Ewald, eds. con la col. de Jacques Lagrange. Gallimard, París, 2001, 23 (la traducción es nuestra).

15 ELDEN, Stuart. *The Early Foucault*, 116.

16 El presente trabajo se limita a examinar cómo Foucault lee a Nietzsche en el curso de *La cuestión antropológica*, en particular, a la importancia que otorga a la figura de Dioniso, de modo que nuestras referencias al autor se circunscriben a las citas que evoca Foucault en su curso.

17 DEFERT, Daniel. «Chronologie» En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*, 23 (la traducción es nuestra).

estrellas, de las piedras, diferente en general de todo Wesen [ser] al que se aplique en general el término de naturaleza».¹⁸

Si por el lado de la antropología filosófica encontramos, por tanto, la afirmación de que la pregunta por el ser humano no es reducible a su naturaleza, la antropología naturalista del siglo XIX marcará la dirección opuesta. En esa dimensión Foucault sitúa como referente a Paul Broca, fundador de la Sociedad Antropológica de París en 1859, el mismo año que Darwin publica *El origen de las especies*. Por tanto, como vemos, la cuestión del naturalismo ocupa, a través de Darwin, la figura del «doble» de la antropología de Feuerbach. Si en *La esencia del cristianismo*, éste postulaba una ruptura entre lo animal y lo humano en tanto que el hombre posee una religión, Darwin puede situarse como el reverso de Feuerbach en tanto que impugna la ruptura entre lo animal y lo humano, estableciendo una continuidad:

[...] la naturaleza, que había servido de marco implícito a la antropología, arrastra bruscamente al hombre hacia formas de existencia donde el dominio de esa antropología se borra. Arrastrado fuera de sí, el hombre escapa a la antropología. Es el evolucionismo.¹⁹

La teoría de la evolución se convertirá entonces, más allá de la antropología de Broca, en un marco de referencia para los postulados naturalistas en ciencias humanas. En el libro *Enfermedad mental y personalidad*, Foucault aborda la cuestión del naturalismo y la evolución en el capítulo «Enfermedad mental y evolución» donde, si bien se parte de la problemática en torno a la evolución en seguida se convierte en una discusión entre una aproximación naturalista y la aproximación histórica del ser humano:

El devenir psicológico es evolución e historia a la vez. El tiempo del psiquismo debe analizarse según lo anterior y lo actual (es decir, atendiendo a la evolución) pero también, a la vez, según el pasado y el presente (es decir, en una perspectiva histórica). Cuando a finales del siglo XIX, después de los hallazgos de Darwin y Spencer, el mundo se maravilló al descubrir la verdad del hombre en su devenir de ser vivo, se impuso la idea de que era posible escribir la historia desde el punto de vista de la evolución y hasta confundir una y otra a favor de la segunda.²⁰

En el texto *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*, los editores recogen la siguiente nota en donde Foucault efectúa una crítica de la reducción naturalista propia del evolucionismo que articula con la dicotomía en torno a lo normal y lo patológico tomada de Canguilhem:

18 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 68.

19 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 129.

20 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 46.

Pero esa antropología es más que una solución de compromiso entre un viejo dualismo y las nuevas exigencias de una definición del hombre en estilo unitario. No se limita a hacer de la evolución la verdad del hombre, sino que hace de la evolución regla y norma para el hombre. El hombre en plena salud es el hombre que ha llegado al término de ese camino evolutivo que posibilita y consume su historia. En cambio, si la historia individual no cubre con un trazo continuo la serie de puntos trazada por la evolución de la filogénesis, entonces hay una transgresión de la norma y se desencadena el proceso patológico de desintegración e involución. Así, el evolucionismo restaura o, mejor, sigue protegiendo el dualismo ético por el cual el 'hombre sano' se distingue del hombre enfermo y, por así decir, se defiende de este. El enfermo marcha en un sentido distinto; si bien el camino que hace ya ha sido trazado por el devenir del hombre normal, su marcha es opuesta a la de este y su orientación es contraria; su devenir es una caída. Hay que agradecer al evolucionismo, el que haya superado la oposición de lo somático y lo mental, pero también hay que imputarle el aspecto impostado de la unidad que restaura, y el dualismo ético que preserva y consigue enmascarar bajo el tema de la unidad orgánica». En el margen: «El evolucionismo restablece la unidad del hombre como ser natural; pero reparte, a cada lado del tiempo, el devenir del hombre normal y el del hombre enfermo».²¹

Una vez situado ese desdoblamiento entre Feuerbach y Darwin en torno a la naturaleza humana, vamos a examinar cómo, en su lectura de Nietzsche, Foucault afirma que éste traza un camino de salida.

Tras situar la biología como el punto de partida de Nietzsche, Foucault muestra cómo la elaboración nietzscheana del evolucionismo le aparta de las derivas naturalistas de las ciencias humanas, donde esa evolución sitúa al ser humano como culminación del proceso evolutivo, como epígono de la historia del mundo: «no estamos a la altura del hombre», dirá. Asimismo, subraya Foucault, Nietzsche impugna la reconversión de la lógica del progreso ilustrada en una lógica naturalista de la evolución: «Desarrollarse no significa necesariamente elevarse, realizarse»²².

El evolucionismo en Nietzsche será prueba del devenir en el cual se disuelve la esencia humana al descubrirse atado a una animalidad y de la fluidez de los caminos y senderos múltiples inexplorados, donde el ser humano se descubre no «una meta» sino «una etapa, un episodio, un puente, una gran promesa».²³ Así, la figura del superhombre se convierte en una figura de ese movimiento: «El hombre solamente puede ser superado en la medida en que es ese mismo devenir»²⁴

¿Decir que el hombre no es la verdad de la verdad, acaso no implica insinuar detrás de él una verdad que le es anterior? ¿No es simplemente tomar en serio el hecho de que es un animal? ¿No es transformar esa cuestión en problemática de la evolución?²⁵

21 FOUCAULT, Michel. *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*, 37.

22 NIETZSCHE, Friedrich, *El anticristo*, citado en FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 188.

23 NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*, citado en FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 138.

24 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 190.

25 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 188.

En la elaboración nietzscheana, el evolucionismo es lo que libera al hombre de su esencia y su verdad:

Por lo tanto, puede decirse [que el evolucionismo] es [la] vía regia para esa trayectoria filosófica, ya que, al devolver al hombre a su origen, al ligarlo a su animalidad, al devolverle la máscara del animal, lo libera de su actualidad, de su esencia y de su verdad. La animalidad no es la forma inferior de la verdad humana, es aquello que el hombre debe retomar y repetir en sí mismo para ejercer la libertad que abre la verdad al error y la mentira²⁶.

Allí donde la naturaleza se postulaba como orden estable y fuente de verdad, Nietzsche redescubre la fuerza creadora del devenir que atraviesa lo real liberado de toda teleología. La naturaleza, por tanto, no será la instancia del determinismo que fija la libertad, ni tampoco la instancia de la veridicción de lo humano, sino que abre un espacio de limitación de lo humano desde el cual resituar la verdad y la libertad.

Por tanto, dirá Foucault, de forma paradójica, para Nietzsche, la naturaleza «es el elemento de disolución de la objetividad y el determinismo» y es también el ámbito que «denuncia y desata la pertenencia del hombre a la verdad y de la verdad al hombre» desvelando que «la relación de su no relación, el vínculo de su no vínculo es la libertad»²⁷. No se trata de un «retorno» a la naturaleza concebida como forma primigenia de lo humano, sino de una «repetición» concebida como «trasfondo» (*Untergrund*) de todo fundamento:

Frente a todas las antropologías del siglo XIX que en el fundamento de la crítica nunca ponían otra cosa que una metafísica precrítica del hombre o una física naturalista del hombre, Nietzsche —mediante la profundización del sentido de la naturaleza y la superación de la naturaleza como tal— descubre todo el horizonte de una metafísica que da a la crítica un sentido absolutamente nuevo y permite hacer una crítica del hombre, de los valores y del mundo²⁸.

Por tanto, Nietzsche marca simultáneamente el camino de salida de una antropología que busca dar respuesta a una «esencia de lo humano» tanto desde una perspectiva filosófica como desde una perspectiva naturalista. Foucault argumenta que Nietzsche subvierte ese naturalismo no encerrando la figura del hombre en una verdad revelada por lo animal, sino, por el contrario, liberando a la naturaleza de su propia metafísica de la verdad.

Ese mismo gesto sitúa la imposibilidad de abordar la búsqueda de una esencia de lo humano en tanto que no hay un fundamento último que la sostenga. El ser humano es una figura abierta y en devenir, por tanto, la voluntad del pensamiento antropológico del siglo XIX de dar respuesta a cuál es la esencia de lo humano, sea desde un fundamento filosófico o naturalista, se revela como una empresa fallida. Esa ontología abierta

26 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 191.

27 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 202.

28 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 205.

comporta, asimismo, una doble impugnación a la noción de progreso y de evolución como vectores teleológicos de la historia. Ni el ser humano es la figura última de la evolución, ni la historia está marcada por el vector creciente y afirmativo del progreso.

3. La historia. Dilthey, Freud y la hermenéutica de la vida

La segunda dimensión que atraviesa el pensamiento antropológico del siglo XIX es la cuestión de la historia. Como hemos visto, ésta ya estaba implicada en la lectura de Nietzsche sobre la cuestión de la evolución, en la medida que impugna también su reconversión en la noción ilustrada de progreso. Sin embargo, la cuestión de la historia atraviesa también otra serie de problemas que se despliegan en torno al concepto de vida y, a través de ella, la búsqueda de su significado, en su doble dimensión individual y colectiva. De hecho, en el curso de *La cuestión antropológica*, Foucault contrapone esa búsqueda a la de Feuerbach:

Pero, mientras que en Feuerbach la recuperación de lo originario se aliena en un psicologismo y la purificación de la esencia cae en una ética de la alienación, en Dilthey la purificación de la esencia adopta la apariencia de una génesis psicológica, y la recuperación de lo originario, el sentido de una tarea ética en el devenir de la historia. «Nuestra época tiene hambre y sed de vida» («Plan para continuar la estructuración del mundo histórico»)²⁹.

La búsqueda de ese significado será, sin embargo, una tarea, en tanto que la relación entre la Vida y el ser humano no es una relación transparente y accesible, por el contrario, la Vida se postula como algo enigmático, oscuro e impenetrable que será necesario interpretar:

Tal como en Feuerbach, hay una alteridad esencial entre la *Leben* y el hombre. Sin embargo, esta alteridad no es simplemente exterioridad de esencia, como en Feuerbach, sino, ante todo, impenetrabilidad efectiva, oscuridad: la *Leben* se opone al hombre como algo «impenetrable», «enigmático». Frente a todo intento de reflexión, se presenta como «*unheimliche Macht*» [fuerza inquietante]; «*Fremdartigkeit* [extrañeza] de la *Leben*»³⁰.

En el ámbito de las ciencias humanas, aparece también esa problemática en torno a la historia ligada a la vida, concebidas desde la perspectiva biográfica. En el libro *Enfermedad mental y personalidad* (1984), Foucault aborda esa cuestión en el capítulo titulado «La enfermedad y la historia individual». En él despliega cómo el análisis de la enfermedad mental se concibe como un «hecho en su devenir psicológico»³¹. En ese capítulo, Foucault sitúa a Freud como la figura que

29 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 145.

30 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 146.

31 FOUCAULT, Michel. *Enfermedad mental y personalidad*, 61.

transforma la visión reduccionista de la enfermedad mental desde una perspectiva meramente biológica, llevándola hacia una interrogación histórica. Por tanto, podemos situar a Freud como la figura que encarnaría el doble de Dilthey, en tanto que ambos despliegan la cuestión de una hermenéutica del origen y el sentido de la vida, el primero en el campo de las ciencias humanas, el segundo en el campo de la antropología filosófica.

En el curso de *La cuestión antropológica*, Foucault señala que Freud parte (como Nietzsche) del espacio epistemológico abierto por el evolucionismo darwinista. Sin embargo, para Foucault, el desplazamiento que realiza Freud en la *Interpretación de los sueños* le sitúa como una figura de la hermenéutica.

En un texto sobre el psicoanálisis fechado en los años de docencia en Lille (que se corresponde, por tanto, con el período del curso de antropología) recuperado por Elisabeta Basso³², Foucault despliega desde esa perspectiva la antinomia constitutiva que atraviesa el psicoanálisis freudiano. Por un lado, el psicoanálisis estaría atravesado por el marco epistemológico evolucionista basado en etapas regresivas y evolutivas de la psique. La «perspectiva evolutiva» de la enfermedad mental se inscribe en una «patología de la libido» basada en ese análisis de sus etapas y sus fijaciones. Por otro, sin embargo, a partir del momento en que inscribe la génesis de los síntomas en la «patología del trauma» desde lo que Foucault denomina como la «perspectiva genética», el psicoanálisis se aparta del naturalismo. El análisis de los síntomas se apoya en el análisis de las reacciones del individuo, esto es, de los mecanismos de defensa desplegados ante una situación traumática. Para Foucault, la «metapsicología» de Freud tratará de conciliar esas dos dimensiones y el psicoanálisis contemporáneo se caracterizaría por oscilar desde el primer polo hacia el segundo, priorizando el análisis de los mecanismos de defensa.

Así, para Foucault, Freud ha operado una profunda mutación epistemológica en la concepción del ser humano al desplazar el dualismo entre «alma y cuerpo» hacia una nueva dimensión que, en el texto sobre *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*, caracteriza como la de «lo biológico y lo biográfico». En efecto, Freud «hereda» del campo médico de su tiempo una concepción de la histeria como una parálisis vinculada a algún trastorno neurológico. Su visita a Salpêtrière en París le revelará cómo Charcot, de manera pionera, había empezado a abordarla en términos de trauma. Freud retomará y reelaborará ese desplazamiento, poniendo en relieve «la articulación entre el conjunto de funciones vitales y la totalidad de la historia vivida»³³.

Una vez situadas las figuras de Dilthey y Freud como emblemáticas de la doble problemática que el pensamiento antropológico despliega en relación con la vida y la historia, tanto en el campo de la antropología filosófica como en el campo de

32 FOUCAULT, Michel y BASSO, Elisabetta, «Un manuscrit de Michel Foucault sur la psychanalyse», *Astérixion* [En línea], 21, 2019, disponible en: <http://journals.openedition.org/asterion/4410>.

33 FOUCAULT, Michel. *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*, 36.

las ciencias humanas, vamos a examinar cómo Foucault analiza, desde Nietzsche, un movimiento de salida.

Si la primera palanca para salir del pensamiento antropológico había sido la biología y la particular lectura que Nietzsche hacía del evolucionismo; la segunda palanca a la que alude Foucault es la *psicología*. Ahora bien, para Nietzsche, la psicología «no enseña la verdad del hombre, pero sirve como camino para liberar al hombre de su verdad»³⁴.

Foucault señala que la psicología «en su sentido filosófico» es lo contrario de la filosofía determinista donde puede situarse tanto a la psicología de corte naturalista como a la psicología positivista que, para Nietzsche, se convierte «en esclava de la objetividad, y que toma los «signos» de esa objetividad por los caracteres del en sí»³⁵. Así, para Nietzsche «la verdadera psicología será interpretación y su método será filológico»³⁶. De ahí, por tanto, la aproximación entre Nietzsche y Freud al situar a éste en el campo epistemológico de la hermenéutica. Ahora bien, ese giro, en Nietzsche, marca una dirección completamente distinta a la de Freud, en tanto que permite efectuar un movimiento crítico en su interior:

Vale decir que la psicología, en el sentido de enunciativa de los problemas fundamentales, es [antes] bien psicología de la psicología: análisis no del alma, sino del movimiento por el cual el hombre se da un alma; no de la conciencia, sino del olvido por el cual el hombre pretende reflejarse en su sola conciencia; no de la voluntad, sino de la superstición por la cual el hombre cree que su voluntad es transparente a las acciones en las cuales se diversifica³⁷.

Al situar en el centro de lo humano el olvido, el silencio, la sordera, el sueño, etc. la psicología se instituye en la instancia crítica del alma, de la conciencia, de la voluntad: la filosofía se convierte en psicología. Así, en Nietzsche, la psicología será el lugar desde el cual esos conceptos fundacionales de la antropología (el alma, la conciencia, la voluntad) encuentran un nuevo espacio de elaboración, donde el pensamiento se descubre atado a la coacción de un lenguaje que limita y ordena el mundo y el propio acto de pensar. De ahí el parentesco que ata a la filosofía y a la filología:

El pensamiento comienza en el punto en que se pronuncia la palabra; y si el pensamiento tropieza al pensar ciertas palabras, es porque estas son las palabras límites de nuestro horizonte: no verdades ni pensamientos, sino palabras que trazan la línea del horizonte de nuestro pensamiento³⁸.

Se quiebra así toda «transparencia» entre lenguaje y pensamiento que, a partir de

34 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 192.

35 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 193.

36 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 193.

37 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 193.

38 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 196.

ahora, deberá incorporar la pregunta por «quién habla». Ese vínculo se establece, para Nietzsche, a través del vínculo entre el instinto y el lenguaje, cuya negación habría sido el punto de origen de la filosofía idealista donde pensamiento y verdad se pertenecen.

El conocimiento cree definirse como acceso a la verdad; de hecho, no es más que creencia en la presencia estable y sólida de la verdad. Cada psicología del conocimiento consiste en ese deslizamiento de la apertura a la verdad a la presencia[m] de la verdad, al mismo tiempo que denuncia el vicio del conocimiento: necesidad de que la vida se mantenga, pero también detención de una vida, que se estabiliza y se detiene³⁹.

De ahí que la psicología se sitúe (junto a la biología) como el segundo elemento liberador de la antropología, en tanto que libera la copertenencia entre pensamiento y lenguaje, situando tras ellas el instinto y la vida que operan entonces como voluntad de verdad.

El itinerario a través de la psicología lleva a una metafísica de la verdad que se revela a través de la afirmación: «Perecer por el conocimiento absoluto podría formar parte del fundamento del ser»⁴⁰. Foucault despliega todo un conjunto de postulados derivados de ese «perecer por el conocimiento»: invierte la relación entre conocimiento y ser, señalando que aquello más cognoscible es lo más alejado; define el conocimiento como huida frente al ser; impugna la concepción del mundo como una totalidad óptica cerrada (ni mundo-ser; ni universo-máquina; ni naturaleza-ley); comporta la negación de pensar el ser sobre el supuesto de lo cognoscible; impugna la identidad entre pensar y ser. Se abre, por tanto, un hiato entre el mundo y el conocimiento, entre el pensamiento y el ser, donde la verdad se redescubre como «verdad de la no verdad».

A partir de ahí, del descubrimiento de que «la razón no era sino lenguaje» y su olvido, surge la importancia del conocimiento como interpretación. Ésta hace surgir «un sentido como unidad inteligible de los elementos». De ahí que sea necesario «eliminar el prejuicio de que puede haber un sentido que sea forma absoluta y manifestación realizada de la verdad» y que en la pluralidad de interpretaciones, perspectivas y sentidos se revela no solo un sinsentido constitutivo, sino mucho más profundamente lo «impenetrable del ser» y el enigma del mundo⁴¹.

Freud se sitúa así como el doble de la relación entre vida y mundo elaborada por Dilthey al desplazar esa relación hacia una psique concebida desde una historia individual y una relación entre lenguaje y mundo que es necesario interpretar desde esa singularidad. En Nietzsche, sin embargo, esas dos dimensiones cobran un sentido mucho más profundo en tanto que sirven para erosionar los fundamentos de la filosofía metafísica y desplegar

39 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 200.

40 NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y de mal*, citado en FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 201.

41 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 209.

la cuestión de una historia de la verdad atravesada por la voluntad de verdad.

Decir que la verdad no es la verdad del hombre, ¿no es dejar que salga a la luz una verdad más sorda que su conciencia, más silenciosa que su lenguaje, más profunda que sus trabajos y sus días? ¿No es simplemente tomar en serio el hecho de que él olvida? ¿No es transformar la cuestión filosófica en análisis psicológico?⁴².

La interpretación en Nietzsche se aleja de la oposición entre explicar y comprender como dos métodos de conocimiento posibles, uno para las ciencias de la naturaleza y otro para las ciencias del espíritu; asimismo, se aleja también de la interpretación freudiana que busca revelar el conflicto reprimido:

La interpretación se transformó en enigma y, en definitiva, las posibilidades de sentido solo remiten a la fatalidad del ser. La fatalidad del ser y el enigma del mundo fijan el fondo positivo y nocturno de todas las interpretaciones negativamente claras de la verdad. En su negación mutua, las interpretaciones ocultan y descubren a la vez la afirmación impenetrable del ser: «La multiplicidad de interpretaciones, signo de fuerza. No tratar de despojar al mundo de su carácter perturbador y enigmático»⁴³.

En ese hiato es donde la verdad se redescubre como voluntad de verdad frente a la verdad como algo que pertenece al mundo:

Ser la verdad y ser el pensamiento no es otra cosa que descubrir que la noche que el pensamiento piensa en su origen, la noche que se agota al designar en un instante el relámpago de la verdad, es el mediodía del mundo, su justa luz. La noche de la verdad es el ser soleado.

Ese mediodía es la voluntad separándose de la voluntad de verdad, de la cobardía y de la pereza, de un querer que desea detenerse más allá de las apariencias en lo que puede haber de estable, permanente, consistente. Ese mediodía del ser y el pensamiento es la voluntad que se libera de toda voluntad de verdad, y se retoma con coraje, como voluntad de la verdad siempre disuelta, del devenir, del espejismo, como voluntad de la apariencia⁴⁴.

Como hemos visto, el psicologismo que Foucault describe como punto de apoyo de Nietzsche para desarmar los fundamentos de la antropología se apoya, por un lado, en la psicología como instancia desde la cual se cuestionan conceptos antropológicos como la voluntad o la conciencia y; de la mano de esa inversión, en la centralidad de la interpretación al desarmarse el postulado de la co-pertenencia entre el lenguaje y el mundo.

42 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 188.

43 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 209.

44 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 212.

4. Existencia. Hegel, Binswanger y la unidad de la experiencia

Hemos visto hasta ahora cómo la biología y la psicología, según el análisis de Foucault, son las herramientas conceptuales de las que se sirve Nietzsche para efectuar la salida del pensamiento antropológico: permiten cuestionar tanto la búsqueda de una esencia (sea a través de la escansión de lo humano respecto a lo animal o de una reducción de lo humano a su naturaleza) como la búsqueda de un origen (sea a través de la noción de Vida concebida desde una perspectiva histórica común o desde la historia individual). La última dimensión desde la que Foucault explora el «fin de la antropología» en el pensamiento de Nietzsche está dedicada a Dioniso.

La primera figura que Foucault analiza en el curso de *La cuestión antropológica* es la de Hegel, para ello se centra en la *Filosofía del Espíritu*, la tercera parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en particular, la sección denominada «Espíritu subjetivo». Los problemas que despliega allí remiten al alma concebida como presencia inmediata del espíritu. Foucault examina cómo se caracterizan, en el pensamiento hegeliano, el sueño y la locura.

Así, el sueño puede tornarse significativo. Es el mundo declinado en primera persona, el *idios kosmos* [mundo propio] de Heráclito.

– La locura es el momento de la fijación del sueño como momento subjetivo dentro del elemento de la conciencia objetiva. De ahí la dialéctica propia de la locura⁴⁵.

La locura será, por un lado, «alienación de sí dentro de sí» y por otro «fijación en el ser inmediato natural»⁴⁶. El hábito (*Gewohnheit*) será la morada de la subjetividad, es «el trabajo de la conciencia, lo que se reconoce en la esfera del alma: es la unidad del sueño y la vigilia, del silencio, del carácter y el estruendo de la locura. Tener un hábito es, para la conciencia, estar como en su casa, en su alma»⁴⁷.

Como bien subrayan los editores del curso en sus notas, Foucault remite aquí al aforismo de Heráclito «El hombre despierto vive en un mundo de conocimiento, pero el que duerme se vuelve hacia el mundo que le es propio (*idios kosmos*)» al que también hará referencia en la introducción a la obra de Ludwig Binswanger *Le Rêve et l'existence*. En efecto, en ese amplio y largo trabajo sobre Binswanger, el núcleo de la cuestión de la analítica existencial se despliega en torno a la cuestión del sueño y su relación con la locura. De ahí que podamos situar en ese pasaje la figura de Binswanger como la que encarna el doble de Hegel en el campo de las ciencias humanas. En ambos casos, se trata de interrogar la relación entre sueño y vigilia en relación con la relación entre locura y razón.

En ese trabajo, Foucault presenta el análisis del sueño desde una perspectiva

⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 102.

⁴⁶ FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 102.

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 103.

existencial como una alternativa tanto a las perspectivas naturalistas, como a las fenomenológicas, como a las psicoanalíticas. En efecto, el texto elabora una larga discusión con Husserl y también con *La interpretación de los sueños* de Freud. Así, dirá que «Freud psicologizó el sueño —y el privilegio que le dio en el dominio de la psicología le quita todo privilegio como forma específica de experiencia»⁴⁸. Para Foucault, «el análisis del sueño no acaba en el nivel de una hermenéutica de los signos» sino que el «sentido del sueño se despliega de manera continua de la cifra de la apariencia a las modalidades de la existencia»⁴⁹. Así, el análisis existencial se aparta tanto del psicoanálisis como de la psicología de corte fenomenológico, hegemónico en Francia en ese momento:

Encontrar el fundamento común de las estructuras objetivas de la indicación, de los conjuntos significativos, y de los actos de expresión, éste era el problema que planteaba la doble tradición de la fenomenología y el psicoanálisis. De la confrontación entre Husserl y Freud nació una doble problemática; era preciso un método de interpretación que restituyera los actos de expresión en su plenitud. El camino de la hermenéutica no debía detenerse en los procedimientos de escritura que sujetan al psicoanálisis; debía ir hasta el momento decisivo en el que la expresión misma se objetiva en las estructuras de la indicación; le era preciso algo más que una verificación, le era preciso un fundamento⁵⁰.

Esa lectura se había desplegado ya en el texto de 1950 y se corresponderá con el tercer capítulo de la primera parte de *Enfermedad mental y personalidad* titulado «La enfermedad y la existencia»:

El análisis de los mecanismos de la enfermedad nos pone en presencia de una realidad que los supera y que los constituye en su naturaleza patológica; cuanto más avanza ese análisis, tanto más invita a ver en la angustia el elemento mórbido último y el corazón mismo de la enfermedad. Pero, para comprenderla, se impone un nuevo estilo de análisis: al ser una forma de experiencia que desborda sus propias manifestaciones, la angustia nunca permite que se la reduzca en un análisis de tipo naturalista. Al estar anclada en el corazón de la historia individual, tampoco es posible agotarla en un análisis de tipo histórico para darle, bajo sus peripecias, una significación única. Y, sin embargo, la historia y la naturaleza del hombre solo pueden comprenderse con referencia a ella⁵¹.

Frente a la lectura hegeliana que busca restituir en el hábito una unidad de experiencia de la conciencia, la aproximación ontológica que Foucault efectúa a la analítica existencial de Binswanger, se presenta como la elección de un camino

48 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III*, 81.

49 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III*, 68.

50 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III*, 80.

51 FOUCAULT, Michel. *Enfermedad mental y personalidad*, 63.

que la aleja de la dialéctica. Así, en la introducción a *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*, afirma: «Es necesario decidir entre la referencia ontológica y la referencia dialéctica. En lo que sigue, trataremos de mostrar más detalladamente cómo todo el movimiento de la Daseinsanalyse constituye una opción para la referencia ontológica»⁵². En el prólogo a *Traum und existenz*, Foucault, siguiendo a Heidegger, apunta a que el camino que permite abandonar el «nivel antropológico de la reflexión» es el acceso a una «reflexión ontológica»:

Pero hay que llegar a la dimensión vertical para captar la existencia, haciéndose en esa forma de presencia absolutamente originaria en la que se define el Dasein. De este modo, se abandona el nivel antropológico de la reflexión que analiza al hombre en tanto que hombre y en el interior de su mundo humano, para acceder a una reflexión ontológica que concierne al modo de ser de la existencia en tanto que presencia en el mundo. Así se efectúa el paso de la antropología a la ontología, confirmándose que no se trata de una división *a priori*, sino de un movimiento de reflexión concreta. Es la existencia misma la que, en la dirección fundamental de la imaginación, indica su propio fundamento ontológico⁵³.

Para Foucault, el análisis existencial permite rebasar la psicología en tanto que sitúa la experiencia humana en una dimensión ontológica:

Hoy, estas líneas de introducción casi tienen un solo propósito: presentar una forma de análisis cuyo proyecto no es ser una filosofía, y cuyo fin es no ser una psicología; una forma de análisis que se designa como fundamental con relación a todo conocimiento concreto, objetivo y experimental; cuyo principio y método no están determinados de entrada más que por el privilegio absoluto de su objeto: el hombre, o mejor, el ser-hombre, el *Menschsein*⁵⁴.

En Hegel, por tanto, las contradicciones de la experiencia subjetiva se superan en el ámbito del hábito (*Gewohnheit*). A través del análisis de Binswanger, las contradicciones de la experiencia subjetiva se superan a través del Dasein. En ambos casos, por tanto, la experiencia subjetiva escapa de su interioridad para situarse en relación con el mundo, situándose en un tiempo y un espacio en los cuales se da esa experiencia de sí. Será justamente en esa nueva dimensión de la experiencia donde el ser humano encontrará su verdad.

Aquí es donde cabe subrayar la importancia que Foucault otorga a la figura de Dioniso en el curso de *La cuestión antropológica*. Allí analiza la figura de Dioniso en la filosofía nietzscheana como:

Dioniso es la superación del hombre en el momento en que, en la superación de la verdad, la apariencia aparece a la luz del ser.

52 FOUCAULT, Michel. *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*, 60.

53 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III*, 110.

54 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III*, 66.

Dioniso sumerge al hombre, así como la luz del ser disipa la verdad en los juegos y los gritos de los colores al sol. Dioniso es la revelación de que el hombre no tiene verdad en el mediodía del ser. En otras palabras, el ser no puede ser interrogado a partir de la verdad del hombre y tampoco por el hombre considerado en su verdad, pero la metafísica no puede hacer otra cosa con la superación del hombre: «Por el nombre de Dioniso, el devenir se aprehende activamente y se siente subjetivamente como voluptuosidad furiosa del creador que conoce, y al mismo tiempo como furia del que destruye» (de los inéditos)⁵⁵.

La figura de Dioniso remite, por tanto, a la impugnación de la unidad hegeliana entre verdad, pensamiento y Ser:

La vida del ser es imposible en el elemento del conocimiento absoluto (de ahí las críticas contra Hegel): éste jamás puede ser otra cosa que muerte del ser; pero, de una manera más profunda, el acceso al ser como proceder de la filosofía solo cobra sentido en virtud de una perpetua impugnación, una incesante superación de sí mismo. «El conocimiento tiene un valor, el de refutar el conocimiento absoluto» (de los inéditos).[80] En otras palabras, la verdad, para convertirse en verdad del ser, debe descubrirse como no verdad de la verdad y recorrer en su totalidad esa verdad de la no verdad⁵⁶.

Foucault hace a un lado aquellas lecturas de Dioniso que lo convertirían la figura de lo «Otro» frente a un Apolo que encarnaría la figura de lo «Mismo». No se trata, por tanto, de concebir la díada Apolo-Dioniso como la díada que vehicularía todo un conjunto de opuestos como orden y desorden; kosmos e hybris; etc. Tampoco se trata de extender esa dualidad a la doble figura de Dioniso como figura opuesta al Crucificado que, en el marco del pensamiento nietzscheano, opondría vida y muerte; Voluntad de Poder y resentimiento; o alegría de la moral aristocrática frente a la moral esclava. Esas dos lecturas tienen como consecuencia la interpretación de que la filosofía de la verdad nietzscheana desemboque en una «metafísica de la voluntad» y presentar a Nietzsche como «un filósofo del devenir, triunfante sobre las filosofías del ser»⁵⁷.

Foucault señala que es necesario analizar a Dioniso de forma muy distinta. En la dicotomía Dioniso y Apolo, Dioniso es la desaparición de la apariencia. Si Apolo encarna al sueño, esto es, al «ser sometido por completo a los órdenes de su apariencia» y Dioniso encarna a la embriaguez, esto es, la destrucción de la apariencia y su «caída en el desorden, en la noche, en el no ser»⁵⁸, éste debe ofrecerse como una apariencia que se muestra como apariencia, esto es,

55 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 219.

56 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 207.

57 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 215.

58 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 215.

como teatro. Por tanto, Foucault señala que el teatro griego es la apariencia que contiene esa confrontación. Teatro de la apariencia que acoge la confrontación, opuesto, por tanto, a la filosofía platónica de la metafísica de la idea verdadera que la rechaza.

En ese rechazo, la filosofía metafísica «omitió el carácter salvador de Dioniso». Salvador, ¿de qué? Pues justamente de aquello en lo que «se ha convertido el rostro del hombre, una vez desaparecida la verdad en el aparecer de la apariencia que trasluce por entre la luz del ser»⁵⁹. El olvido de Dioniso es lo que sitúa las bases del mundo dualista de la Idea platónica y el mundo dualista del cristianismo. Esa escisión es la que genera la moral del resentimiento, la negación del sufrimiento y la muerte: «En cambio, en la apariencia dionisiaca, que se juega a la luz del ser, el sacrificio del dios no remite al otro mundo. Si es promesa de resurrección, es aquí abajo»⁶⁰. Dioniso encarna, por tanto, la unidad de la experiencia trágica que se despliega en una vida inmanente cuya experiencia ontológica ya no remite a ningún «mundo otro» trascendente. Es la figura que acoge el sufrimiento de la existencia: «Dioniso es el hombre lanzado por delante de sí mismo y fuera de su verdad, el hombre llevado a los límites de sus posibilidades que contradicen, niegan y destruyen el descanso de su verdad»⁶¹.

Esa «superación del hombre» a través de Dioniso lleva a Foucault a afirmar que en tanto que lo revela el teatro de la apariencia (el teatro trágico) es justamente el juego de la verdad y el error, la tragedia es la verdad de la filosofía y Nietzsche permite restituir el gran «olvido platónico»:

Así como hace un momento vimos que la filosofía, como crítica de la verdad de la apariencia, era a la vez la verdad y el error de la tragedia, podemos comprender ahora por qué la tragedia es la verdad de la filosofía. El olvido platónico del sentido griego de la tragedia se disipa ahora gracias al redescubrimiento del sentido absolutamente trágico de la filosofía⁶².

Por tanto, lo que está en la lectura trágica de Nietzsche para el joven Foucault es articular un camino de salida al pensamiento dialéctico, tanto en su versión platónica como en su versión hegeliana.

5. Salir de la antropología a través de la ontología (trágica)

En *La cuestión antropológica*, Foucault presenta la antropología filosófica a partir de tres rasgos: supone la «realización de la crítica», supone la «supresión de la metafísica», y supone «el fin de la filosofía» donde la filosofía se suprime para

59 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 217.

60 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 217.

61 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 219.

62 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 220.

convertirse en «filosofía de la filosofía»⁶³. Desde ahí, Foucault dibuja para la filosofía un horizonte oscilatorio entre «humanismo y destino, consumación y aurora, formas originarias de la vida y fin de la historia, entre los cuales se divide el gran descubrimiento de que el advenimiento del hombre es el fin de la filosofía»⁶⁴.

Como hemos visto, el curso despliega, entre la segunda y tercera parte, una suerte de juego de espejos. Así, si en la segunda parte Foucault presenta los fundamentos sobre los que se erige la antropología filosófica de la mano de Hegel, Feuerbach y Dilthey; en la tercera, muestra cómo la filosofía nietzscheana los socava uno a uno. Si en Feuerbach, el hiato entre el ser humano y el animal permite explorar la esencia humana; a través de la biología, la figura del superhombre desvela que no hay un fundamento último ni una culminación teleológica que caracterice la esencia de lo humano; la figura del superhombre anuncia el carácter abierto y en devenir de lo humano que permite afirmar que la figura del ser humano que conocemos es una figura en devenir tras la cual se anuncia una figura nueva. Si en Dilthey la Vida se constituía como esa dimensión misteriosa y oculta a través de la cual el ser humano debía interrogar su origen y examinar las formas en que el Espíritu se objetiva; en Nietzsche, la psicología remite al descubrimiento de que en el lugar de ese origen hay que situar una voluntad de verdad que atraviesa nuestra relación de conocimiento. Foucault sitúa la biología y la psicología en Nietzsche como las dos dimensiones de las que va a servirse para «liberar al hombre» de su propio mito:

La psicología libera al hombre de los mitos del conocimiento mediante el redescubrimiento del fundamento del ser, así como la biología de la evolución lo había liberado mediante el redescubrimiento de su libertad⁶⁵.

Por último, si, en Hegel, la experiencia humana participa de la unidad de la verdad, el pensamiento y el Ser; Dioniso afirma que toda filosofía que proclama la reconciliación unificada entre verdad, pensamiento y Ser, es una farsa erigida sobre la falacia de una representación que no se reconoce como teatro, esto es, como representación de la representación, como farsa de la farsa.

Hemos visto, asimismo, cómo esas problemáticas aparecen en los textos que, en la misma época, Foucault dedica a la psicología. Hemos trazado así la correspondencia de esas cuestiones con los tres capítulos que estructuraban el libro de *Enfermedad mental y psicología*. El primero de ellos remite a la biología y, con ella, a la impugnación de todo reduccionismo naturalista de la experiencia. El segundo de ellos remite a la historia y, con ella, a la impugnación de la vía hermenéutica que convierte la experiencia en una búsqueda de sentido oculto. El tercero de ellos remite a existencia, y a la búsqueda de una unidad de la experiencia, más allá del análisis existencial de cada vida singular. Por tanto, lo que está en juego

63 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 181.

64 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 181.

65 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 201.

en el pensamiento de Nietzsche, en la lectura del joven Foucault, es la apertura de un espacio postantropológico que conjure las tres dimensiones forjadas por el pensamiento del siglo XIX: el naturalismo, la hermenéutica y la dialéctica.

Entre el curso de 1954 y *Folie et Déraison*, que Foucault defenderá como tesis doctoral en 1961, median aún transformaciones teóricas importantes. En particular, cabe señalar el giro que Foucault dará al incorporar a Lévi-Strauss, tanto en términos teóricos como en el marco del diagnóstico sobre los límites del pensamiento antropológico. La atención a cómo antropología estructural «disuelve» la figura del «hombre» permitirá a Foucault, en *Las palabras y las cosas*, completar el análisis en torno a la «muerte del hombre» —que en el curso de *La cuestión antropológica* se esbozaba por el lado de la filosofía— con un análisis del espacio epistemológico que incluye a las ciencias humanas.

Sin embargo, como hemos señalado, el curso nos proporciona las pistas que nos permiten rastrear la importancia del pensamiento trágico nietzscheano para el Foucault arqueológico y las alusiones al mismo que aparecen en diversos textos de los años sesenta. A diferencia del Nietzsche genealógico de los años setenta, la figura de Dioniso remite, en el primer Foucault, a una ontología trágica caracterizada por una experiencia del límite: «Dioniso es el hombre lanzado por delante de sí mismo y fuera de su verdad, el hombre llevado a los límites de sus posibilidades que contradicen, niegan y destruyen el redescubrimiento de su libertad»⁶⁶. Como señala Joaquín Fortanet, en línea con esta tesis, «quizás una de las experiencias que pueda resultar más fructífera sea la de la nueva implicación entre verdad y ser humano a partir de la comprensión dionisiaca de la experiencia, entendida como un nuevo *a priori* existencial»⁶⁷.

Así, para Foucault, en *El nacimiento de la tragedia*, Nietzsche abre el camino a una forma de filosofía que se anuncia como una ontología trágica:

La filosofía en la actualidad, restituida a su forma trágica originaria, es también fiesta de la apariencia, en la desaparición misma de la apariencia. Pero ese juego de la apariencia no se realiza en el movimiento de la vida, como sucedía en el caso del Dioniso griego: ahora se exalta en la luz del ser. Por eso, si lo trágico dionisiaco, en su aurora griega, era del orden del mito, en su repetición filosófica es del orden de la metafísica: el mito es el movimiento dionisiaco de la apariencia que se exalta en su sufrimiento y su muerte dentro del movimiento de la vida; la metafísica es el movimiento dionisiaco de la apariencia que se supera como verdad, pero aparece en su aparecer a la luz del ser⁶⁸.

La filosofía trágica nietzscheana, por tanto, restituye la filosofía como tragedia al situar el juego de la apariencia en que el orden de lo Mismo y lo Otro remite el uno

66 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 219.

67 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 44.

68 FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*, 221.

al otro. Si la metafísica tradicional se caracterizaba por su aspiración a conocer la realidad última y la filosofía kantiana había declarado la imposibilidad de conocer más allá de la experiencia instaurando la distinción entre nómeno y fenómeno; Nietzsche concebirá como metafísica el desvelamiento del juego de la apariencia que manifiesta «la luz del ser» en su movimiento de creación y destrucción. La ontología trágica revela que, de Sócrates a Hegel, la filosofía se ha caracterizado bien por erigir una forma de pensamiento que o bien excluye «lo Otro» o bien lo despliega para subsumirlo al orden de «lo Mismo». Por tanto, Dioniso se sitúa como la figura que impugna el pensamiento dialéctico que, en ese gesto, anuda la dialéctica socrático-platónica a la dialéctica hegeliana.

Se dibuja aquí el camino al que, años después, aludirá en el texto de «Prefacio a la transgresión» cuando afirma cómo lo trágico configura la doble vía de salida de la dialéctica y la antropología:

Para despertarnos del sueño mixto de la dialéctica y la antropología fueron precisas las figuras nietzscheanas de lo trágico y de Dioniso, de la muerte de Dios, del martillo del filósofo, del superhombre que se acerca con paso de paloma, y del Retorno⁶⁹.

La experiencia, concebida en el marco de un pensamiento del límite, aparece formulada, en ese mismo texto, en referencia a Nietzsche, como un movimiento que aúna una Crítica y una Ontología:

¿podría ser hoy la prueba esencial de un pensamiento del origen al que Nietzsche nos consagró desde el principio de su obra – un pensamiento que sería, de modo absoluto y en un solo movimiento, una Crítica y una Ontología, un pensamiento que pensaría la finitud y el ser?⁷⁰.

Podemos ver, por tanto, cómo la filosofía trágica será para Foucault el nuevo comienzo para una filosofía postmetafísica y postantropológica. Nietzsche inaugura una forma de filosofía que ya no subsume la historia de lo Otro a la historia de lo Mismo, sino que abre la posibilidad de efectuar una historia de la verdad a través de diversas experiencias-límite que permiten interrogar la historia del juego de apariencias que se ha establecido entre lo Mismo y lo Otro en el pensamiento occidental. Tal es el camino que Foucault emprende en *Historia de la locura*, y que queda perfectamente dibujado en el célebre prefacio a la primera edición anteriormente citado, donde la caracterización de una ontología histórica trágica se expresaba de forma clara y explícita. Ese modo de abordar la historia de nuestros «sistemas de pensamiento» permite caracterizar lo que podemos denominar como la «trilogía trágica» en el trabajo de Foucault: *Historia de la locura*, *El nacimiento*

69 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III*, 170.

70 FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III*, 169.

de la clínica y Las palabras y las cosas. Las tres investigaciones comparten un mismo modo de interrogación de ciertas experiencias-límite: cómo la exclusión de lo Otro (la locura, la muerte, el no-saber) permite analizar la configuración positiva de lo Mismo (el pensamiento racionalista; el pensamiento médico, el orden de saber). Así lo formulaba Foucault en el prólogo de *Las Palabras y las cosas*:

De la experiencia límite del Otro a las formas constitutivas del saber médico y de este al orden de las cosas y al pensamiento de lo Mismo, lo que se ofrece al análisis arqueológico es todo el saber clásico o, más bien, ese umbral que nos separa del pensamiento clásico y constituye nuestra modernidad. En este umbral apareció por vez primera esa extraña figura del saber que llamamos el hombre y que ha abierto un espacio propio a las ciencias humanas⁷¹.

Este umbral, este límite, es precisamente el que trazan los versos de René Char que situábamos al inicio de nuestra reflexión, en tanto que evocan el modo en que Foucault aborda el nacimiento y muerte del ser humano como figura que aparece y desaparece en nuestro espacio de saber. El primero de ellos, «Harás del alma que no existe un hombre mejor que ella», permite dar cuenta del vacío sobre el que se apoya toda tentativa de fundamentar el pensamiento antropológico. El segundo de ellos «quitaría a las cosas la ilusión que producen para preservarse de nosotros y les dejaría la parte que nos conceden», permite situar, en la estela del legado del pensamiento trágico de Nietzsche, el método para mostrarlo.

71 FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1968, 9.

6. Bibliografía

- CASTRO, Edgardo y SFERCO, Senda «Introducción». En FOUCAULT, Michel. *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2022.
- DEFERT, Daniel. «Chronologie». En FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*. Daniel Defert y François Ewald, eds. con la col. de Jacques Lagrange. Gallimard, París, 2001.
- DELEUZE, Gilles. «Jean Hyppolite, Lógica y existencia». En *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Pre-Textos, Valencia, 2005.
- ELDEN, Stuart. *The Early Foucault*. Polity Press, Cambridge, 2021.
- FEUERBACH, Ludwig. *La esencia del cristianismo*. Trotta, Madrid, 2013.
- FORTANET, Joaquín. «Foucault antropólogo. Sobre el curso La cuestión antropológica». En CASTRO, Rodrigo y COLOMBO, Agustín. *Devenir Foucault. Cursos y trabajos 1953-1969*. Akal, Madrid, 2024.
- FOUCAULT, Michel. *Enfermedad mental y personalidad*. Paidós, Barcelona, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Enfermedad mental y psicología*. Paidós, Barcelona. 2016.
- FOUCAULT, Michel. *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2022.
- FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2024.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols. Fondo de Cultura Económica, México D.F, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *Introducción a la Antropología en sentido pragmático*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, Buenos Aires, 1968.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I*. Daniel Defert y François Ewald, eds. con la col. de Jacques Lagrange. Gallimard, París, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales III. Estética, ética y hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1999.
- FOUCAULT, Michel y BASSO, Elisabetta , «Un manuscrit de Michel Foucault sur la psychanalyse», *Astérion* [En línea], 21, 2019, disponible en <http://journals.openedition.org/asterion/4410>.

- GROS, Frédéric y DÁVILA, Jorge. *Michel Foucault, lector de Kant*. Universidad de los Andes; Consejo de publicaciones, Mérida- Venezuela, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. FCE, México D.F, 2012.
- JORDANA, Ester. *Être autrement: el ser como transformación en Michel Foucault*. [Tesis doctoral]. Universidad de Barcelona, 2017. Disponible online: <https://www.tdx.cat/handle/10803/461357#page=1>
- MACEY, David. *Las vidas de Michel Foucault*. Cátedra, Madrid, 1993.
- MOREY, Miguel. «La cuestión antropológica: una lección magistral en tres actos». En FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2024.
- SFORZINI, Arianna. «Situación del curso». En FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2024.

II

RESEÑAS

DEVENIR FOUCAULT. CURSOS Y TRABAJOS, 1953-1969. RODRIGO CASTRO Y AGUSTÍN COLOMBO (EDITORES). MADRID: AKAL, 2024.

En México, los trabajos de Foucault tienen un desfase de publicación de entre uno y dos años, en el mejor de los casos. Por mencionar un par de ejemplos: *Ludwig Binswanger y el análisis existencial* y *La cuestión antropológica* estuvieron disponibles para el lector mexicano con un retraso de más de 12 meses, entre la publicación traducida y su arribo a estanterías. Los textos sobre Foucault, que no son escritos por investigadores mexicanos, no suelen ver la luz o, si lo hacen, su llegada es bastante tardía. En ambos casos, a los interesados en la filosofía foucaultiana se nos complica medir su impacto en México. Por este problema, celebro el esfuerzo realizado por Rodrigo Castro y Agustín Colombo, como editores de la obra *Devenir Foucault. Cursos y trabajos 1953-1969*.

Devenir Foucault es producto de las investigaciones llevadas a cabo por el proyecto “La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault”, encabezado por el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Los editores (Rodrigo Castro y Agustín Colombo) son filósofos expertos en el trabajo de Michel Foucault, por lo que el libro cuenta con la garantía de ser coordinado por especialistas en su rama. *Devenir Foucault* tiene trece artículos divididos en tres áreas temáticas: 1. El problema del hombre; 2. Binswanger-Fenomenología; 3. Sexualidad. Cada una de ellas cumple, cabalmente, con analizar los textos inéditos de Foucault.

La primera valía del libro es, en efecto, que cada uno de los trece escritos utilizan y familiarizan al lector con los archivos

personales de Foucault, depositados en la Bibliothèque nationale de France. Se ponderan libros recientemente editados como *Ludwig Binswanger y el análisis existencial* y *La cuestión antropológica*; pero adelantan, también, el empleo de publicaciones correspondientes a la serie Cours et travaux de Michel Foucault Avant le Collège de France, que todavía no cuentan con traducción y salida de imprenta en Latinoamérica. Con lo anterior, el lector mexicano puede disfrutar de un anticipo de manuscritos por venir, autoría directa e inédita de Foucault.

Un segundo mérito de *Devenir Foucault* es lo que Castro y Colombo manifiestan en la introducción: ser un reflejo de las repercusiones contemporáneas de la obra del nombrado *jeune* Foucault. Porque, gracias a la apertura de la Bibliothèque nationale de France, muchos escritos tempranos del pensador francés han comenzado a circular, permitiéndonos ampliar, a su público, el panorama intelectual foucaultiano que tenía un vacío significativo. Sin embargo, mi festejo ante el documento también cae en una suerte de pesimismo porque, al igual que los textos directos de Foucault, en México no han gozado de inmediata difusión. Permiéndome ser autorreferencial, conseguí *Devenir Foucault* por envío internacional: al momento de redactar la presente reseña, el libro no está disponible en estanterías mexicanas.

Empero, el pesimismo se transforma en agradecimiento, porque cada uno de los artículos compilados ayuda a que la lectura de Foucault sea más fina y entendible, para aquellos que nos enfrentamos ante sus documentos de juventud, con cierta lejanía intelectual. Es decir, gracias a *Devenir Foucault* pude visitar y comprender de mejor manera *Ludwig Binswanger y el análisis existencial*; y ahora que emprendo la lectura de *La cuestión antropológica*, lo

hago con herramientas teóricas legadas por cada uno de los autores encabezados por Castro y Colombo.

Un apunte, que se repite constantemente en los capítulos, es el de entender a la “nueva” obra de Foucault no como un antecedente genealógico de sus escritos posteriores. Efectivamente, no observaremos en *Ludwig Binswanger y el análisis existencial* y en *La cuestión antropológica* precursores lineales del pensamiento foucaultiano. Al contrario, el llamado de los autores, y que comparto, es imaginar a este par de libros (y el resto de manuscritos que todavía no se traducen) como una suerte de laboratorio en el que Foucault experimentó su filosofía y arrancó su peculiar forma de problematizar el poder. Su obra, al madurar, no siguió los bocetos planteados en el inicio, pero sí se abasteció de sus tempranas reflexiones para acometer sus intereses bajo otras rutas de investigación.

Los autores de *Devenir Foucault* esgrimen con maestría lo que los historiadores insistimos en llamar análisis de la evolución intelectual. Es decir, que el pensamiento no surge de la nada y no se mantiene inalterable a lo largo del tiempo. En la mayoría de los capítulos se emplea un método de comparación o contraste entre los escritos de juventud y los textos consolidados, para evidenciar cómo es que Foucault llegó a sus reflexiones tardías. Esto va estrechamente ligado con el anterior, porque se exponen las transformaciones del pensamiento foucaultiano, pero se añaden las cuestiones biográficas que lo llevaron a decantarse por los senderos que recorrió. Así, algunos autores se exhiben en torno al ambiente intelectual que lo pudo permear en la juventud, o sobre las exploraciones emprendidas durante sus estancias académicas a lo largo del mundo, influidas por vivencias locales.

Quizá el aporte más significativo del

libro, en su conjunto, es el empeño metódico de los autores por analizar a Foucault en comparación y/o complementación de otros filósofos, psicólogos y psicoanalistas. Hay, en cada capítulo, un tangible afán por encontrar la discontinuidad o la lectura que incentivó el espíritu crítico de Foucault. Al centrarse, sobre todo, en sus primeros años académicos, se nos contarán, predominantemente, las iniciativas de Binswanger, Freud, Nietzsche, Sartre, Bataille, Kant, Descartes, Marx, etcétera. Pero no se trata de una exposición anecdótica: en los mejores ensayos, los autores relatan el papel asumido por Foucault en los debates intelectuales. Lo que sí es una constante en todos los capítulos, es la reconstrucción de lo que pensaba Foucault de sus referentes teóricos: cómo los leyó, cómo los expuso y cómo los utilizó para sus cursos y trabajos.

El artículo de Frédéric Gros, con el que se apertura *Devenir Foucault* es ilustrativo al respecto: se evoca al tiempo en el que Foucault intentó una lectura nietzscheana de Marx. En las biografías del autor de *Vigilar y Castigar*, sus años tempranos no suelen contener más que datos escuetos de su vida. En cambio, lo que hacen Gros y otros escritores, entre los que destacan Joaquín Fortanet y Nuria Sánchez, en la primera parte del libro es, precisamente, hacer comentarios del joven Foucault, pero ligándolos al ambiente intelectual de Francia, para incrustarlo en las polémicas filosóficas a partir de 1953. Así, lejos de extrañarnos el comunismo nihilista de Foucault, comprenderemos se trató de su intento por abrirse camino en las discusiones suscitadas por la recepción francesa de Nietzsche y el vanguardismo político operado por el materialismo histórico.

Y el joven Foucault, lector de Nietzsche, patentará una crítica novedosa, tal como lo detalla Cristina López, a la primicia

antropológica como interpretación preponderante del hombre. A Foucault le interesará, desde su “infancia filosófica”, la finitud. La antropología no se prestaba a tal proyecto, por lo que esbozó valoraciones que, más adelante, lo empujarían a plantear la muerte del autor.

Hace poco más de un año reseñé *Ludwig Binswanger y el análisis existencial* y, en ella, me preguntaba la pertinencia de publicar manuscritos que nunca se pensaron como libros. En consecuencia, quisiera resaltar una valía adicional de *Devenir Foucault*, apoyándome en el texto de Marcelo Raffin titulado “Ciencia, discurso, problematización”, porque encuentro reflexiones análogas a las que expuse con anterioridad, en aquella reseña: los documentos que se compilan y publican, actualmente, no fueron producciones discursivas elaboradas para divulgarse. Empero, comparto, con el resto de autores, de cada capítulo, una cavilación más profunda, posibilitada tras leer el compendio de Castro y Colombo: la obra de Foucault, gracias a las novedades editoriales, permite ser pensada en un marco conceptual de mayor amplitud. Gracias a la “nueva obra”, podemos pintar un retrato más completo de la vida intelectual de Foucault que, hasta hace diez años, tenía vacíos notables y escollos difíciles de sortear.

Gracias a *Devenir Foucault*, en principio, se puede tener evidencia de la primera oleada de repercusiones suscitadas por los escritos del joven Foucault. Para Latinoamérica, los *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana* publicaron, a inicios de año, un dossier especial titulado “Michel Foucault en Latinoamérica: 40 años de ontologías del presente”. No obstante, el libro y la revista dejan un hueco que aún es necesario medir: la acogida del primer Foucault en México. Esa será una tarea que investigadores mexicanos tendremos

que emprender; pero es un camino más terso porque ya tenemos el ejemplo del proyecto encabezado por Rodrigo Castro y Agustín Colombo.

En suma, *Devenir Foucault*, además de cumplir con dar cuenta de la primera ola receptora del joven Foucault, incentiva, a la vez que cautiva, a que los lectores mexicanos asumamos el desafío de dar nuestra propia interpretación de los problemas planteados por el primer Foucault. Para ello, hará falta indudablemente, conseguir las obras que, de momento, no han llegado a nuestro país. Pero, llegado el tiempo, podremos ejemplificar una segunda ola receptora, transatlántica, del pensamiento foucaultiano juvenil.

BENJAMÍN MARÍN MENESES

EL DISCURSO FILOSÓFICO. MICHEL FOUCAULT. BUENOS AIRES: SIGLO XXI, 2025.

La presente obra de Michel Foucault, inédita hasta 2023 y traducida por primera vez al español en esta edición, representa un nuevo horizonte en la comprensión del pensamiento del filósofo francés. Podemos decir que esta obra, escrita a lo largo de 1966, se gestó en uno de los momentos más fundamentales para el filósofo francés: por un lado, *El discurso filosófico* se fraguó al calor del éxito – y la controversia – suscitados por *Las palabras y las cosas*, publicada ese mismo año y con una profunda

difusión a lo largo de Francia, produciendo una serie de importantes cuestionamientos y preocupaciones – tanto a un nivel metodológico como filosófico – que quedaron plasmados en esta obra inmediatamente posterior; por otro lado, Foucault, que en ese momento se encontraba como profesor de Psicología en la Universidad de Clermont-Ferrand, estaba buscando acceder a la cátedra de Filosofía de la Universidad de Túnez, la cual obtendría ese mismo año y donde ejerció por primera vez como profesor de esa disciplina. Sin embargo, este manuscrito nunca fue publicado en vida, y muchas de las cuestiones surgidas a raíz de *Las palabras y las cosas* fueron respondidas en 1969 en *La arqueología del saber* a partir de un enfoque distinto.

El discurso filosófico se divide en quince capítulos distribuidos a lo largo de tres partes. En esta edición también se recogen varios extractos de los cuadernos escritos por Foucault entre julio y octubre de 1966. La obra cuenta con una *Situación* desarrollada por Orazio Irrera y Daniele Lorenzini.

El discurso filosófico inicia con un primer acercamiento por parte de Foucault a la tarea que, quizá desde Nietzsche, se le habría atribuido a la filosofía: diagnosticar (p. 29). Esta cuestión se torna especialmente importante si consideramos el contexto intelectual de la época, pues a lo largo de la década de 1950 y 1960 el debate acerca del estatus de la filosofía se tornó en uno de los asuntos recurrentes dentro de la élite intelectual y

universitaria francesa. A esta cuestión, Foucault aportará una respuesta original para la época: esta sería «un discurso específico e históricamente determinado, caracterizado por funciones particulares que el método arqueológico se propone estudiar» (Irrera & Lorenzini, 2025, p. 273).

Para desarrollar esto, Foucault primero busca definir «ese hoy con el que se las ve» y al cual «debe su definición y razón de ser» (p. 35). Para ello, el filósofo francés establece en primer lugar una analogía entre el discurso filosófico y cotidiano. Según Foucault, el discurso cotidiano establece necesariamente una relación “muda” con una tríada no lingüística referente a un «yo-aquí-en este momento» (p. 36) – a lo que denominará “ahora” – y a la que referenciará continuamente. Sin embargo, el discurso filosófico guarda una clase de relación radicalmente distinta con ese “ahora” – que se materializa en un primer nivel de análisis – y que al mismo tiempo especifica sus funciones específicas – permitiendo un segundo nivel de análisis. Para especificar esa diferencia, Foucault pondrá en contraste las características específicas del discurso filosófico con el discurso científico, literario, cotidiano y religioso.

El discurso científico nunca se vale de un “ahora” extralingüístico, sino que se constituye por una serie de elementos que ya han sido definidos por su propio discurso (p. 37). El discurso filosófico, por el contrario, no puede prescindir ni de ese ahora ni de

ese sujeto filosofante que lo enuncia, y es a través de la función de *justificación* que es capaz de enlazar el discurso con ese ahora, al mismo tiempo externo, pero isocrónico al discurso. En el caso del discurso de ficción o literario, este se realiza en un ahora que no es en ningún caso externo, sino que es creado por el propio discurso y remite continuamente a este. Por el contrario, la filosofía, que necesita de ese ahora que la rodee (p. 55) y al que referencia continuamente, se sirve de la *interpretación* para mostrar de qué manera el discurso es capaz de articularse con ese ahora. Con respecto al discurso cotidiano, la filosofía se diferencia de este a partir de la *crítica*, consistente en la mostración de la existencia de un discurso subyacente a lo no discursivo y la exposición de la ingenuidad implícita del resto de discursos (p. 80). Por último, el discurso religioso, que haría referencia a una Palabra exterior y anterior a este, queda diferenciado del discurso filosófico a partir del *comentario*, que busca mostrar cómo ese discurso, atado a su ahora, es capaz de enunciar verdad.

Para poder satisfacer estas exigencias funcionales, cada una de las funciones discursivas dio lugar a una pareja de construcciones – excluyentes entre sí – y que daría lugar a un tercer nivel de análisis: la función de justificación dio lugar a una *teoría de develamiento* o una *teoría de la manifestación*; la interpretación a un *análisis genético* o una *búsqueda del sentido*; la crítica a una *explicación de la apariencia* o una *revelación del inconsciente*;

y el comentario a una *recopilación enciclopédica* o una *recuperación progresiva de la memoria*. En un cuarto y quinto nivel de análisis arqueológico, respectivamente, Foucault identifica, por un lado, las grandes tareas que han atado a todas las iniciativas filosóficas – «enunciación del logos, cambio del mundo cotidiano, descubrimiento de una significación fundamental y originaria, teoría del sujeto» (p. 104) – y, por otro lado, lo que denomina *unidades sintácticas* (p. 129) las cuales, a partir de una serie de problemáticas y coacciones, permite u obliga que las funciones, las construcciones discursivas y grandes tareas se enlacen entre sí. Si bien los objetos de estas dos últimas formas de análisis no son para Foucault condiciones de posibilidad del discurso filosófico, *sí* corresponden a aquello que entiende como el elemento visible de la filosofía (p. 104).

Todas estas singularidades del discurso filosófico quedan situadas por Foucault entre el siglo XVII y XX, y son divididas en dos modalidades distintas – cerradas sobre sí mismas – que se reparten entre Descartes, Kant, y Nietzsche. En el siglo XVII, con Descartes, aquellos objetos ofrecidos por la *metaphysica specialis* – Dios, alma, mundo – que hasta ese momento se daban desde fuera a la filosofía pasaron a convertirse en elementos funcionales (p. 109) del discurso, y por ello mismo, encadenó a todo discurso filosófico clásico bajo la sombra de una «metafísica de la representación» (p. 114). Sin embargo, a partir de Kant y su crítica

radical a la metafísica, Dios, alma y mundo se convierten en inaccesibles al conocimiento. Kant, que se constituiría según este planteamiento como el punto de desplazamiento entre el primer y el segundo modelo filosófico (p. 149), da lugar a una nueva forma de ontología consistente en una teoría del objeto tal y como se da en la experiencia (p. 114), el fenómeno. Como consecuencia de esto, el ahora y el sujeto filosofante que podía llegar a estar sustentado en el discurso filosófico clásico desde una metafísica de la representación se torna ahora en manifestación fenoménica (pp. 146-147) y, a partir de ello, esta nueva ontología del fenómeno busca «determinar al ser finito del hombre que se manifiesta o se oculta debajo de la descripción de los fenómenos» (Irrera & Lorenzini, p. 283). Es decir, que al igual que en *Las palabras y las cosas*, el discurso filosófico moderno queda envuelto en una analítica de la finitud (Foucault, 2022, p. 325).

Sin embargo, esta segunda modalidad del discurso filosófico sería, según Foucault, víctima de una nueva mutación producida por Nietzsche, rompiendo con la forma del discurso filosófico moderno. A partir del filósofo alemán, la filosofía tiende a disolverse, a perder las funciones y condicionantes anteriores, y pasar a tener como tarea «decir cuál es ese acontecimiento, esa apertura no nombrada dentro de la cual habla» (p. 183). A partir del *nihilismo* y la muerte de Dios, la filosofía queda sin objetos, por lo que no necesita

decir verdad alguna y, por tanto, no necesita justificación. Convirtiéndose la filosofía en *retorno*, esta recomienza continuamente y por lo que no necesita de la *interpretación* para establecer una relación con la verdad. Si la filosofía es *olvido*, no tiene por qué ser crítica para resaltar lo implícito. Finalmente, si la filosofía es *escucha* de lo que vendrá (p. 190) pierde su función de comentario desde el cual interpretaba el sentido. La filosofía pasa a quedar entre los intersticios (Irrera & Lorenzini, p. 287) del resto de discursos y solo puede hablar desde sus extremos.

A partir de esto, Foucault destaca dos efectos que son consecuencia de la irrupción del pensamiento nietzscheano y que afectan de manera directa a la arqueología, método que el filósofo francés enmarca dentro de la nueva forma de filosofía como diagnóstico que Nietzsche había propuesto. Por un lado, la arqueología da cuenta de los principales intentos posnietzscheanos de dar una respuesta a la descomposición del método filosófico. Estas filosofías – el positivismo lógico, la ontología, la descripción de la vivencia y el análisis de las estructuras – intentarían, sin éxito, dar una respuesta coherente a la cuestión acerca de la filosofía, pero cada una terminaría acercándose a alguno de los discursos que anteriormente se había opuesto (p. 207), confiando por igual en el mito de «un lenguaje sin fecha» (p. 209). Únicamente la fenomenología cartesiano-husserliana, como quinta opción, habría intentado con mayor acierto «recuperar la

filosofía en su totalidad» (p. 216). Sin embargo, cae en el error de intentar retomar de manera indefinida el discurso filosófico en vez de aceptar definitivamente su discontinuidad histórica y «situar la cuestión de las condiciones de posibilidad de la filosofía dentro del espacio todavía incierto y móvil definido por la nueva disposición general de los discursos» (Irrera & Lorenzini, p. 291).

Esto último conecta las condiciones de posibilidad de filosofar hoy directamente con la arqueología, llevándonos al segundo efecto Nietzsche y a los tres últimos capítulos de la obra. Para Foucault, la mutación que caracteriza la disposición general de nuestros discursos es la conformación del archivo integral (p. 225). Según *El discurso filosófico*, en toda cultura hay una red de relaciones conformadas a diferentes niveles que van más allá de los discursos, que se mueve en el intersticio de estos (p. 225) y que, regulando la circulación y conservación de los mismos discursos (Irrera & Lorenzini, p. 292), define aquello que efectivamente se puede decir. A esto Foucault lo denomina *archivo*. Ahora bien, en el plano del propio discurso también se dan coacciones (p. 229) que corresponden a su legalidad interna y la organización de los enunciados, y que se relaciona de manera recíproca con el archivo. Esto da lugar a una realidad de doble rostro, la del *archivo-discurso* (p. 292), la cual será el objeto de estudio de la arqueología (pp. 234-235).

Para Foucault esta realidad impone a

cada cultura aquello que es posible ser enunciado, y por lo tanto no permite atravesarlo ni configurar una etnología (p. 238) general propia. Sin embargo, para el filósofo francés, sí se pueden realizar investigaciones parciales que nos lleven, al menos, a identificar aquellas mutaciones caracterizadas por la doble ruptura del archivo-discurso. A partir de ello Foucault desarrolla una serie de mutaciones que recorren la historia occidental desde el siglo VIII a.C. hasta el siglo XIX. Fue precisamente en el siglo XIX donde se dio la mutación del archivo integral, que se diferencia porque el archivo ya no discrimina o selecciona discursos, sino que ahora se encuentra como lugar de yuxtaposición (p. 253) de estos. El horizonte del archivo se vuelve incierto y los actos que daban origen a los actos de habla han quedado desconectados del propio, convirtiéndose este en la condición de posibilidad de toda realidad y experiencia. La capacidad de convertir algo en discurso se convierte en propiedad misma del discurso (p. 257), lo que nos deja en un nivel donde la realidad no existe fuera del discurso, y este, en cuanto que la discursividad es dependiente de lo mismo que la enuncia, define la realidad.

A modo de conclusión, consideramos que hay ciertos aspectos de la obra que deben ser señalados y que se posicionan en relación directa con el resto del *corpus* foucaultiano: primero, el concepto de discurso varía radicalmente con respecto a *Las palabras y las cosas*, para quedar en un segundo plano en *La arqueología*

del saber; segundo, y en relación con lo anterior, *El discurso filosófico* se muestra como una obra bisagra entre la obra de 1966 – pues es una arqueología de la filosofía occidental – y abre los planteamientos de la obra de 1969; tercero y último, se evidencia que el aspecto más puramente filosófico del pensamiento de Foucault no se dio únicamente en sus últimos años, sino que se mantiene constante desde el curso de *La cuestión antropológica* y continuando en este libro. Esta “nueva” obra nos permite – o quizá nos obliga – a reformular numerosas preguntas acerca de lo que, hasta ahora, se ha contemplado en relación con el pensamiento de Foucault, pero también exige que las mismas herramientas que aporta sean utilizadas para lo que, precisamente, fueron elaboradas por el filósofo francés: realizar un diagnóstico de nuestra actualidad.

Bibliografía

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo Veintiuno, Madrid, 2023.

FOUCAULT, Michel. *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre. Curso de 1954-1955*. Trad. Horacio Pons. Siglo Veintiuno, Madrid, 2024.

JUAN SERRANO MEDINA

III

DOSSIER:

«40 anos de *A*
hermenêutica do sujeito»

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos

Número 19, diciembre 2025

ISSN: 0719-7519

[<http://www.revistas.cenales.cl/index.php/dorsal>]

Editorial

Tereza C. Calomeni
Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil
terezaccalomeni@gmail.com

Em 2022, *A hermenêutica do sujeito*, curso oferecido por Michel Foucault no Collège de France em 1982, completou 40 anos. Para celebrar, em Junho daquele ano, organizei o «Simpósio Nacional 40 anos de *A hermenêutica do sujeito*, de Michel Foucault». Com imenso prazer, partilhamos agora onze artigos, versões, algumas modificadas, das doze palestras então apresentadas.

Gostaria de agradecer, uma vez mais, a Alexandre Filordi de Carvalho (Universidade Federal de Lavras, UFLA), André Constantino Yazbek (Universidade Federal Fluminense, UFF), Celso Kraemer (Universidade Regional de Blumenau, FURB), Cesar Candioto (Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUC-PR), Cláudio Medeiros (Universidade Federal Fluminense, UFF), Ernani Chaves (Universidade Federal do Pará, UFPA), Haroldo de Resende (Universidade Federal de Uberlândia, UFU), Márcio Alves da Fonseca (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP), Margareth Rago (Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP), Oswaldo Giacoia (Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, e Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUC-PR), Salma Tannus Muchail (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP) e Vera Portocarrero, que pronta e gentilmente aceitaram meu convite para a comemoração.

Em especial, agradeço à *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos* – aqui representada por Emmanuel Chamorro Sánchez e Rodrigo Castro Orellana, da Universidad Complutense de Madrid –, que nos dá a honra e a alegria desta publicação.

Agradeço ainda a Breno Rodrigues e a José Garcia, à época, entusiasmados alunos de Graduação em Filosofia, e a Raphael Cunha Barboza e Ednei de Carvalho, técnicos de informática, responsáveis pela transmissão, ao vivo, de todas as palestras do «Simpósio» no Canal do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, situado no Youtube.

Obrigada!

A hermenêutica do sujeito em reverberações da amizade: questões para as políticas da inimizade contemporâneas

The hermeneutics of the subject in the reverberations of friendship: questions for contemporary politics of enmity

Alexandre Filordi de Carvalho

Universidade Federal de Lavras (UFLA), Brasil
afilordi@gmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar a amizade como uma força política e subjetiva capaz de resistir às políticas da inimizade contemporâneas, tomando como base as reflexões de Michel Foucault em *A hermenêutica do sujeito* e os diagnósticos de Achille Mbembe sobre a violência neoliberal. A hipótese interpretativa explora que a amizade, entendida como uma «prova de vida», no sentido foucaultiano, pode ser contraposição à lógica neoliberal que fragmenta as relações humanas, transformando-as em políticas de exclusão, ódio e subjetividades capturadas pelo identitarismo e pela inimizade. Por fim, a amizade emerge como um ato político radical, capaz de reinventar modos de convivência e enfrentar as «guerras de subjetividade» do neoliberalismo, reafirmando a vida como experiência compartilhada e não como campo de batalha.

Palavras-chave: amizade; políticas da inimizade; neoliberalismo; Foucault.

Abstract: The aim of this article is to analyze friendship as a political and subjective force capable of resisting contemporary politics of enmity, based on Michel Foucault's reflections in *The hermeneutics of the subject* and Achille Mbembe's diagnoses of neoliberal violence. The interpretative hypothesis explores how friendship, understood as a «proof of life» in the Foucauldian sense, can counter the neoliberal logic that fragments human relationships, transforming them into policies of exclusion, hatred and subjectivities captured by identitarianism and enmity. Finally, friendship emerges as a radical political act, capable of reinventing ways of living together and confronting neoliberalism's «wars of subjectivity», reaffirming life as a shared experience and not as a battlefield.

Keywords: friendship; politics of enmity; neoliberalism; Foucault.

Fecha de recepción: 31/07/2025. Fecha de aceptación: 26/11/2025.

Apresentado no Simpósio Nacional 40 anos de *A hermenêutica do sujeito*, de Michel Foucault, de 20 a 24 de Junho de 2022. O Simpósio foi organizado por Tereza C. Calomeni, professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Alexandre Filordi de Carvalho (brasileiro) é, Doutor em Filosofia e em Educação pela Universidade de São Paulo (USP) com Pós-Doutorado em Educação pela Universidad Complutense de Madrid. É professor do curso de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Lavras (UFLA). É Bolsista em Produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pesquisando o pensamento de Michel Foucault desde 2003, cujos resultados são publicados em artigos, capítulos de livros, livros autorais e organizados, além de dossiês temáticos.

1. Panorama geral

Neste texto, optei por situar a recepção da temática da amizade sob o diapasão das indagações finais suscitadas por Foucault em sua última aula de *A hermenêutica do sujeito*: 24 de março de 1982. Precisamente, trata-se de seu parágrafo final. Destaco dois aspectos.

O primeiro. Na referida aula, vida é destacada como prova (épreuve). Já é o suficiente para se anunciar: vida é polissemia. Isso porque a coextensão da vida à substantivação da prova supõe a miríade de ações do que é *provar*. Ser testado ou testar, ou seja, experimentar; passar por uma provação, no sentido de enfrentar situação a exigir empenho de força, capacidade, destreza, emoção, etc.; degustar, como quem prova a nova receita; demonstrar a verdade, como quem autentica com razões, fatos ou provas; mas também ter conhecimento direto de certos estados, certas situações, emoções ou sensações.

A vida como prova amplifica a experiência de como ela é testada, experimentada, enfrentada, conhecida, sentida, ensinada por verdades e incansavelmente submetida ao confronto de ser examinada. Fartamente, assim Foucault argumenta:

Em dois sentidos devemos entender que o *bios*, a vida – quero dizer, a maneira pela qual o mundo se apresenta imediatamente a nós no decorrer de nossa existência –, seja uma prova. Prova no sentido de experiência, ou seja, no sentido de que o mundo é reconhecido como sendo aquilo através do que fazemos a experiência de nós mesmos, aquilo através do que nos conhecemos, nos descobrimos, nos revelamos a nós mesmos. E prova no sentido de que este mundo, este *bios*, é também um exercício, ou seja, é aquilo a partir do que, através, a despeito ou graças a que iremos nos formar, nos transformar, caminhar em direção a uma meta ou a uma salvação, seguir ao encontro de nossa própria perfeição.¹

Como se vê, a relação indissolúvel prova-vida-mundo é atestada pelos efeitos das incidências de efetivação de modos de ser variáveis, sempre conforme os cuidados próprios destinados a se produzir esta ou aquela vida no mundo. A suposição do trânsito das provas libera vida e mundo de concepções *apriorísticas*, deterministas ou finalistas. É com a consistência do que se experimenta que também é possível se formar, se transformar, obter certa meta, salvar-se².

1 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. Martins Fontes, São Paulo, 2004, 590.

2 A temática da salvação extrapola a possibilidade analítica deste artigo. Perpassando todo o curso, desde a sua menção no final da segunda hora da aula de 20 de janeiro, Foucault começa a desenvolver a questão de maneira mais específica na primeira hora da aula de 3 de fevereiro. Ao longo do contexto do cuidado de si, a salvação emerge como prática da vida filosófica, no sentido de salvaguardar (*sozein*, *σώζειν*) a si mesmo de perigos, proteger-se, assegurar bem-estar ou o bom estado de alguma coisa, de alguém ou de uma coletividade. A amizade também se insere no plano das atitudes e posturas da salvação. Seja como for, o termo remete à própria vida, neste mundo. «Nesta noção de salvação que encontramos nos textos helenísticos e romanos não há referência a algo como a morte ou a

Não é sem razão o fato de Foucault concluir o curso *A hermenêutica do sujeito* redesenhando, com o caráter afiado de suas indagações, perspectiva problematizadora para o pensamento e também a filosofia ocidental.

E este é o segundo aspecto a me interessar. Foucault retoma a questão da prova, contudo, sempre relacionando prova-vida-mundo:

De que modo o mundo pode ser objeto de conhecimento e ao *mesmo tempo* lugar de *prova* para o sujeito?; de que modo pode haver um sujeito de conhecimento, que se oferece o *mundo* como objeto através de uma *tékhné*, e um sujeito de *experiência de si*, que se oferece este *mesmo mundo*, mas na forma, *radicalmente diferente*, de *lugar de prova*?³

Situar a temática da amizade em tal contexto é dilatá-la para a condição irrecusável de nossa relação com o mundo. No entanto, uma vez que não há mundo sem prova, seria interessante indagar: que tipos de provas a amizade pode suscitar ao mundo? Que tipos de transformações para o mundo são por ela possíveis? Mas para se pensar em transformações, não seria demandado, ao mesmo tempo, algum tipo de leitura do mundo? Com efeito, não é forçosamente uma escolha política que estaria em jogo?

No mesmo dia em que Foucault concluía diante de sua audiência no *Collège de France* o curso *A hermenêutica do sujeito*, 24 de março de 1982, o jornal francês *Le monde* circulava uma matéria que muito interessa para o escopo desta fala. Escrita por Stéphane Hessel, o seu título não deixa de nos causar, tempos depois, terrível assombro acerca das condições políticas e socioeconômicas sob as quais nos encontramos: *Que pode fazer a França para o terceiro mundo?*⁴

Abordando o drama do que eufemisticamente passava a se denominar «países em desenvolvimento», a matéria sublinhava alguns dos grandes desafios de referidos países:

A deterioração das condições de comércio, a explosão demográfica, o peso do endividamento, a inadaptação das estruturas políticas a um real controle da economia, a incapacidade do aparelho educativo de responder às exigências que o confrontam⁵.

Daquele recorte histórico empreendido por Hessel até o tempo corrente, passando por *A hermenêutica do sujeito*, a situação de «deterioração» do mundo, tal como mencionada na referida reportagem, não apenas persiste, mas aprofunda-se em um drama vertiginoso.

imortalidade ou um outro mundo. Não é por referência a um acontecimento dramático ou a um outro operador que nos salvamos. Salvar-se é uma atividade que se desdobra ao longo de toda vida e cujo único operador é o próprio sujeito.» (FOUCAULT, Michel, *A hermenêutica do sujeito*, 226).

3 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 591 (grifos meus).

4 https://www.lemonde.fr/archives/article/1982/03/24/que-peut-faire-la-france-pour-le-tiers-onde_2887401_1819218.html

5 HESSEL, Stéphane. «Que peut faire la France pour le tiers-monde?» *Le Monde*, 24/03/1982. Disponível em [https://www.lemonde.fr/archives/article/1982/03/24/que-peut-faire-la-france-pour-le-tiers-monde_2887401_1819218.html].

Ora, no enfoque deste texto, partirei do contexto geral das análises que Achille Mbembe desenvolveu acerca das *políticas da inimizade* contemporâneas⁶. Com isso, o meu objetivo é o de considerar a amizade no sentido inalienável da constituição de nossa experiência subjetiva, sobretudo, como plano político de vida, no sentido proposto por Foucault, e, desde então, circunscrita à potência de lugar de prova, por sua vez, radicalmente diferente de sua transformação atual em políticas da inimizade.

Ao cabo, ao que me parece, atualizamos assim umas das formas necessárias da perspectiva assumidas por Foucault: «uma das coisas que precisamos preservar, a meu ver, é a existência de certa forma de inovação política, de criação política e de experimentação política, mas fora dos grandes partidos e do programa normal ou comum»⁷. E não seria a amizade uma dessas formas possíveis?

Antes disso, porém, passemos a compreender as políticas da inimizade.

2. Políticas da inimizade e guerras de subjetividade no contexto neoliberal

Em entrevista, o pensador italiano Franco Berardi afirmou que o capitalismo financeiro se assenta no fim da amizade⁸. Seu diagnóstico tem correlação com o fato de que os benefícios financeiros dependem cada vez mais da dissolução do bem comum, da solidariedade e de uma rede de proteção social mútua, que exigem a confiança de cada um em outrem, princípio elementar da amizade e da convivência. No contexto da obra *Asesinato masivo y suicidio*, Berardi deflagra uma indagação comovente: «Mas quando a competição se converte no mecanismo que organiza as relações na sociedade e existe a percepção de que o outro é algo incorpóreo, funcional e puramente operacional, o que pode ocorrer depois?»⁹

Em *Amitiés philosophique (Amizades filosóficas)*, François Dosse afirma que «com a modernidade e o triunfo da sociedade mercantil, do individualismo, a amizade foi marginalizada»¹⁰. Não obstante, com o triunfo do neoliberalismo, é possível afirmar que a amizade se transformou em políticas de inimizade. Nos termos precisos de Naomi Klein, «o neoliberalismo é aquilo com que a falta de amor se parece com a política»¹¹.

De um texto inédito, depositado no IMEC na cota GTR 28.14, datado de

6 MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. N-1, São Paulo, 2020.

7 FOUCAULT, Michel. «Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité». In FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV*. Gallimard, Paris, 1994, 746.

8 BERARDI, Franco. «O pensamento crítico morreu». In *O jornal econômico*, 17 de junho 2018. Disponível em [\[https://jornaleconomico.pt/noticias/franco-berardi-o-pensamento-critico-morreu-321558#.WyyMrbZf3dm\]](https://jornaleconomico.pt/noticias/franco-berardi-o-pensamento-critico-morreu-321558#.WyyMrbZf3dm).

9 BERARDI, Franco. *Asesinato masivo y suicidio*. Akal, Madrid, 2015, 175.

10 DOSSE, François. *Amitiés Philosophiques*. Odile Jacob, Paris, 2021, 8.

11 KLEIN, Naomi. Não basta dizer não. Resistir à nova política de choque e conquistar o mundo do qual precisamos. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 2017, 115.

1985 e intitulado *Da esquizoanálise institucional*, de autoria de Félix Guattari, colho algo preciso: «A história nos propõe também verdadeiras ‘guerras de subjetividade’, não percebemos o seu alcance se não consideramos as mutações que estão em jogo»¹².

A ideia de guerras de subjetividade sumariza as mutações que estão em jogo na contemporaneidade neoliberal. Não apenas porque a empatia, a percepção do outro, a desidratação da presença do outro, em vez de sua virtualização anestesiada e exposta aos guetos de convicções, são coincidentes com tal cenário.

Entretanto, o ponto vertiginoso é que as guerras de subjetividade têm por casamata, *bunker*, fortificação blindada ou, se preferirem, buraco negro, a imaginação açulada pelo ódio. E «com a imaginação açulada pelo ódio, as democracias liberais se alimentam constantemente das mais variadas obsessões a respeito da verdadeira identidade do inimigo»¹³. Não sem motivos, as mobilizações em torno do identitarismo, o frenesi identitário, vão funcionar como bomba de fragmentação, fazendo do modo de ser diferente à identidade instituída e negociada por seus valores aceitáveis, alvo indistinto de sua capacidade destrutiva.

Quem é o inimigo hoje? É qualquer antagonista à subjetividade capturada pelo frenesi identitário, por sua vez, condizente com a vassalagem neoliberal cujo mote é: *quem não é por nós é contra nós*. Em outros termos, o inimigo foi produzido socialmente, de forma contínua e localizado em estratégias de *apartheids* subjetivos, desde muito cedo. Na criação dos inimigos, prevalecem «vetores por excelência da descerebração contemporânea, por toda parte eles fazem com que os regimes democráticos, ao abrir a boca, exalem um hálito fétido e, em delírio furioso, levem vidas de bêbados»¹⁴.

A metáfora diz muito: trata-se da insensibilidade, da desorientação, das atitudes abusivas, da perda do juízo ou da capacidade de discernir, da dissolução do «mal-estar da cultura», cedendo lugar aos vómitos da ignomínia, enfim, trata-se do torpor frente à presença do outro, de todo aquele cujo crime é a simples discordância, que pode ser a de gênero, a de cor de pele, a de idioma, a de escala social, a de entendimento, a da nacionalidade, etc.

Ademais, quem leva a vida de bêbado perdeu o contato com a realidade. Sem prova da realidade não há prova de si para o outro. Prevalece, assim, o delírio como impossibilidade de contato consigo mesmo e com a alteridade. Eis a lógica desvinculante a operar nas guerras de subjetividade: é muito fácil atacar e aniquilar o inimigo estando anestesiado diante de sua própria plasticidade existencial. Aqui, nenhuma filopolítica é possível; apenas há neicopolítica¹⁵, do grego (*νεικός*), o

12 GUATTARI, Félix. De la schizoanalyse institutionnelle. Saint-Germain-la-Blanche-Herbe. Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine. IMEC, GTR 28.14. Arquivo consultado em 1 jun. 2022.

13 MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*, 93.

14 MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*, 84.

15 Na história do pensamento ocidental, Empédocles foi quem opôs *Philia* (*φιλία*) a *Neikós*, discórdia; ódio), conforme Laplanche e Pontalis (PONTALIS, Jean-Bertrand Lefebvre; LAPLANCHE, Jean. *Vocabulário da psicanálise*. Martins Fontes, São Paulo, 2016, 501). Valemo-nos da noção de *Neikós* para a anteposição de filoplastia

ódio, a discórdia e a impossível convivência tomados por entorno.

O impacto não poderia ser outro:

As democracias liberais dependem nos dias de hoje, para sua sobrevivência, da divisão entre o círculo dos semelhantes e dos dissemelhantes, ou então entre os amigos e «aliados» e os inimigos da civilização. Sem inimigos, é difícil para elas se manterem de pé por conta própria. Se tais inimigos realmente existem ou não é irrelevante. Basta criá-los, encontrá-los, desmascará-los e expô-los à luz do dia¹⁶.

Neste mundo de relações desvinculantes, a invenção da inimizade demanda cada vez mais inimigos para fortalecer os ecos do identitarismo persecutório. De ambos os lados, amizade e inimizade reduzem-se a uma espécie de metonímia funcional. De um lado, angariam-se aliados necessários para o fortalecimento dos espelhamentos de conduções de condutas afins às estratégias de resistência ao outro, simplesmente pelo fato de ser o outro, o diferente, a pessoa marcada fora dos circuitos dos aliados. Assim, por exemplo, o simples fato de se colocar ao lado da defesa dos direitos humanos dos palestinos e de seus irrevogáveis direitos a um território, passa a ser a intrusão perigosa, portanto a ser vencida, por todos que são «amigos» de Israel. Por extensão, de outro lado, a consequência necessária é a irreparável disposição do antagonico como inimigo. De modo bastante paradoxal, estaríamos encarando o cúmulo da política de ódio como sendo a arte de vincular relações humanas pela completa desvinculação.

O neoliberalismo sabe muito bem se aproveitar disso. Para tanto, não diminui o Estado, ao contrário, agiganta-o, porém, aparamentando-o com estratégias funcionais justificadoras, ainda que absolutamente irracionais e destituídas da realidade precária da maioria da população, para salvaguardar a sua defesa interna e excludente de suas fronteiras. Dentro delas, acercam-se os amigos do sistema; fora delas, devem estar os que não são capazes de se vincular às suas ordenanças de maneira funcional. Renova-se, nessas proporções, a aurora das instituições que, como já alertara Foucault, não podem mesmo suportar a amizade: «o exército, a burocracia, a administração, as universidades, as escolas etc. – no sentido que essas palavras hoje possuem – não podem funcionar com amizades tão intensas»¹⁷.

Tais instituições citadas por Foucault, tanto em sua forma discursiva quanto não discursiva, tendem a confiscar a amizade justamente por ela tensionar os dispositivos de relações de poder necessários à desvinculação das relações humanas. A amizade estaria, ao contrário, afeita ao *éthos* político-existencial que escapa às funcionalidades institucionais, que para funcionar não abrem mão do controle da macro e da microfísica do poder, ou seja, da positividade das condutas, no sentido estrito do que delas se pode extrair como intencionalidade e finalidade.

à neicoplastia e vice-versa.

16 MBEMBE, Achille. Políticas da inimizade, 91.

17 FOUCAULT, Michel. «Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité», 744.

O vínculo possível na amizade é diferente daqueles regulados por convenções institucionais, justamente pelo fato de a amizade se caracterizar por uma instabilidade criativa, por uma abertura às múltiplas formas de convivência e de experimentação de si e do outro. Ora, onde há experimentação também se encontra indeterminação, quer dizer, um horizonte aberto perante os modos de ser. Isso as instituições não podem suportar, pois elas precisam das «determinações» na ordem do dia. Nelas, a amizade corre o risco de ser domesticada pela conveniência de suas determinações políticas. O que Foucault estaria destacando é o fato de que a amizade eivada na extensa franja da cultura do cuidado de si se dispunha justamente à indeterminação de qualquer fortalecimento institucional, algo que a modernidade passou a desconhecer.

Ao contrário disso, as grandes instituições são necessárias para a domesticação da amizade, isto é, reduzi-la à funcionalidade política. As instituições operam, assim, como dispositivos de contenção e direcionamento das potências ainda não conformes ao mundo, quer dizer, das formas de vida que resistem às normas de subjetivação e à organização impostas pela identificação do mesmo. Em germen, trata-se de uma condição necessária para se colocarem em evidência as vidas marginalizadas ou deslocadas dos grandes centros de poder. A inimizade para com elas, com efeito, ressalta a desvinculação dessas vidas com os quesitos predefinidores dos pretensos lados certos. Elas precisam, então, ser reduzidas ao silêncio ou à invisibilidade, justamente porque nelas habita a potência política indeterminada, mas por isso mesmo, perigosa.

No ciclo das políticas de inimizade, a indiferença pavimenta a negociação das incertezas de nosso tempo. A certeza, ao contrário, passa ser uma esQUIVA subjetiva à adesão imaginária pelo ataque, não ao que causa efetivamente a desorientação na vida psíquica, afetiva, social ou material, mas aos fantasmas idealizados como incertezas. É a representação do outro, a pessoa do outro, a singularidade do outro um espelho distorcido que tem de ser estilhaçado em mil pedaços.

Desfazer-se do inimigo passa a ser ação banal, já que as justificativas encontram seu fundamento na própria inimizade. As políticas de inimizade, assim, proclamam a cada dia a mesma constituição de seu império: há muitas vidas supérfluas cuja aniquilação é apenas efeito colateral da sobrevida.

O diagnóstico de Mbembe é preciso:

Vida supérflua, portanto, essa cujo preço é tão baixo que não possui equivalência própria, nem em termos mercantis e muito menos em termos humanos; essa espécie de vida cujo valor está fora da economia e cujo único equivalente é o tipo de morte que lhe pode ser cominada¹⁸.

As políticas da inimizade não reconhecem vítimas, apenas estorvos, espécie atualizada de *Homo sacer* a ser sacrificada facilmente. Poderíamos nomear tal perspectiva de

18 MBEMBE, Achille. Políticas da inimizade, 68.

complexo de Chico Mendes ou de Dorothy Stang ou de Marielle Franco, de Bruno Pereira ou de Dom Phillips; também pode ser complexo de Chacina da Candelária ou de Chacina do Jacarezinho; quem sabe ainda, de Ruanda ou de África do Sul ou de Síria ou de Povos Indígenas ou de Palestinos e sucessivamente. Seja como for, neste ciclo das políticas de inimizade, de regra, trata-se de uma morte à qual ninguém se sente obrigado a reagir. Em vista desse tipo de vida ou desse tipo de morte, ninguém sente nenhum senso de responsabilidade ou justiça¹⁹.

O hábito de se considerar a vida como algo supérfluo apenas reforça a noção de extermínio do outro em forma subvencional da radicalidade política do que se considera simples ameaça ao conglomerado do mesmo. A moral das políticas da inimizade é escandalosamente imoral e inapelável à dor inseputa.

O ciclo do ódio não para de se enovelar e de espalhar seus nós por toda parte. Poucos infortúnios ainda são considerados injustos. Não há culpa, nem remorso, nem reparação. Tampouco existem injustiças que devemos reparar, ou tragédias que possamos evitar. Para unir, é preciso necessariamente dividir; e cada vez que dizemos «nós», devemos a todo custo excluir alguém, despejá-lo de alguma coisa, proceder a algum tipo de confisco²⁰.

3. É preciso defender a amizade, sem fim

Ora, se amizade é um vínculo psíquico, afetivo, temporal, marcado pelo prazer da presença mútua de subjetividades revestidas por afeição, solidariedade, ternura e complicidade, livres de constrangimentos e partilhas impositivas, investida por experimentação sem abusos na relação que se constitui, logo é patente ver na amizade uma boa dose de dedicação voluntária perpassada por formas de cuidados mútuos e provas de zelo.

Ainda que em qualquer relação intersubjetiva haja um grau de agonia, antagonismo, desconforto, discordância etc., na amizade, as diferenças são campo fértil de prova da própria amizade.

Em *Comment vivre ensemble (Como viver juntos)*, curso proferido por Roland Barthes no *Collège de France* entre 1976 e 1977²¹, é dito que a amizade está empenhada na construção inalienável de uma «filoplastia», ou seja, em fazer das condições peculiares de seu entorno a matéria plástica de sua composição. A filoplastia denota a singularidade das experiências de amizade cujos coeficientes de expressão são variáveis conforme cada prova de amizade. A filoplastia equivale às singularidades das múltiplas experiências de amizades apresentadas por Foucault ao longo de *A hermenêutica do sujeito*, uma vez que elas serão variáveis mediante o

19 MBEMBE, Achille. Políticas da inimizade, 68.

20 MBEMBE, Achille. Políticas da inimizade, 70.

21 BARTHES, Roland. *Comment vivre ensemble*. Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977). Seuil/IMEC, Paris, 2002.

empenho destinado à relação amigável, o que demanda o cuidar da constituição da amizade, sem desprender de si mesmo toda uma série de dedicação, exercícios e cuidados de si, bem como, mutuamente, da parte do outro.

Ademais, filoplastia também envolve o que Barthes denominou de «idiorritmia selvagem». Se *idios* significa particular, próprio, o que ritma a amizade é a particularidade de sua experimentação. Dando ao mundo outros ritmos existenciais, outros contornos afetivos e investimentos de vinculação distintos daqueles ritmados pelo neoliberalismo, a amizade inaugura uma idiorritmia selvagem, antepondo-se aos ritmos civilizatórios dos mesmos coeficientes existenciais vigentes. «Idiorritmo selvagem», nos auxilia compreender Barthes, «pode se definir rigorosamente pela ausência de burocracia, nenhum germe de um poder estático, nenhuma transmissão (*relais*) reificada, institucionalizada, coisificada entre o indivíduo e o microgrupo».²²

No contexto da *hybris* adaptativa neoliberal, a amizade tem a chance de se transformar no *askètérion* do idiorritmo, isto é, em um lugar onde se pode praticar a ascese constitutiva de si e, tendo no outro amigo, o vínculo possível voltado às estratégias de recusa de subjetividades de inimizades.

A experiência da filoplastia, então, delinea-se na proporção de sua constituição como prova de vida, no sentido proposto por Foucault. Daniel Defert, companheiro de vida de Foucault, fornece preciosa resposta a Alain Brossat, quando este o indagou o seguinte: «Pode-se falar, talvez, de uma política de amizade em Foucault?»: «Sim, totalmente. Em primeiro lugar, ele tinha uma prática da amizade. Penso que este era um dos valores mais fortes de sua vida: uma amizade que estava ligada a formas concretas de solidariedade, sem exclusividade política»²³.

Mas deste mundo de políticas de inimizade não somos obrigados a fazer o *nosso* mundo. Ao contrário, este mundo é um lugar de provas para as quais podemos igualmente criar outras provas, sobretudo na direção de que há vida possível fora dos circuitos das políticas de inimizade. A amizade passaria a ser, assim, tanto prova quanto experiência e exercício de formas de se viver voltadas a intervir onde as cristalizações das relações de poder institucionalizadas, imobilizadas e normalizadas.

Nesse caso, porém, ainda levaríamos a bom termo o que Foucault dizia acerca das experiências políticas da amizade nas relações homoafetivas, justamente por serem exemplos de dissidências filoplásticas. Poderíamos nelas também nos inspirar para darmos provas à questão: o que podemos inventar, com a amizade, em um mundo de políticas de inimizade?

Eles estão um diante do outro sem arma, sem palavras de acordo, sem nada que lhes garanta os sentidos do movimento que eles levam um

22 BARTHES, Roland. Comment vivre ensemble, 77.

23 DEFERT, Daniel. Uma vida política. N-1, São Paulo, 2021, 153.

para o outro. Eles precisam inventar de A à Z uma relação ainda sem forma, que é a amizade: isto é, a soma de todas as coisas por meio das quais se pode, um ao outro, dar prazer²⁴.

«O homem: o ar que ele respira, um dia aspira»²⁵. São palavras de René Char. Entre respirar políticas de inimizade e de amizade não é tão somente sobre a plasticidade do mundo e da vida que damos provas. Em questão estão contornos do que escolhemos aspirar para nós mesmos, para os outros, para a vida, o mundo e o devir.

4. Questões finais: amizade como prova política de si, do outro e do mundo

Como abordei ao longo deste artigo, a amizade não se reduz a uma dimensão estritamente relacional ou a um adorno afetivo nas relações humanas. Ela é, antes de tudo, uma experiência política de primeira grandeza. E, como toda experiência, exige presença, cuidado, zelo e compromisso com a vida que se compartilha – não de modo programado, funcional ou normativo, mas na forma de uma invenção contínua de vínculos que escapam às relações de poder institucionalizadas e, concomitantemente, afeitas ao identitarismo da política de inimizade.

Em tempos correntes, diante da arquitetura de um mundo submerso nas dinâmicas neoliberais da inimizade, que transforma o outro, o diferente, o singular em ameaça, em cifra, em ruído a ser silenciado, parece cada vez mais urgente nos perguntar: como sustentar relações que não se deixem capturar pela gramatologia de poder dos *pogroms* a separar a vida entre «amigos» e «inimigos»? Como a amizade poderia fomentar condições para a emergência de práticas políticas inventivas, radicadas na vida comum e não na lógica dos poderes institucionalizados? Como ela poderia servir de base para formas de criação de modos de ser capazes de desestabilizar a inimizade, a hostilidade banalizada, a competição excludente e o cálculo doloso que perpassam o mundo neoliberal? Por fim, como cultivar encontros que não sejam prestezas e antecipações da suspeita, da mútua vigilância coercitiva, da gestão performativa de identidades a funcionar como bomba de fragmentação de ódio?

Tais indagações, a meu ver, são instrumentos dilatadores de uma incansável problematização que aqui apenas tentei insinuar. A amizade, seguramente, delinea-se como campo de experiência possível a resistir à redução das relações humanas à funcionalidade do mercado de subjetividades. A resistência, nesse caso, não é antagonismo frontal, pois serve, em alguma medida, aos marcadores identitários da política de inimizade. Trata-se mais de certa capacidade de manter

24 FOUCAULT, Michel. «De l'amitié comme mode de vie». In *Dits et Écrits IV*. Gallimard, Paris, 1994b, 163-167.

25 CHAR, René. 1983. «L'âge cassant». In *Oeuvres Complètes*. Gallimard, Paris, 1983, 766.

vivo um espaço de indeterminação, de suspensão das regras das políticas de inimizades, com o preço a se pagar pela abertura da vida ao que não quer encaixar nas fronteiras deterministas a reduzir a estrangeiridade em objeto de combate e de aniquilação.

Em alguma medida, tal reflexão permite atualizar uma das perspectivas fundamentais apontada por Foucault: «uma das coisas que precisamos preservar, a meu ver, é a existência de certa forma de inovação política, de criação política e de experimentação política, mas fora dos grandes partidos e do programa normal ou banal»²⁶. Diferentemente dessa perspectiva, pressuposta pelos feixes de convergência de unificação, na amizade não se trata de encontrar o igual, o semelhante, o mesmo. Sendo floplástica, é de sua feição o sentido variável, indeterminado e aberto. Em primeira e última instâncias, a amizade acaba sendo a política de acolhimento, por convivência, do dissonante, do que não se reduz à familiaridade do identitário. Por isso, a amizade é um exercício de risco e, ao mesmo tempo, de confiança radical. Um exercício que se dá no plano do sensível, do corpo, da escuta, da palavra, da presença e que, por isso mesmo, desestabiliza e indaga os dispositivos que organizam o mundo segundo as lógicas dos «grandes partidos e do programa normal» os quais Foucault mencionou.

Em um dos pontos da pesquisa que Ortega realizou acerca da *Amizade e estética da existência em Foucault*, algo de precioso é mencionado: «A dimensão ético-transgressiva da amizade consiste na recusa das formas impostas de relacionamento e de subjetividade»²⁷. Nas guerras de subjetividades a circunscrever o nosso presente, encabeçada pelas políticas de inimizades, a amizade se constitui como um contradispositivo. É nesse ponto que a reflexão foucaultiana ressoa com maior força: ao destacar que a vida é prova, Foucault nos convoca a pensar a existência como uma experiência constantemente em jogo – algo que se experimenta, se transforma, se prova e se vive com o outro. A amizade, com efeito, é um modo de vida que prova a si mesmo ao se lançar ao mundo como acontecimento ético, na direção da criação compartilhada, mas sendo uma dobra do cuidado de si que se abre ao cuidado com o outro.

E se levarmos a sério essa hipótese, de que a amizade é uma forma de prova na e de vida, então ela também nos exige coragem. Coragem de sustentar o vínculo para além dos pertencimentos programados, dos pactos de identidade, das afiliações desvinculantes. Em questão, situa-se uma nova ontologia da convivência. E essa convivência, no registro da amizade, não será mais garantida pelos formatos tradicionais de representação, nem pelas instituições que organizam a sociabilidade segundo as políticas de inimizades. Ela emerge das provas de amizade na vida, para outra vida. Assim, a amizade tende a ser prática de subjetivação a escapar do modelo do sujeito instrumentalizado, inclusive pelas demandas funcionais do

26 FOUCAULT, Michel. «Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité», 746.

27 ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Graal, Rio de Janeiro, 1999, 170.

neoliberalismo. Ao invés da *performance* da individualidade triunfante, ela sustenta a vulnerabilidade vincular, porém, como aposta no cuidado de si e do outro no âmbito da reciprocidade do gesto político. Portanto, a amizade não apenas resiste ao mundo da inimizade. Ela também aponta para o que poderia vir a ser uma outra política de vida, uma política da partilha, do sensível e do indeterminado, enfim, uma política da amizade.

Bibliografia

- BARTHES, Roland. *Comment vivre ensemble. Cours et séminaires au Collège de France (1976-1977)*. Seuil/IMEC, Paris, 2002.
- BERARDI, Franco. *Asesinato masivo y suicidio*. Akal, Madrid, 2015.
- BERARDI, Franco. «O pensamento crítico morreu». In *O jornal econômico*, 17 de junho 2018. Disponível em [<https://jornaleconomico.pt/noticias/franco-berardi-o-pensamento-critico-morreu-321558#.WyvMrbZf3dm>]. Acesso em 26 de jun. de 2022.
- CHAR, René. 1983. «L'âge cassant». In *Oeuvres Complètes*. Gallimard, Paris, 1983.
- DEFERT, Daniel. *Uma vida política*. N-1, São Paulo, 2021.
- DOSSE, François. *Amitiés philosophiques*. Odile Jacob, Paris, 2021.
- FOUCAULT, Michel. «Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité». In *Dits et Écrits IV*. Gallimard, Paris, 1994a, 735-746.
- FOUCAULT, Michel. «De l'amitié comme mode de vie». In *Dits et Écrits IV*. Gallimard, Paris, 1994b, 163-167.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. Martins Fontes, São Paulo, 2004.
- GUATTARI, Félix. *De la schizoanalyse institutionnelle*. Saint-Germain-la-Blanche-Herbe. Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine. IMEC, GTR 28.14. Arquivo consultado em 1 jun. 2022.
- ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Graal, Rio de Janeiro, 1999.
- PONTALIS, Jean-Bertrand Lefebvre; LAPLANCHE, Jean. *Vocabulário da psicanálise*. Martins Fontes, São Paulo, 2016.

O que Descartes tem a dizer sobre Foucault? As figuras do cartesianismo em *História da loucura* e em *A hermenêutica do sujeito*

What does Descartes have to say about Foucault? The figures of cartesianism in History of madness and The hermeneutics of the subject

André Constantino Yazbek

Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil
andre_yazbek@hotmail.com

Resumo: Este artigo tem por objetivo explorar as proximidades e distâncias entre *História da loucura* (1961) e *A hermenêutica do sujeito* (1982), obras que perfazem mais de vinte anos das pesquisas foucaultianas, a partir da maneira como Foucault lida com as figuras de «Descartes» e do «cartesianismo» nesses dois momentos cruciais de sua trajetória. Neste sentido, pretendemos perseguir a hipótese segundo a qual o «cartesianismo» cumpriria, em Foucault, a função de um objeto discursivo cujo manejo permitiria a demarcação de pontos de virada naquilo que se poderia chamar de uma história das relações do sujeito com a verdade.

Palavras-chave: Michel Foucault; René Descartes; cartesianismo; sujeito; verdade.

Abstract: This article aims to explore the proximities and distances between *History of Madness* (1961) and *The Hermeneutics of the Subject* (1982), works that span more than twenty years of Foucault's research, focusing on how Foucault engages with the figures of «Descartes» and «Cartesianism» at these two crucial moments of his intellectual trajectory. In this regard, we seek to develop the hypothesis that «Cartesianism» serves, in Foucault's work, as a discursive object whose treatment allows for the delineation of turning points in what might be called a history of the subject's relationship with truth.

Keywords: Michel Foucault; René Descartes; cartesianism; subject; truth.

Fecha de recepción: 31/07/2025. Fecha de aceptación: 12/11/2025.

Apresentado no Simpósio Nacional 40 anos de A hermenêutica do sujeito, de Michel Foucault, de 20 a 24 de Junho de 2022. O Simpósio foi organizado por Tereza C Calomeni, professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

André Constantino Yazbek (brasileiro) é Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com estágio de doutorado na École Normale Supérieure de Paris, e de pós-doutorado em Filosofia pela École Normale Supérieure de Lyon. Além de diversos artigos publicados em revistas especializadas, é autor dos livros *Itinerários cruzados: os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault* e *10 Lições sobre Foucault*. É professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense.

I.

História da loucura e A hermenêutica do sujeito são duas produções centrais do trabalho intelectual de Michel Foucault e, certamente, constituem dois momentos-chave em sua trajetória. Como se sabe, *História da loucura*, tese doutoral defendida em 1961, representa o primeiro produto do deslocamento operado por Foucault em relação à epistemologia e suas derivas fenomenológicas, dando azo a uma história dos saberes que não apenas neutralizará a pergunta pela cientificidade das ciências como, em consequência, avançará em direção a uma «crítica da razão» (ou do «pensamento») despida de suas pretensões transcendentais (posição que poderia caracterizar a diversidade do percurso foucaultiano¹). *A hermenêutica do sujeito*, por seu turno, curso pronunciado no *Collège de France* em 1982, constitui a mais ambiciosa exploração foucaultiana do tema das tecnologias de si na antiguidade greco-romana, marcando em definitivo seu interesse pelo eixo temático das práticas de si e a consolidação do desdobramento da noção de governo em direção à temática do governo de si e dos outros. Daí que se possa atribuir ao curso de 1982 o lugar de peça-chave, ou de «*point d'orgue*»², na passagem (mas não substituição) da genealogia do poder dos anos 1970 para a genealogia do sujeito ou das formas de subjetivação característica dos anos 1980.

Da diversidade de enfoques possíveis para traçar as proximidades e distâncias, continuidades e rupturas entre *História da loucura* e *A hermenêutica do sujeito* – obras que perfazem mais de vinte anos das pesquisas foucaultianas –, optamos aqui por uma perspectiva inusual, centrada na maneira como Foucault lida com as figuras do cartesianismo (mais de uma, portanto) e de Descartes nestes dois momentos cruciais de sua trajetória. Neste sentido, nossa aposta fundamental é a de que, apesar de seu caráter fragmentário e ambivalente, o manejo das figuras do cartesianismo cumpre um papel central no pensamento foucaultiano. Digamos que Descartes e o cartesianismo constituem, para Foucault, uma espécie de objeto discursivo cujo manejo permite a abertura para campos de experiência e problematização histórico-filosófica em dois sentidos: a) no sentido de servirem à economia interna do próprio pensamento foucaultiano, quer dizer, por meio deles Foucault se desloca em seu próprio campo; b) mas também no sentido de constituírem «testemunhos» exemplares, ou paradigmáticos, de momentos de descontinuidade na sucessão das práticas discursivas do saber, dos dispositivos de poder e das práticas de governo. Assim, em momentos cruciais de sua trajetória, o

1 «No ano da sua morte, Foucault definia seus livros como 'uma história crítica do pensamento'; história porque não procede de *modo filosófico*: 'uma busca empírica, um ligeiro trabalho de história' que se atribui 'o direito de contestar a dimensão transcendental'». VEYNE, Paul. Foucault, sa pensée, sa personne. Albin Michel, Paris, 2010, 64.

2 LE BLANC, Guillaume; TERREL, Jean. «Foucault au Collège de France: un itinéraire». In LE BLANC, Guillaume; TERREL, Jean (orgs.). *Foucault au Collège de France: un itinéraire*. Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 2003, 16.

cartesianismo serve a Foucault como solo de demarcação que lhe permite divisar pontos de virada naquilo que se poderia chamar de uma história das relações do *sujeito* com a *verdade*.

No caso das duas obras em foco, comecemos por situar a questão nos seguintes termos: em *História da loucura*, como se sabe, Descartes ocupa um papel de divisor de águas na demarcação da cisão originária entre razão e desrazão no curso de nossa experiência histórica no trato com a loucura, inaugurando a chamada Idade Clássica a partir da «invenção» de uma *ratio* que terá por correlato prático a generalização do internamento para fins de controle social³; já em *A hermenêutica do sujeito*, a minuciosa exploração das relações entre o dizer-verdadeiro e as práticas de si estabelecerá em Descartes o lugar de um relativo esgotamento das exigências de conversão espiritual do sujeito para o acesso à verdade – desde então, o que «permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele»⁴. Em ambos os casos, estamos diante do problema das condições de acesso do sujeito à verdade, mas também o dos agenciamentos práticos de controle social e/ou de formação de si do sujeito segundo enquadramentos arqueogenealógicos que delimitam o advento do classicismo e da modernidade. Nestes termos, o interesse principal de Foucault por Descartes recai quase sempre sobre as *Meditações sobre a Filosofia Primeira* (1641) – texto que opera uma função *paradigmática* na estratégia argumentativa foucaultiana.⁵

Na condição de figura paradigmática, as *Meditações* desempenham um papel decisivo em determinados contextos da análise foucaultiana, cuja perspectiva se distingue, entre outras características, precisamente por não atribuir qualquer privilégio à «filosofia» como forma superior ou fundamental de saber.⁶ Esse enfoque implica que a função paradigmática do cartesianismo no pensamento de Foucault, assim como ocorre com outros filósofos e temas mobilizados em sua obra, deve ser entendida de maneira bastante peculiar: como espaços de demarcação arqueogenealógica, histórica e politicamente situados, mobilizados em favor de uma análise das relações entre o sujeito e a verdade que prescindem da pressuposição de qualquer transcendência fundadora.

3 FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*. Perspectiva, São Paulo, 1978, 52-55.

4 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. Martins Fontes, São Paulo, 2004, 22.

5 Faremos uso da noção de *paradigma* no mesmo sentido que Giorgio Agamben o compreende ao atribuí-lo justamente a Foucault: *paradigma* «é um objeto singular que, valendo para todos os outros da mesma classe, define a inteligibilidade do conjunto do qual faz parte e, ao mesmo tempo, o constitui» (AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*: sobre el método. Anagrama, Barcelona, 2010, 22). Ou ainda: «paradigma é um caso singular que é isolado do contexto qual faz parte apenas na medida em que, exibindo sua própria singularidade, torna inteligível um novo conjunto cuja homogeneidade ele mesmo deve constituir» (AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*, 23).

6 Assim, tanto em *História da loucura* quanto em obras subsequentes, Foucault se servirá de um material discursivo bastante heteróclito (literatura, representações pictóricas, códigos legais, normas institucionais, planos arquitetônicos etc.) sem conceder nenhum privilégio sistemático ao registro propriamente «filosófico» do discurso. Daí que se possa dizer que a «filosofia», como todo e qualquer discurso, não está alheia às práticas discursivas e extradiscursivas historicamente enformadas pelos complexos de saber-poder que vigem em nossa cultura e tradição de pensamento.

II.

Iniciemos por uma breve referência à memorável controvérsia aberta por Jacques Derrida a propósito do estatuto reservado ao *cogito* cartesiano e ao cartesianismo em *História da loucura*. Como se sabe, em conferência pronunciada no *Collège Philosophique* em 1963, posteriormente publicada na *Revue de Métaphysique et de Morale* e republicada em *L'écriture et la différence*, Derrida pretende que o «sentido de todo o projeto de Foucault» em sua tese doutoral possa «se concentrar» nas «poucas páginas alusivas» a Descartes e ao *cogito* cartesiano⁷. Assim, da perspectiva do filósofo argelino, a peculiar leitura do *cogito* que nos é proposta por Foucault em *História da loucura* implica a «totalidade» da obra, «o sentido de sua intenção e as condições de sua possibilidade»⁸. A partir deste ponto, revisitando o Descartes das *Meditações* em uma leitura que pretende contrapor-se à perspectiva de *História da loucura*, Derrida sustentará uma admoestação destinada a lembrar o aspecto aparentemente paradoxal da tese doutoral foucaultiana, cuja empreitada consistiria em enunciar, com a sintaxe da razão – única possível para uma «história» –, uma posição pretensamente exterior à própria linguagem da razão⁹.

Independentemente da polémica que se seguirá, e mesmo da maior ou menor adequação da leitura crítica de *História da loucura* realizada por Derrida, ocorre que o filósofo argelino colocará em relevo justamente a centralidade do cartesianismo para o desenvolvimento do argumento da tese doutoral foucaultiana.¹⁰ Ora, em sua pretensão à realização de uma «arqueologia do silêncio» imposta à loucura pela razão¹¹, Foucault mobilizará justamente Descartes, e a primeira de suas *Meditações metafísicas*, como marco para a demarcação da passagem do Renascimento à Idade Clássica. Neste sentido, o percurso da dúvida cartesiana, lido por Foucault em chave opositiva ao Montaigne dos *Ensaio*s (para o qual nenhuma razão poderia nos fazer «juízes da loucura»), funda discursivamente a experiência histórica clássica de uma relação excludente com o desatino e de captura da loucura pela razão¹². Ao plano discursivo-filosófico do cartesianismo corresponderá, por sua vez, no campo das práticas sociais, o episódio histórico da criação das casas de internamento vivenciado pela Europa dos séculos XVII/XVIII.¹³ Portanto, entre Montaigne e Descartes, entre os *Ensaio*s e as *Meditações*, o Renascimento e a Idade Clássica

7 DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Editions du Seuil, Paris, 1967, 52.

8 DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, 52-53.

9 DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, 57.

10 Dados os limites deste trabalho, não exploraremos a polémica entre Derrida e Foucault a não ser para melhor precisar o uso paradigmático de Descartes em *História da loucura*. Ao leitor interessado, cf. YAZBEK, André Constantino. «O louco e o sonhador: Jacques Derrida leitor de História da loucura, de Michel Foucault (notas sobre uma polémica)». *Revista Trágica*, v. 9 nº 2, 2016, 21-40.

11 FOUCAULT, Michel. «Préface». In *Dits et écrits I: 1954-1975*. Quarto Gallimard, Paris, 2001a, 188.

12 FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*, 52-54.

13 «É sabido que o século XVII criou vastas casas de internamento; não é muito sabido que mais de um habitante em cada cem da cidade de Paris viu-se fechado numa delas, por alguns meses» (FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*, 55).

(inaugurada pelo racionalismo cartesiano), «algo se passou», «algo que diz respeito ao advento de uma *ratio*» que reduz sua alteridade ao silêncio: «Traça-se uma linha divisória que logo tornará impossível a experiência, tão familiar à Renascença, de uma Razão irrazoável, de um razoável Desatino»¹⁴. Nestes termos, o cartesianismo representa o acontecimento arqueológico que delimita o ponto de viragem a partir do qual a «loucura foi colocada fora do domínio no qual o sujeito detém seus direitos à verdade»¹⁵.

Em *História da loucura*, o aspecto central da leitura de Descartes por Foucault diz respeito, como já aludimos, à sua peculiar interpretação da primeira das *Meditações* cartesianas, que consiste em apontar para um «desequilíbrio fundamental» (ou seja, inerente à «economia da dúvida» cartesiana) entre o tratamento conferido à loucura, de uma parte, e o tratamento dado ao sonho e ao erro dos sentidos, de outra¹⁶. De maneira esquemática, o ponto-chave do argumento foucaultiano é o seguinte: «Descartes não evita o perigo da loucura do mesmo modo que contorna a eventualidade do sonho ou do erro»¹⁷, e é essa dissimetria que constituirá, para a experiência discursiva, um âmbito análogo ao das práticas sociais do internamento. Ora, ao passo que em Descartes, como se sabe, a ilusão dos sentidos e do sonho tem como sua condição de possibilidade um *residuo de verdade* – uma vez que os primeiros «não podem alterar senão as ‘coisas muito pouco sensíveis e bastantes distantes’» e o segundo, por seu turno, por mais fantasioso que seja, «não pode nem criar nem compor essas coisas ‘mais simples e mais universais’ cuja combinação torna possível as imagens fantásticas» (a própria extensão das figuras das quais o sonho se serve, por exemplo) –, com a loucura o tratamento dispensado é outro, de natureza bastante diversa. Segundo Foucault, «Não é a permanência de uma verdade que garante o pensamento contra a loucura» em Descartes, mas sim uma impossibilidade de ser louco que é «*essencial não ao objeto do pensamento, mas ao sujeito que pensa*»¹⁸.

Assim sendo, na ordem das razões cartesianas é perfeitamente possível supor que se sonha e identificar-se com o sujeito sonhador, mas não se pode supor que se é louco, uma vez que a «loucura é condição de impossibilidade do pensamento»¹⁹. É

14 FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*, 54.

15 FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*, 54.

16 FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*, 53.

17 FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*, 52.

18 FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*, 52-53 (*grifo nosso*). Foucault tem em vista, como se sabe, a seguinte passagem da primeira das *Meditações* cartesianas, aqui reproduzida em sua versão francesa: «Et comment est-ce que je pourrais nier que ces mains et ce corps-ci soient à moi? si ce n'est peut-être que je me compare à ces insensés, de qui le cerveau est tellement troublé et offusqué par les noires vapeurs de la bile, qu'ils assurent constamment qu'ils sont des rois, lorsqu'ils sont très pauvres; qu'ils sont vêtus d'or et de pourpre, lorsqu'ils sont tout nus; ou s'imaginent être des cruches, ou avoir un corps de verre. Mais quoi ce sont des fous, et je ne serais pas moins extravagant, si je me réglais sur leurs exemples» (DESCARTES, René. *Meditationes de Prima Philosophia*. Vrin, Paris, 1970, 19-20).

19 FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*, 53. Para fins de registro, vale anotar brevemente que o cerne do argumento de Derrida contra a interpretação foucaultiana do Descartes das *Meditações* vai no sentido de demonstrar que o elemento próprio do *cogito* cartesiano, ao contrário do que Foucault afirmara, consiste justamente

nesses termos que a leitura da primeira *Meditação* cartesiana permitirá, no âmbito de *História da loucura*, o estabelecimento de uma homologia estrutural entre o percurso da dúvida em Descartes, em sua relação excludente com o desatino, e o fenômeno europeu da reclusão: entre o elemento discursivo e o extradiscursivo, testemunhamos um gesto de força de mesma natureza, cuja combinação e o reforço recíproco conferem à experiência clássica no trato com a loucura sua marca distintiva, a saber, a de ser um momento de exclusão segregacional constitutiva. Com a emergência da *ratio* moderna, portanto, a «loucura está exilada»: «Se o homem pode sempre ser louco, o pensamento, como exercício de soberania de um sujeito que se atribui o dever de perceber o verdadeiro, não pode ser insensato»²⁰.

Temos aqui uma primeira figura do cartesianismo em Foucault: em *História da loucura*, Descartes funda o paradigma da *ratio* ocidental clássica egressa dos séculos XVII/XVIII, razão instituída pelo gesto de captura que silencia e «empurra para o esquecimento todas essas palavras imperfeitas, sem sintaxe fixa, um pouco gaguejante, em que se deu a troca da loucura e da razão» ao longo da experiência pré-clássica²¹, instaurando o espaço de uma cisão originária entre razão e desrazão. Ademais, notemos ainda que a tese doutoral de Foucault já expressava a vocação de seu método para reenviar a análise discursiva às práticas sociais e institucionais de sua realização, elemento que, como se sabe, será intensamente explorado em sua genealogia.

III.

Observemos que esta presença do cartesianismo em *História da loucura* confere à obra um subtexto mais vasto, cujos desdobramentos serão decisivos para os desenvolvimentos ulteriores das pesquisas foucaultianas: já na tese doutoral de 1961, não se trata «apenas» de uma arqueologia dos discursos e das práticas que encerram a loucura como «desrazão» e preparam sua objetivação propriamente médica, no século XIX, sob a forma da doença mental, mas também e sobretudo de uma *crítica histórica e filosófica* deste «sujeito» que, segundo as determinações do racionalismo seiscentista, é constituído no plano da metafísica cartesiana a partir de uma determinada exigência de seu acesso à verdade. Uma *crítica da razão*, se quisermos: retenhamos o sentido próprio da crítica foucaultiana como sendo análogo ao da crítica kantiana, mas agora despida de toda ancoragem transcendental, e podemos compreender que se trata aqui, para a arqueologia da loucura, de uma delimitação (histórica) dos limites e dos domínios nos quais se exerce a razão clássica, em sua pretensão normativa, quando confrontada com o fundo reiterado de uma «recusa originária». Assim, como dirá Foucault em seu prefácio à primeira edição de *História da loucura*, «originária é a cesura que

em assumir o risco uma «loucura total», e isso por meio da célebre hipótese cartesiana do Gênio Maligno.

20 FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*, 54.

21 FOUCAULT, Michel. «Préface», 188.

estabelece a distância entre razão e não razão»²², conformando um sujeito para o qual o acesso racionalista à verdade exige a exclusão de seu outro, a não-razão. Por este motivo, na tese doutoral foucaultiana a formação do sujeito cartesiano ocupa o lugar de uma inflexão inaugural para a Idade Clássica.

Mas em sua resposta a Derrida, que virá a lume apenas em 1972, Foucault nos deixa entrever ainda uma outra dimensão do cartesianismo em sua obra, mais próxima daquela que encontraremos em *A hermenêutica do sujeito*²³. Foucault retorna ao texto das *Meditações* munido de uma compreensão da «escrita» e da «história» como *prática* e como *acontecimento*, noções que haviam se tornado centrais para os desenvolvimentos metodológicos da genealogia que já se anunciava em *A ordem do discurso* (1970), sua aula inaugural no *Collège de France*, bem como em seu único artigo dedicado integralmente à genealogia nietzschiana, publicado em 1971 sob o título de «Nietzsche, a genealogia e a história» (1971).

Neste sentido, caberia ter em vista a escrita (ou o texto) cartesiano como: 1^o) uma *prática*, quer dizer, como um *ato* (ou uma série de atos) de enunciação que permite determinar não apenas o sentido do enunciado, mas principalmente a relação entre o valor do enunciado e a posição (sempre móvel) dos sujeitos que o enunciam ou que dele são objetos; 2^o) e igualmente como um *acontecimento*, isto é, como a ocorrência de um evento cuja singularidade marca a instauração de uma nova regularidade das práticas discursivas em uma história que se recusa a ordenar-se pelos desígnios da *Weltgeschichte* hegeliana²⁴. Desta perspectiva, não apenas se veem reforçados a singularidade e o valor paradigmático das *Meditações* de Descartes, obra que demarca um efetivo acontecimento na história das relações do sujeito com a verdade, como também se pode delimitar, no âmbito de sua prática enunciativa, o duplo registro ao qual ela pertence: trata-se de um texto a um só tempo *demonstrativo e meditativo*, e sua natureza dupla deve nos fornecer uma importante chave de leitura²⁵. Ora, se a demonstração nos remete a um conjunto de enunciados articulados por certo número de regras formais com relação aos quais o sujeito permanece invariável, fixo, não implicado pelo discurso, no caso da meditação, ao contrário, o exercício da enunciação implica uma série de modificações no próprio sujeito enunciador, constituindo-se em lugar de prova para o próprio sujeito. Em suma, a «meditação implica um sujeito móvel e modificável pelo próprio efeito dos acontecimentos discursivos que se produzem»²⁶.

22 FOUCAULT, Michel. «Préface», 187.

23 Inicialmente, Foucault formulara sua resposta a Derrida em um texto enviado para publicação na revista japonesa *Paideia*, justamente intitulado «Resposta a Derrida». Este mesmo texto será reformulado para servir de apêndice à segunda edição de *História da loucura*, publicada em 1972, e terá então por título «Meu corpo, este papel, este fogo». No contexto deste trabalho, faremos uso exclusivo dessa segunda versão, cf. FOUCAULT, Michel. «Mon corps, ce papier, ce feu». In *Dis et écrits I: 1954-1975*. Quarto Gallimard, Paris, 2001b, 1113-1136.

24 YAZBEK, André Constantino. «O louco e o sonhador: Jacques Derrida leitor de História da loucura, de Michel Foucault (notas sobre uma polémica)», 34-35.

25 FOUCAULT, Michel. «Mon corps, ce papier, ce feu», 1125.

26 FOUCAULT, Michel. «Mon corps, ce papier, ce feu», 1125.

Neste momento, pode-se compreender o ponto chave desta espécie de releitura do cartesianismo por Foucault em sua resposta tardia a Derrida: retomando a dissimetria do tratamento conferido à loucura e ao sonho na primeira das *Meditações* de Descartes, Foucault relê o texto cartesiano considerando que se trata, ao mesmo tempo, de um conjunto de proposições que «formam sistema» (que cada leitor deve percorrer segundo seu encadeamento dedutivo) e um «lugar de prova para o sujeito» (a ser enfrentado pelo leitor que queira constituir-se como «sujeito enunciator»), sendo a passagem da loucura ao sonho justamente um *quiasma*, quer dizer, um momento de cruzamento explícito das duas ordens de práticas discursivas, a demonstrativa e a meditativa²⁷. Assim, estamos diante de uma «meditação demonstrativa» (os «enunciados, formalmente ligados, modificam o sujeito na medida em que se desenvolvem»), mas ocorre que o recurso à loucura, a despeito de sua eficácia para colocar em dúvida o sistema de atualidades do sujeito enunciator («que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo, vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza»), constitui um lugar de prova que ameaça a dissolução do próprio sujeito do racionalismo cartesiano²⁸. Quer dizer, se no erro dos sentidos e no sonho a meditação demonstrativa pode avançar, uma vez que não se trata de uma «prova excessiva e impossível» para um sujeito que deve permanecer qualificado como «razoável», no caso da loucura, o próprio sujeito enunciator, em sua condição de «sujeito razoável» da enunciação, é irremediavelmente desqualificado, e o que se constata é que ela sequer pode ser experienciada, mas deve, isto sim, ser rejeitada de imediato como um perigo iminente: «A diferença [do sonho] com a loucura não tem de ser experienciada: ela é constatada. Basta os temas da extravagância serem evocados [por Descartes] que a distinção emerge, como um grito: *sed amentes sunt isti*»²⁹.

Assim sendo, em Foucault, a dissimetria com a qual Descartes lida com os temas da loucura e do sonho em sua primeira meditação é a consequência de uma prática de pensamento que instaura o próprio sujeito do racionalismo ao fazer do discurso um lugar de prova para um sujeito que, sendo meditativo, deve fazer a experiência *de si* ao longo do discurso, mas que, por tratar igualmente de uma demonstração, deve manter-se qualificado para o exercício da razão demonstrativa³⁰. Tomada a questão em seu aspecto mais geral, e passados nove anos da polêmica aberta por Derrida ao redor do estatuto do *cogito* e das pretensões afirmadas em *História da loucura*, o que estará aqui em jogo, com efeito, será a própria possibilidade,

27 FOUCAULT, Michel. «Mon corps, ce papier, ce feu», 1126.

28 FOUCAULT, Michel. «Mon corps, ce papier, ce feu», 1128-1129.

29 FOUCAULT, Michel. «Mon corps, ce papier, ce feu», 1120. E mesmo a hipótese do Gênio Maligno, que em Derrida representará a possibilidade de uma «loucura total» (DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*, 81), diz respeito, por maior que seja a sua radicalidade, a um «exercício voluntário, controlado, dominado e conduzido de ponta a ponta por um sujeito meditativo que jamais se deixa surpreender» (FOUCAULT, M. «Mon corps, ce papier, ce feu», 1133). Para a passagem de Descartes citada por Foucault em latim, cf. DESCARTES, René. *Meditationes de Prima Philosophia*, 19.

30 YAZBEK, André Constantino. «O louco e o sonhador: Jacques Derrida leitor de História da loucura, de Michel Foucault (notas sobre uma polêmica)», 36.

metodologicamente orientada, de circunscrever historicamente os modos de implicação do sujeito *no* discurso, tendo agora por fio condutor os contextos genealógicos de sua inscrição em regimes de poder nos quais estão fixadas as identidades do sujeito enunciador razoável em sua relação com a verdade e o discurso sobre si e sobre o mundo.

Por este motivo, Foucault ainda insistirá no fato de que a própria linguagem utilizada por Descartes trai a existência de uma dupla interdição, médica e jurídica, aplicada sobre a loucura: de uma parte, quando se trata de caracterizar o louco pela «inverossimilhança de sua imaginação», a palavra utilizada por Descartes é *insani* (noção que remete a uma desqualificação médica); de outra, quando se trata de afirmar que não se deve tomar os loucos como exemplo, o texto cartesiano lança mão das palavras *amens e demens* (noções que designam a desqualificação jurídica característica de «toda uma categoria de pessoas incapazes de certos atos religiosos, civis, judiciários»)³¹. Em suma, Descartes teria feito mais do que reintegrar, ao exercício da razão, a velha medida de um *logos* contraposto aos excessos da *hybris* grega³²; ele teria instaurado, isso sim, o «ato de decisão» que une e separa razão e loucura, paradigma que permitirá o tipo de relação do sujeito com a verdade segundo a objetivação e a estrutura de exclusão inclusiva características da injunção moderna das formas de saber e de poder produtivo e correccional sobre os indivíduos.

IV.

Em 1982, passados dez anos da resposta de Foucault a Derrida, pode-se constatar uma nova investida foucaultiana sobre o problema cartesiano das condições de acesso do sujeito à verdade já a partir das primeiras aulas do curso intitulado *A hermenêutica do sujeito*. Como se sabe, estamos aqui no contexto do que se poderia chamar de uma história ocidental das relações do sujeito com a verdade segundo o enfoque global das práticas da subjetividade, o que implica apartar-se do material específico relacionado aos regimes dos aphrodisia na antiguidade (que formara o campo privilegiado da análise foucaultiana no ano precedente) para apreender a relação em seus termos mais gerais³³. Neste sentido, trata-se de uma história que articula os atos de manifestação da verdade sobre si do sujeito com as modalidades

31 FOUCAULT, Michel. «Mon corps, ce papier, ce feu», 1121-1122. Para as passagens de Descartes citadas por Foucault em latim, cf. DESCARTES, René. *Meditationes de Prima Philosophia*, 19-20.

32 «Os gregos relacionavam-se com alguma coisa que chamavam de ὕβρις. Essa relação não era apenas de condenação; a existência de Trasímaco, ou a de Cálicles, basta para mostrá-lo, ainda que seu discurso nos seja transmitido, já envolto na dialética tranquilizadora de Sócrates. Mas o *Logos* grego não tinha contrário» (FOUCAULT, Michel. «Préface», 185).

33 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 4. Em *Subjetividade e verdade*, curso ministrado no Collège de France em 1981, Foucault apresentara aos seus ouvintes justamente os principais resultados de sua pesquisa acerca da experiência dos prazeres na antiguidade greco-romana, material que subsidiaria a redação do último volume de sua *História da Sexualidade*, publicado em 1984 sob o título de *O cuidado de si*.

de constituição de seu *éthos*, a determinação de sua substância ética. Isto significa, bem entendido, que o contexto desta «nova» figura do cartesianismo diz respeito a uma história centrada nas formas através das quais o «sujeito» é chamado a tornar-se «sujeito de si» a propósito de suas implicações na relação consigo e no conhecimento da verdade de si. Daí o interesse de Foucault pelo vasto campo das práticas de si na antiguidade greco-romana – lidas, como se sabe, a partir de uma chave de articulação opositiva entre as temáticas da *epiméleia heautou* (o «cuidado de si») e as do *gnôthi seautón* (o «conhecimento de si»).

Mas se nos concentrarmos na primeira aula de *A hermenêutica do sujeito*, destinada a fornecer o enquadramento geral da análise das práticas de si na antiguidade, veremos que o problema das relações de complementariedade e/ou de proeminência entre o *gnôthi seautón* e a *epiméleia heautou* darão azo a uma constatação segundo a qual, a despeito de sua centralidade e importância histórica milenar, ao longo do desenvolvimento de nossa cultura filosófica moderna o cuidado de si foi tendencialmente preterido em favor do conhecimento de si; constatação ainda mais espantosa se tivermos em conta o fato de que, «quando averiguamos os documentos e os textos», historicamente é a noção de cuidado de si que «parece ter antes enquadrado o princípio do ‘conhece-te a ti mesmo’ [...]»³⁴. Portanto, cabe a seguinte indagação: «por que, a despeito de tudo, a noção de *epiméleia heautou* foi desconsiderada no modo como o pensamento, a filosofia ocidental, rezez sua própria história? [...] Por que este privilégio, para nós, do *gnôthi seautón* às expensas do cuidado de si?»³⁵

Assim, antes de deter-se especificamente na análise das práticas de si e de suas modalidades subjetivas – percorrendo um arco histórico que vai da antiguidade clássica ao estoicismo imperial e desse para a chamada antiguidade tardia –, Foucault procura situar seu enquadramento teórico a partir da formulação de uma descontinuidade fundamental entre dois grandes blocos históricos, demarcados justamente a propósito da constatação deste privilégio atribuído ao conhecimento de si sobre o cuidado de si no curso da formação e do desenvolvimento de nossa cultura filosófica. A linha de partilha de tais blocos históricos, por sua vez, será traçada justamente tendo por critério o que teria sido a cisão entre as práticas da espiritualidade antiga, que remontam ao tema do cuidado de si já no platonismo, e a formação do modelo paradigmático da subjetividade moderna, centrado sobre o conhecimento de si, cujo ponto de emergência seria, ainda uma vez, as *Meditações* cartesianas. Sob uma outra luz, portanto, Foucault retoma aqui o alcance discursivo e prático do cartesianismo, bem como de sua força inaugural, para fazê-lo jogar o papel de um divisor de águas, corte efetivo para a demarcação do momento genealógico de instauração da subjetividade moderna (e, com ela, do privilégio atribuído ao conhecimento de si).

34 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 15-16.

35 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 15-16.

Ora, o ponto-chave para a compreensão da proeminência adquirida pelo conhecimento de si no curso de nossa modernidade será localizado justamente na maneira como o cartesianismo teria propiciado não apenas a requalificação filosófica do *gnôthi seautón*, mas igualmente, e em consequência, uma desqualificação da *epiméleia heautou*³⁶. Isso significa, com efeito, que aquilo que Foucault chamará de «momento cartesiano» (ainda que ele próprio reconheça certa inadequação no uso da expressão³⁷) teria correspondido a um duplo movimento: 1^o) requalificação do antigo imperativo socrático do «conhece a ti mesmo» por meio da instauração da própria evidência da existência do sujeito como princípio de acesso ao ser («era este conhecimento de si mesmo [...] que fazia do ‘conhece-te a ti mesmo’ um acesso fundamental à verdade»); 2^o) desqualificação subsequente de toda obrigação ascética das práticas do cuidado de si na medida mesmo em que a «evidência» («não mais sob a forma da prova da evidência mas sob a forma da indubitabilidade de minha existência como sujeito») concorre, aqui, para a substituição da «ascese»³⁸.

Dadas as coordenadas desta descontinuidade histórica, pensada a partir do procedimento das *Meditações* cartesianas com vistas ao problema fundamental da veridicção (ou seja, da verdade do sujeito referida a um si-mesmo), Foucault poderá enfim esboçar uma história da *longue durée* das relações do sujeito com a verdade, dividindo-a entre, de uma parte, o modelo histórico da *espiritualidade*, cuja variedade de formas e práticas de vida nos levam das exigências do exercício filosófico platônico até o ascetismo cristão, nos deixando às portas da escolástica, e, de outra, o modelo histórico propriamente *moderno* ou *filosófico*, identificado ao cartesianismo, no qual o sujeito, tal como é, sem que nada lhe seja exigido em termos de *áskesis*, é já «sujeito» capaz de verdade.³⁹ Entre uma e outra destas etapas genealógicas da relação do sujeito com a verdade, a cisão fundamental se encontra no momento em que o ser do sujeito não é mais posto em questão, não é mais objeto de um exercício de si sobre si, mas simplesmente entronizado em seu estatuto de sujeito verdadeiro⁴⁰.

Assim, opondo «espiritualidade» e «filosofia» a partir do corte cartesiano, as aulas iniciais do curso de 1982 demarcam as diferenças entre um modelo de

36 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 18.

37 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 18

38 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 18-19.

39 No caso específico da escolástica ou da teologia *stricto sensu*, cumpre notar que ela joga um papel importante no argumento foucaultiano, servindo de mediação, ou de *intermezzo*, entre o bloco histórico da espiritualidade greco-romana e do ascetismo cristão e o da modernidade propriamente dita: «A teologia é precisamente um tipo de conhecimento de estrutura racional que permite ao sujeito – enquanto sujeito racional e somente enquanto sujeito racional – ter acesso à verdade de Deus, sem condição de espiritualidade. [...] Isto quer dizer que a escolástica, de modo geral, já era um esforço para revogar a condição da espiritualidade que havia sido estabelecida em toda a filosofia antiga e em todo o pensamento cristão (Santo Agostinho e assim por diante)» (FOUCAULT, Michel *A hermenêutica do sujeito*, 235). Por este motivo, Descartes é aqui um *paradigma*, mas não um «iniciador» no sentido vulgar do termo, como se se tratasse de tomá-lo isoladamente, sem que nenhuma tradição o precedesse (o que significaria, em termos foucaultianos, uma compreensão mistificada da história): «O corte não se fez bem assim. Não se fez no dia em que Descartes colocou a regra da evidência ou descobriu o *Cogito*, etc» (FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 36).

40 FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, 23-24.

acesso à verdade no qual a «verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito» (jamais se trata de um «simples ato de conhecimento», uma vez que a «verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito»⁴¹) e um outro, correspondente à modalidade especificamente moderna da subjetividade, na qual, ao contrário, a exigência de conversão do sujeito desaparece, e o que «permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele»⁴². Feitas todas as contas, portanto, pode-se dizer, resumidamente, que na idade moderna das relações do sujeito com a verdade estão tendencialmente ausentes as exigências de um trabalho do sujeito *sobre si* para o acesso à verdade. Em outros termos: instaurada a «subjetividade cartesiana» (marco decisivo da subjetividade propriamente moderna), o conhecimento de si tende a tornar-se sua própria finalidade, representando já o acesso do sujeito à verdade, em lugar de apresentar-se como a ocasião de um trabalho de si sobre si que, para a antiguidade greco-romana e a tardo-antiguidade, formava a exigência incontornável de transfiguração de si do sujeito para o acesso efetivo à verdade.

Mas notemos ainda o seguinte: sem que Foucault precise dizê-lo explicitamente, sem que seja necessária a retomada do tema loucura, o registro híbrido do discurso cartesiano (a um só tempo demonstrativo e meditativo), o mesmo que vimos a propósito de sua resposta a Derrida, está igualmente presente ou ao menos pressuposto aqui, mas sendo explorado em seu âmbito mais geral. Ora, a maneira como *A hermenêutica do sujeito* desdobra o significado do ponto de mutação proporcionado pelas *Meditações* cartesianas depende, com efeito, da compreensão implícita de Descartes como sendo a figura na qual o tensionamento entre «exercício espiritual» e «método intelectual» atinge seu mais alto grau, e quiçá o ponto de não retorno (ao menos nos termos do cartesianismo) na passagem para o sujeito propriamente intelectualista do racionalismo moderno. Assim, no texto das *Meditações*, a *meditatio* ainda consiste em exercitar-se na coisa em que se pensa, em experienciar-se por meio de um «jogo efetuado pelo pensamento sobre o sujeito»⁴³, mas o que caracteriza a «novidade» histórica do cartesianismo é precisamente a passagem da meditação ao método: «Descartes, [...] em um texto chamado *Meditações*, foi quem operou a própria fundação daquilo que constitui um método»⁴⁴. Se quisermos nos valer de um trecho da série de conferências pronunciadas por Foucault em 1980 no *Dartmouth College*, nos Estados Unidos, podemos dizer ainda que Descartes teria sido o «primeiro filósofo que utilizou as

41 FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, 19-20.

42 FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, 22. Ainda, «Chamemos de 'filosofia' [...] esta forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre o que faz com que haja e possa haver verdadeiro e falso, sobre o que nos torna possível ou não separar o verdadeiro do falso. [...] Pois bem, se a isto chamarmos 'filosofia', creio que poderíamos chamar de 'espiritualidade' o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade» (FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 19).

43 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 430.

44 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 560.

técnicas espirituais do cristianismo para fazer algo radicalmente diferente»: fundar, com elas, um «discurso filosófico»⁴⁵.

No caso específico de *A hermenêutica do sujeito*, Foucault mobiliza a temática dos exercícios espirituais – sobretudo tendo-se em vista o exame das representações (ou *phantasia*) entre os estoicos⁴⁶ – para então reinvestir no tema do cartesianismo justamente a partir de seu contraste com a prática da espiritualidade na Antiguidade, na Idade Média e no Renascimento (representado sobretudo por Montaigne⁴⁷). Se o «caminho cartesiano» é o da ordem e o do método intelectual, isso significa que ele designa não exatamente uma atitude de «deixar se desenrolar espontaneamente o fio e o fluxo das representações» (como teria sido o caso para os exercícios espirituais, mormente entre os estoicos), mas sim a instauração de uma «definição voluntária e sistemática da lei de sucessão das representações», o que implica, com efeito, a decisão irrevogável de «só aceitá-las no espírito sob a condição de que tenham entre si um liame suficientemente forte, obrigatório e necessário, para que sejam levados logicamente, indubitavelmente, sem hesitação, a passar da primeira à segunda [das representações]»⁴⁸. Estamos, uma vez mais, em um *quiasma*, e novamente o cartesianismo parece impor-se a tarefa de superação das tensões opositivas entre o exercício espiritual, ou meditativo (lugar de prova para o sujeito, exigência de sua transfiguração), e o método intelectual propriamente dito, no qual o sujeito, ao contrário, deve permanecer invariável para estabelecer os liames lógicos do conteúdo objetivo de suas representações. Daí que Foucault possa afirmar que a «passagem do exercício espiritual ao método intelectual é evidentemente muito clara em Descartes»⁴⁹.

45 FOUCAULT, Michel. El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2016a, 94. «Digamos de outro modo: a filosofia, na tradição medieval, era desde logo uma filosofia cristã ou uma filosofia católica, mas podemos notar que a filosofia medieval jamais adotou a forma de uma meditação ou um exame de si, jamais adotou a forma dos exercícios espirituais que existiam na tradição cristã ou católica. O discurso filosófico tinha outra forma, inclusive quando se inseria em uma tradição cristã. Com Descartes – mas também com Spinoza, mas essa é uma outra questão – encontramos pela primeira vez uma *meditação filosófica*, que é o projeto de utilizar técnicas espirituais para fundar um discurso filosófico, um conhecimento filosófico» (FOUCAULT, Michel. El origen de la hermenéutica de sí, 94).

46 O exemplo privilegiado é Marco Aurélio, lido sob as lentes do trabalho de Pierre Hadot, para o qual era necessário «filtrar o fluxo da representação, tomá-la tal como acontece, tal como se dá por ocasião dos pensamentos que se apresentam espontaneamente ao espírito, ou por ocasião de tudo que pode vir ao campo da percepção, por ocasião da vida que se leva, dos encontros que se tem, dos objetos que se veem, etc.» (FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 355).

47 A este respeito, o contraponto entre Descartes e Montaigne, que jogara um papel importante em *História da loucura*, também está presente aqui. Assim, Foucault desenvolve seu raciocínio a partir do que teria sido uma retomada, no século XVI, em especial em Montaigne, de toda uma temática relativa a uma «estética e uma ética do eu» (fazer da própria vida objeto de uma trabalho de *si* sobre *si*), cujas fontes primárias estariam no tema greco-latino (platônico mas também estoico) de um «retorno a si»: «[Sob uma forma fragmentária, sem jamais se organizar de todo tão global e sistemático quanto na antiguidade pagã.] o tema do retorno a si foi sem dúvida, a partir do século XVI, um tema recorrente na cultura 'moderna'. [...] Por certo, encontramos no século XVI toda uma ética e estética de si que é, aliás, muito explicitamente referida à que encontramos nos autores gregos e latinos dos quais lhes falo» (FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 305).

48 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 356.

49 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 356. «[...] penso que não se pode compreender a meticulosidade com a qual ele [Descartes] define seu método intelectual, se não se tiver bem presente no espírito que aquilo a que ele visa negativamente, aquilo de que quer se distinguir e se separar, [são] precisamente os métodos de exercício espiritual

Da perspectiva foucaultiana, portanto, tudo se passa como se Descartes lançasse mão da *meditatio* para assegurar-se da instauração de um sujeito do conhecimento previamente qualificado para o acesso à verdade segundo a ordem demonstrativa das deduções lógicas – daí a exclusão da loucura, se olharmos a questão do ponto de vista da tese de 1961 ou, como em *A hermenêutica do sujeito*, a desqualificação da *epiméleia heautou*. Tanto quanto em sua resposta a Derrida, também aqui Foucault parece convencido de que o sentido último do cartesianismo, como paradigma de nossa modernidade, só pode ser adequadamente compreendido se tivermos em vista que a instituição de regras puras do método é a instauração de um processo irreduzível de subjetivação: com as *Meditações* de Descartes, tem lugar uma nova determinação do sujeito, o «sujeito» próprio da «ciência» ou do conhecimento representacional, objetivável, de cujo conhecimento depende a aplicação do mesmo método aplicável às coisas do mundo⁵⁰. Neste ponto, uma forma ascética de subjetivação veridiccional se vê tendencialmente suplantada por uma outra, propriamente moderna, que encerra uma modalidade fundamentalmente epistêmica (no sentido da ciência moderna) de «sujeito»; um sujeito para o qual sequer está em jogo algo como um «acesso à verdade», mas sim o «conhecimento de um domínio de objetos»⁵¹.

Retomemos o argumento à guisa de melhor sistematizá-lo: como vimos, com esta «nova» figura do cartesianismo estamos diante do advento da descontinuidade, ou do acontecimento, que demarca o curso do desenvolvimento de nossa cultura filosófica no sentido da desarticulação, no sujeito, entre as condições de seu acesso à verdade e as exigências de transfiguração de seu ser implicadas pela espiritualidade greco-romana, tendo por consequência a inaudita proeminência adquirida pelo conhecimento de si às expensas do cuidado de si. Mas isto implica igualmente uma fundamental mudança na relação a si do sujeito: o *si* cartesiano, com efeito, é aquele de um tipo de relação *a si* e do sujeito com a verdade que obedece às demandas de uma nova determinação do sujeito como «sujeito da ciência»; o *si* da espiritualidade greco-romana, por seu turno, fora objeto de cuidado de si no sentido de conferir uma forma particular ao ser que lhe constitui, ou seja, de dotar-lhe de uma forma de vida que não concerne a um tipo de ser genérico, com propriedades gerais já fixadas, mas antes a uma matéria a ser trabalhada indefinidamente a partir da escolha por uma forma particular de existência⁵².

que eram correntemente praticados no cristianismo e que derivavam dos exercícios espirituais da Antiguidade, particularmente do estoicismo» (FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 356).

50 Ao leitor atento, não escaparão aqui certas ressonâncias com *As palavras e coisas* (1966), obra central da arqueologia foucaultiana, na qual o cartesianismo aparecera como o momento fundador da «idade da representação» ou «idade clássica» (e talvez se pudesse falar, ainda, de uma outra figura do cartesianismo em Foucault): «[Descartes] é o pensamento clássico excluindo a semelhança como experiência fundamental e forma primeira do saber, denunciando nela um misto confuso que cumpre analisar em termos de identidade e de diferenças, de medida e de ordem» (FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 1999, 70).

51 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 236.

52 Tratando dessa questão, Foucault dirá que, na cultura grego romana, «é uma certa forma de vida particular

Em última instância, portanto, se o *si* da consciência de si cartesiana é um «si» conhecido e representável, cuja existência e propriedades são indubitáveis e universais, o *si* da *epiméleia heautou*, sob a forma das práticas de si do cuidado, é uma matéria sobre a qual se trabalha, e isso em vista de conferir-lhe uma existência específica, não universalizável.

Por este motivo, estabelecida esta espécie de cisão cartesiana entre o método para o conhecimento objetivo e as exigências da espiritualidade, nossa contemporaneidade pode ser entendida, do ponto de vista de suas tarefas mais inquietantes, como a série sucessiva de esforços para a rearticulação dessas duas pontas soltas e a reversão do privilégio atribuído ao conhecimento de si às expensas das práticas espirituais que constituem a tarefa de ocupar-se consigo:

é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo⁵³.

Aqui, o problema do *éthos* da (contra)conduta individual se soma ao problema da verdade e do poder em Foucault, e efetivamente compromete (afinal, é esta a tarefa de uma «história do pensamento») «até mesmo nosso modo de ser de sujeito moderno»⁵⁴. Daí que se possa dizer que, em Foucault, a relação consigo acaba por tornar-se o *lócus* decisivo de articulação das tecnologias de poder e das práticas de resistência⁵⁵.

V

A força e as implicações desta segunda figura do cartesianismo em Foucault são notáveis, sobretudo quando contrastadas com o lugar do cogito cartesiano em *História da loucura* (sem que isso signifique forçosamente uma oposição rígida, mas antes dois ângulos diversos de ataque ao problema). Em termos bastante

e, na sua particularidade, distinta de todas as outras vidas, que será considerada como condição real do cuidado de si» (FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 139). Em consequência, e este será um ponto-chave para a interpretação foucaultiana do tema, na antiguidade o «cuidado de si jamais foi efetivamente percebido, colocado, afirmado como uma lei universal válida para todo indivíduo, qualquer que fosse o modo de vida adotado» (FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 139).

53 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 306. Da perspectiva foucaultiana, seria possível «[...] rler toda uma vertente do pensamento do século XIX como a difícil tentativa, ou uma série de difíceis tentativas, para reconstituir uma ética e uma estética do eu. Tomemos, por exemplo, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, a anarquia, o pensamento anarquista, etc., e teremos uma série de tentativas, sem dúvida inteiramente diversas umas das outras, mas todas elas, creio eu, mais ou menos polarizadas pela questão: é possível constituir, reconstituir uma estética e uma ética do eu? A que preço e em que condições?» (FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 305).

54 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 13.

55 CREMONESI, Laura; DAVIDSON, Arnold I.; IRRERA, Orazio; LORENZINI, Daniele; TAZZIOLI, Martina «Introducción». In FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*, 18.

esquemáticos, ela representa um exemplo esclarecedor para a compreensão da dinâmica interna e dos deslocamentos operados pelo próprio pensamento foucaultiano ao longo de mais de vinte anos de suas pesquisas. Se a figura do cogito em *História da loucura* estava indexada ao problema do saber em sua correlação com os agenciamentos práticos do poder para fins de controle social, esta «nova» figura do cartesianismo, por sua vez, nos conduz ao problema da verdade como *locus* da relação a si do sujeito para a determinação de seu *éthos*, temática que implica o problema do governo de si e dos outros. Estrategicamente, nos dois casos, o Descartes das *Meditações* ocupa o umbral de nossa modernidade: na tese doutoral de 1961, como vimos, o cartesianismo desponta como o acontecimento fundador da Idade Clássica, época segregacional de nossa experiência histórica no trato com a loucura; já o curso de 1982 lhe atribui um lugar fundamental para o advento de uma outra idade na história das relações do sujeito com a verdade, idade da prevalência do conhecimento sobre o cuidado de si. De uma a outra destas figuras, temos o desdobramento, no interior das pesquisas foucaultianas, de um sujeito «pensado como o produto objetivo dos sistemas de saber e poder, o correlato alienado» de tais dispositivos, para uma outra perspectiva, a de um sujeito «não mais constituído, mas constituindo-se através de práticas regradas»⁵⁶. Mas também se poderia articulá-los no sentido de uma relação complementar, uma vez que estamos no plano de uma mesma descontinuidade, vista a partir de dois enfoques diversos: trata-se da exclusão da loucura pelo sujeito que duvida, mas também da exclusão das exigências transformadoras do sujeito pela verdade em favor do método puro. Assim, a produção, pelo próprio sujeito, de um discurso de verdade sobre *si* mesmo representa a um só tempo uma modalidade de constituição etopoética, mas também uma das formas principais de obediência, quer dizer, uma modalidade de sujeição (a depender do tipo de relação estabelecida).

Mas a leitura genealógica do cartesianismo por Foucault é igualmente um diagnóstico de época (como convém, justamente, a uma *filosofia do presente*) e, nesse sentido, quicá nos proporcione uma lição ainda mais decisiva, concernente a uma apreensão crítica da modernidade a partir do âmbito mais geral das relações do pensamento com a verdade de si do sujeito e com sua experiência do mundo tal como nosso presente permite entrevê-lo. Lição ainda mais decisiva porque nos permitiria, com efeito, uma adequada delimitação do problema moderno das relações do sujeito com a verdade segundo dois encaminhamentos. Em primeiro lugar, um encaminhamento cuja tarefa é negativa: é preciso evitar a posição ingênua que consistiria simplesmente em querer superar o cartesianismo (ou a modernidade) em nome de uma reatualização de nossa relação espiritual «originária» com a verdade, como se se tratasse de promover, contra as *Meditações*, o retorno a um fundamento que seria necessário redescobrir. Ora, nada mais

56 GROS, Frédéric. «Situação do curso». In FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Martins Fontes, São Paulo, 2004, 621.

distante de Foucault do que a pretensão de retorno a um fundamento perdido. Não se trata, portanto, de ser *contra ou a favor*.

Em segundo lugar, e em consequência, Descartes (ou o cartesianismo) não é uma figura a ser «superada», mas sim compreendida em termos do acontecimento que seu pensamento representa: se aceitarmos a tese foucaultiana de que o cartesianismo marca o advento do classicismo em ao menos dois sentidos – seja na instauração da *ratio* clássica pela exclusão de seu outro, seja na passagem da meditação ao método para a instauração da subjetividade do sujeito da ciência –, é na reinscrição incessante deste mesmo acontecimento nas filosofias pós-cartesianas que se pode encontrar o efetivo desafio de nossa modernidade. Daí que já a segunda hora da primeira aula de *A hermenêutica do sujeito* seja pontuada por certas indicações concernentes aos múltiplos tensionamentos históricos entre as tentativas filosóficas de retomada da espiritualidade no século XIX, no sentido mesmo da temática de uma transformação do ser do sujeito em seu contato com o mundo, e o problema do percurso e do método para o acesso a uma verdade herdadas do cartesianismo:

podemos considerar [...] toda a história da filosofia do século XIX como uma espécie de pressão pela qual se tentou repensar as estruturas da espiritualidade no interior de uma filosofia que, desde o cartesianismo, ou em todo caso, desde a filosofia do século XVII, se buscava desprender destas mesmas estruturas⁵⁷.

Dessa perspectiva, as filosofias do século XIX poderiam ser lidas a partir do que teria sido uma retomada, *contra* os «filósofos clássicos» («Descartes, Leibniz, etc.»), da «velha questão da espiritualidade e que reencontra, sem dizê-lo, o cuidado com o cuidado de si»⁵⁸.

É certo que Foucault apresenta o tema ao modo de um esboço – e como poderia ser diferente? –, mas ainda assim suas indicações são suficientes para que não se tome a cisão cartesiana como um corte definitivamente realizado e sem tensionamentos (em última instância, não há realizações definitivas em uma história de tipo foucaultiana), que teria posto fim ao problema da espiritualidade, cuja substância esperaria enfim por ser redescoberta (do mesmo modo que em *História da loucura* a experiência clássica e moderna da loucura não é considerada como uma «figura total», quer dizer, uma realização definitiva da história do racionalismo⁵⁹).

57 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 38.

58 «Retomemos toda a filosofia do século XIX – enfim, quase toda: Hegel certamente, Schelling, Shopenhauer, Nietzsche, o Husserl da *Krisis*, também Heidegger – e veremos precisamente que, seja desqualificado, desvalorizado, considerado criticamente, seja, ao contrário, exaltado como em Hegel, de todo modo porém, o conhecimento, o ato de conhecimento permanece ainda ligado às exigências da espiritualidade. [...] Donde a situação de hostilidade, profunda aliás, entre todos os filósofos [de] tipo 'clássico' – Descartes, Leibniz, etc., todos aqueles que reivindicam aquela tradição – e esta filosofia do século XIX que, com efeito, é uma filosofia que coloca, implicitamente ao menos, a velha questão da espiritualidade e que reencontra, sem dizê-lo, o cuidado com o cuidado de si» (FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 38-39).

59 Como Foucault não deixará de assinalar, no interior mesmo da experiência clássica vigoram, nos interstícios da linguagem do racionalismo, as manifestações de uma *experiência trágica* irreduzível à captura da loucura pela razão na idade clássica: «É por isso que a experiência clássica, e através dela a experiência moderna da loucura, não pode ser

Ao contrário, como temos insistido, trata-se de compreender o cartesianismo precisamente como um *paradigma*: em sua condição paradigmática, o cartesianismo (sem que isso signifique o indivíduo Descartes) se reinscreve de alguma forma como lugar de uma permanente superfície de contato, de fricção, de articulações entre duas exigências doravante postas em constante tensionamento em favor da prevalência do conhecimento de si. Se Ítalo Calvino definira um clássico como um «livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer»⁶⁰, pode-se talvez considerar que o aspecto clássico das *Meditações* cartesianas é, em certo sentido, inesgotável: as *Meditações* se dizem novamente, como lugar de um embaraço, a cada vez que nossa contemporaneidade se vê diante da tarefa de preencher a distância entre a *experiência objetiva* e a *experiência ética* do mundo, reencetando a necessidade de pensar a articulação entre ambos, a título de tarefa, a partir de uma problemática que jamais se colocara para a cultura filosófica greco-romana ou mesmo na antiguidade tardia, tomadas aqui em sua acepção bastante geral⁶¹.

Compreende-se então que a última aula de *A hermenêutica do sujeito*, em seus momentos conclusivos, diga respeito justamente a uma retomada do contraste entre as duas modalidades subjetivas referidas ao mundo, a pré-moderna e a moderna, para então reanimar a crítica heideggeriana da técnica (sem que Foucault precise explicitá-la), aplicando-a não mais ao problema de uma história do ser, mas sim ao horizonte histórico de constituição da subjetividade moderna em sua relação com a objetividade do mundo: «a forma de objetividade própria ao pensamento ocidental constituiu-se quando, no declínio do pensamento, o mundo foi considerado e manipulado por uma *tékhnē*»⁶². Ora, estamos no centro dos problemas postos pela objetivação propriamente moderna, ou «científica», do mundo desencantado: se para a antiguidade o «real» fora pensado como «lugar de experiência de si e ocasião de prova de si», o nosso horizonte histórico de constituição subjetiva, ao contrário, é aquele de um mundo que «cessou de ser *pensado* para tornar-se *conhecido*, medido, dominado, graças a alguns instrumentos e objetivos que caracterizavam a *tékhnē*, ou as diferentes técnicas»⁶³.

considerada como uma figura total, que finalmente chegaria, por esse caminho, à sua verdade positiva; é uma figura fragmentária que, de modo abusivo, se apresenta como exaustiva; é um conjunto desequilibrado por tudo aquilo de que carece, isto é, por tudo aquilo que o oculta. Sob a consciência crítica da loucura e suas formas filosóficas ou científicas, morais ou médicas, uma abafada consciência trágica não deixou de ficar em vigília» (FOUCAULT, Michel. História da loucura na idade clássica, 34). Para Foucault, as figuras exemplares desta «consciência trágica» da loucura, subsistente na modernidade, serão Nietzsche, Van Gogh, Artaud e até mesmo Freud (FOUCAULT, Michel. História da loucura na idade clássica, 34-35).

60 CALVINO, Ítalo. Por que ler os clássicos. Companhia das Letras, São Paulo, 1993, 11.

61 GUENANCIA, Pierre. «Foucault/Descartes: la question de la subjectivité». *Archives de philosophie*, vol. 65, n° 2, 2002, 240. As duas grandes exceções na relação da cultura filosófica da antiguidade com o conhecimento e o cuidado de si são, como Foucault o notara em *A hermenêutica do sujeito*, Aristóteles e o gnosticismo. No caso do primeiro, é preciso considerar, «como sabemos todos, [que] Aristóteles não é o ápice da Antiguidade, mas sua exceção» (FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 22). Já no caso do movimento gnóstico, corrente rejeitada a um só tempo pelos chamados Padres da Igreja e pelo platonismo, sua marca distintiva é a de sobrecarregar o «ato de conhecimento com todas as condições, toda a estrutura de um ato espiritual», transportando para o próprio «ato de conhecimento as condições, formas e efeitos da experiência espiritual» (FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 21).

62 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 590.

63 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 590 (*grifo nosso*).

Daqui o desafio final lançado por Foucault nas palavras conclusivas de *A hermenêutica do sujeito*, conduzindo-nos ao mesmo tempo ao problema especificamente contemporâneo de um mundo reduzido à dimensão instrumental da ciência moderna, da técnica e do domínio da natureza, mas igualmente aos seus efeitos objetivadores sobre o sujeito veridiccional, o que pressupõe, ainda, o lugar central da fenomenologia hegeliana como «ápice» do impasse de nossa cultura filosófica:

De que modo o mundo, que se oferece como objeto de conhecimento pelo domínio da *tékhnē*, pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta e em que se experimenta o «eu» como sujeito ético da verdade? E se é este o problema da filosofia ocidental – de que modo o mundo pode ser objeto de conhecimento e ao mesmo tempo lugar de prova para o sujeito; de que modo pode haver um sujeito de conhecimento, que se oferece o mundo como objeto através de uma *tékhnē*, e um sujeito de experiência de si, que se oferece este mesmo mundo, mas na forma, radicalmente diferente, de lugar de prova? –, se é este o desafio da filosofia ocidental, compreendemos então por que a *Fenomenologia do espírito* é o ápice desta filosofia⁶⁴.

Portanto, não é ao acaso que a questão derradeira de *A hermenêutica do sujeito* venha a referir-se à dupla temática da crítica da técnica e das possibilidades de realização de um trabalho de si sobre si no horizonte contemporâneo de um «mundo administrado»: de que maneira o *mundo* e o próprio *eu*, agora reduzidos a objetos do domínio da técnica (no sentido da ciência e da política modernas), podem ainda se apresentar, na modernidade, como lugar em que se realizaria uma efetiva experiência de si do sujeito? Ou então, para soar ainda mais contemporâneo: no mundo do controle algorítmico, como reinventar processos de desidentificação do sujeito face à objetividade *técnica* produzida pelo saber e pelo poder das modernas engenharias políticas de governo e controle social? Uma frase não pronunciada por Foucault, mas recolhida em nota na publicação do curso de 1982, nos fornece a dimensão do desafio:

[...] se a tarefa deixada pela *Aufklärung* (que a *Fenomenologia* conduz ao absoluto) consiste em interrogar sobre aquilo em que se assenta nosso sistema de saber objetivo, ela consiste também em interrogar aquilo em que se assenta a modalidade da experiência de si⁶⁵.

E bem sabemos o quanto o tema da *Aufklärung* kantiana ganhará progressivo destaque nos anos seguintes das investigações foucaultianas⁶⁶.

64 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 591.

65 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 591.

66 No ano letivo imediatamente posterior ao curso *A hermenêutica do sujeito*, em 1982-1983, Foucault iniciará suas lições justamente pela evocação do tema da *Aufklärung* kantiana, demarcando em Kant o lugar de fundação de «duas grandes tradições críticas entre as quais se dividiu a filosofia moderna»: de uma parte, seguindo-se ao projeto das *Críticas* kantianas, teríamos o advento de uma «analítica da verdade», tradição formada a partir da questão referente às condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro; de outra, agora tendo-se em vista os textos «menores»

A hermenêutica do sujeito é um conjunto de lições que remata na formulação dos impasses de nossa própria contemporaneidade, no sentido de perguntar-se acerca de nossa capacidade atual de constituição de formas de existência social e políticas refratárias ao domínio da técnica e do mundo administrado, possibilidade que demarca o efetivo desafio ético do nosso tempo. Algo que só pode ser feito, não pela atualização ingênua da antiguidade, mas a partir mesmo dos nossos regimes contemporâneos de identidade e diferença. Para tanto, a lição do cartesianismo, ao menos tal como Foucault a compreendera, nos é ainda crucial.

de Kant sobre a *Aufklärung* e a Revolução Francesa, teríamos a instauração de uma outra tradição crítica, não mais indexada ao tema do conhecimento verdadeiro, mas sim ao problema das condições que constituem o «campo atual das experiências possíveis», no sentido de uma «ontologia do presente» ou uma «ontologia da atualidade» (FOUCAULT, Michel. O governo de si e dos outros. Martins Fontes, São Paulo, 2010, 21).

Bibliografia

- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sobre el método*. Trad. Flavia Costa; Mercedes Ruvituso. Anagrama, Barcelona, 2010.
- CALVINO, Italo. *Por que ler os clássicos*. Trad. Nilson Molin. Companhia das Letras, São Paulo, 1993.
- CREMONESI, L. *et al.* «Introducción». In FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*. Trad. Horacio Pons. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2016.
- DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Editions du Seuil, Paris, 1967.
- DESCARTES, René. *Meditationes de Prima Philosophia*. Vrin, Paris, 1970.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. Perspectiva, São Paulo, 1978.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 1999 (8ª edição).
- FOUCAULT, Michel. «Préface». In *Dits et écrits I: 1954-1975*. Quarto Gallimard, Paris, 2001a.
- FOUCAULT, Michel. «Mon corps, ce papier, ce feu». In *Dits et écrits I: 1954-1975*. Quarto Gallimard, Paris, 2001b.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenéutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Thanus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes, São Paulo, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*. Trad. Horacio Pons. Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2016a.
- FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade*. Trad. Rosemary Costhek Abílio Martins Fontes, São Paulo, 2016b.
- GROS, Frédéric. «Situação do curso». In FOUCAULT, Michel. *A hermenéutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Thanus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2004.
- GUENANCIA, Pierre. «Foucault/Descartes: la question de la subjectivité». *Archives de philosophie*, vol. 65, n° 2, 2002, 239-254. [Disponível em <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2002-2-page-239.htm>]

LE BLANC, Guillaume; TERREL, J. «Foucault au Collège de France: un itinéraire». En:

LE BLANC, Guillaume.; TERREL, J. (org.). Foucault au Collège de France: un itinéraire. Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux, 2003.

VEYNE, Paul. Foucault, sa pensée, sa personne. Albin Michel, Paris, 2010.

YAZBEK, André Constantino. «O louco e o sonhador: Jacques Derrida leitor de História da loucura, de Michel Foucault (notas sobre uma polémica)». *Revista Trágica*, v. 9 nº 2, 2016, 21-40. [Disponível em <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/26770/14648>]

Foucault, a genealogia das técnicas de decifração do si e do sujeito moderno em *A hermenêutica do sujeito*

Foucault, the genealogy of the techniques of deciphering the self and the modern subject in The hermeneutics of the subject

Celso Kraemer

Universidade Regional de Blumenau (FURB), Brasil
celsok@furb.br

Resumo: A partir do curso *A hermenêutica do sujeito*, de Michel Foucault, o presente texto analisa a temática do cuidado de si situando-o no âmbito das tecnologias do governo, na abordagem arqueológica e genealógica. Considerando-se os quatro últimos cursos anteriores, *Segurança, território, população* (1977-1978), *Nascimento da biopolítica* (1978-1979), *Do governo dos vivos* (1979-1980) e *Subjetividade e verdade* (1980-1981), verifica-se que *A hermenêutica do sujeito* (1981-1982) se inscreve na mesma problemática da governamentalidade. *Sujeito e hermenêutica* percorrem a filosofia de Foucault desde a década de 1950. Para ele, o cuidado de si não manifesta uma instância salvadora do sujeito, mas situa a relação poder, verdade e sujeito numa trama mais complexa do que havia considerado nos trabalhos mais marcantes da década de 1970.

Palavras-chave: técnicas de decifração; cuidado de Si; tecnologias de governo; sujeito; hermenêutica.

Abstract: Based on Michel Foucault's course *The Hermeneutics of the Subject*, this text analyzes the theme of care of the self, situating it within the scope of governmentality technologies, using archaeological and genealogical approaches. Considering the four previous courses—*Security, Territory, Population* (1977-1978), *The Birth of Biopolitics* (1978-1979), *On the Government of the Living* (1979-1980), and *Subjectivity and Truth* (1980-1981)—it is evident that *The Hermeneutics of the Subject* (1981-1982) aligns with the same issues of governmentality. *Subject and hermeneutics* have been central to Foucault's philosophy since the 1950s. For him, the care of the self does not represent a salvific instance of the subject but situates the relationship between power, truth, and the subject within a more complex web than what he had considered in his most influential works of the 1970s.

Keywords: deciphering techniques; care of oneself; technologies of governance; subject; hermeneutics.

Fecha de recepción: 31/07/2025. Fecha de aceptación: 12/12/2025.

Apresentado no Simpósio Nacional 40 anos de *A hermenêutica do sujeito*, de Michel Foucault, de 20 a 24 de Junho de 2022. O Simpósio foi organizado por Tereza C. Calomeni, professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Celso Kraemer (brasileiro) é Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Professor de Filosofia da Universidade Regional de Blumenau (FURB), desde 1991, e Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação da mesma Universidade. Desenvolve pesquisas nas áreas Filosofia da Educação, Epistemologia da Educação, Filosofia Política, Filosofia Contemporânea, com ênfase em autores franceses e alemães.

1. Introdução

Em homenagem aos 40 anos do curso *A hermenêutica do sujeito*, este texto se coloca como uma provocação entre as muitas vias de leitura e *interpretação* já abertas e desenvolvidas sobre seu sentido na obra de Michel Foucault. Há um extenso *corpus* de artigos, teses, dissertações, palestras e anais de eventos, em diferentes áreas do saber humano, das artes à educação e à pedagogia, da filosofia ao direito, da psicologia à enfermagem, que toma elementos conceituais deste curso para pensar realidades ou propor *novas* práticas a partir de conceitos como *cuidado de si, práticas de si, estética da existência, técnicas de si*, e que está longe de manifestar uniformidade *hermenêutica*. Os usos e as interpretações do que Foucault *queria*¹ fazer ou do que teria *proposto* são muito variados, efetivando diferentes interpretações sobre os propósitos de Foucault com seu estudo de um período singular do Ocidente, da Grécia Clássica ao início da Era Cristã, chamado por alguns de uma *volta*² aos gregos. As interpretações oscilam. Alguns encontram uma espiritualidade, um Foucault engajado em propor formas (em geral individuais) de superação dos regimes de dominação ou de desesperança de nosso tempo, em direção à constituição de um sujeito autônomo, capaz de governar a si mesmo. Outros encontram no curso uma filosofia prática de Foucault, como a tese de Daniel Luís Cidade Gonçalves³. Outros, ainda, conseguem ver no curso o aparecimento de uma terceira metodologia de Foucault: além da arqueologia e da genealogia, haveria uma hermenêutica, um Foucault da Hermenêutica⁴, como a tese de Guilherme de Freitas Leal⁵.

A estratégia desenvolvida no presente texto é a de *fugir* destas linhas interpretativas e colocar o curso *A hermenêutica do sujeito* na sequência dos cursos de Foucault deste período, explorando o que os liga objetivamente, evidenciando, com isto, sobretudo, a atuação da genealogia em suas pesquisas acerca da Antiguidade. Para tanto, retomam-se rapidamente os quatro últimos cursos anteriores, intitulados *Segurança, território, população* (1977-1978), *Nascimento da biopolítica* (1978-1979), *Do governo dos vivos* (1979-1980) e *Subjetividade e verdade* (1980-1981), para, em seguida, se retomarem as questões inerentes ao curso *A hermenêutica do sujeito* (1981-1982).

O curso *Segurança, território, população*, de 1977-1978, é emblemático na trajetória de Foucault. Se comparado ao conjunto de suas pesquisas e trabalhos,

1 Às vezes o tom de abordagem fica parecido com o discurso de religiosos quando falam sobre a *vontade de deus*, o que deus *queria* que os humanos fizessem. Veja-se que estes discursos ocorrem no interior de instituições e a tal *vontade de deus* é um recurso retórico que visa a fortalecer os interesses políticos (e morais) da instituição.

2 Embora apareça em diversos momentos dos debates acerca destas pesquisas de Foucault, a ideia de *volta* explícita uma tendência interpretativa dos que professam tal *volta*, a de que Foucault teria *ido* aos gregos na busca de novas propostas para as questões da atualidade.

3 GONÇALVES, Daniel Luís Cidade. *Da obediência à liberdade: a filosofia como um modo de vida em Michel Foucault*. Tese para obtenção do grau de Doutor em Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2017.

4 Marcos Nalli, em *Foucault e a fenomenologia*, explora o Foucault dos anos de 1950 e início dos anos de 1960, sem envolver as discussões acerca do curso *A hermenêutica do sujeito*.

5 LEAL, Guilherme de Freitas. *Foucault e a filosofia: da crítica do Mesmo à abertura para o Outro*. Tese apresentada para obtenção do grau de Doutor em Filosofia. Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, 2022.

desde 1954, quando da publicação de seu primeiro livro, *Doença mental e personalidade*, este curso atravessa duas barreiras, uma, temporal e outra, temática.

Na barreira temporal, Foucault ultrapassa a modernidade à qual havia dedicado suas pesquisas desde os anos de 1950. Neste curso, vai à gênese de práticas muito antigas, localizando-as muito além da Idade Média, além, inclusive, da Antiguidade grega, no Oriente pré-cristão e no Oriente cristão⁶. Nitidamente, ele rompe a genealogia de nossa modernidade (Renascença e Período Clássico), como «fundação» do que somos, e *espicha* o olhar para outras épocas, de onde faz verter a gênese da noção de poder pastoral, que constitui uma complexa tecnologia de governo, sendo, este último, um conceito-chave no conjunto de mudanças, sobretudo temáticas, de suas pesquisas.

Os temas com os quais abordou a modernidade (a loucura, as ciências, a psiquiatria, os direitos, a disciplina, os dispositivos de sexualidade) dão espaço para novas temáticas. O tema que Foucault buscou mais longinquamente foi o do conceito de poder pastoral. Além da noção de poder pastoral, também aparecem as noções de revoltas de conduta e artes de governar. Se, nos cursos seguintes, a noção de poder pastoral vai desaparecendo, a noção de governo, com suas implicações em questões como ascese, técnicas de si, subjetivação, verdade, permanece até seu último curso. O conceito de governo/governo, elaborado e aprofundado já no curso *Segurança, território e população*, de 1978, é signo relevante da virada que perpassa suas análises, tanto no sentido da análise das técnicas neoliberais de constituição do *homo oeconomicus*, abordado no curso do ano seguinte, *Nascimento da biopolítica*, quanto no da exploração das complexas técnicas que envolvem temas como verdade, subjetividade, governo, trabalhados em seus quatro últimos cursos, entre eles *A hermenêutica do sujeito*.

O que se evidencia nesta análise é que, ao abrir o espectro histórico e temático, Foucault dá outro enfoque aos questionamentos acerca dos modos como atuam as técnicas da constituição de si, interrogando os modos como «os seres humanos tornaram-se sujeito»⁷. É neste questionamento que a ampliação temporal de suas pesquisas enfoca as temáticas de governo, relacionando subjetividade, verdade e técnicas de si.

Como é sabido, o curso do ano seguinte, *Nascimento da biopolítica*, não aborda a biopolítica. Estranhamente, ele se aplica a algo distinto. Mas Foucault justifica esta diferença entre o título e o conteúdo do curso: «Eu tinha pensado em lhes dar este ano um curso sobre a biopolítica [...]. Só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica»⁸.

Neste curso, ao não tratar diretamente de biopolítica, mas do liberalismo e das transformações internas do capitalismo para o neoliberalismo, o que se percebe é

6 FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Martins Fontes, São Paulo, 2008, 166.

7 FOUCAULT, Michel. «1982». In DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1995, 231.

8 FOUCAULT, Michel. 1982, 29-30.

a centralidade de dois temas, o do governmentamento e de suas técnicas. Observa-se, assim, que um dos enfoques centrais do curso é a relação das técnicas de constituição do sujeito com o governmentamento neoliberal. A análise deste governmentamento passa pela análise da constituição de um «eu» neoliberal. Para compreender como se constitui um «eu» neoliberal, Foucault evidencia as técnicas de constituição de um «si» neoliberal. Uma das estratégias desta constituição é a elaboração de uma verdade do «si», um «si» objetivado com aspectos econômicos. O passo seguinte desta tecnologia de governmentamento é a incitação ao reconhecimento neste «si», a identidade ou identificação de cada um neste «si» com características econômicas. A técnica busca, portanto, o engajamento pessoal no desejo de ser um «si» de sucesso econômico. Trata-se de um processo de subjetivação. A centralidade analítica deste processo de objetivação e subjetivação, neste curso, está na figura do *homo oeconomicus*.

Na análise do neoliberalismo, em *Nascimento da biopolítica*, Foucault reafirma, como já fizera em *História da loucura, As palavras e as coisas, A arqueologia do saber*, sua *anti-hermenêutica* ao dizer que «não se trata de arrancar do Estado o seu segredo»⁹. Tanto a arqueologia quanto a genealogia sempre deixam claro que não se trata de decifrar ou desvelar os segredos, as intenções ou estruturas secretas que maquinariam ou governariam os indivíduos ou as sociedades a partir de uma instância inconsciente, ideológica ou transcendental. Para Foucault, trata-se de analisar as práticas, os discursos, os arquivos, os dispositivos, em sua positividade para neles explicitar seu «como», seu modo de produzir efeitos.

Por outro lado, neste curso, ele se mantém fiel à genealogia ao investigar a problemática liberal e neoliberal «a partir das práticas de governmentalidade»¹⁰. Mesmo partindo da análise do liberalismo clássico, o curso de Foucault abrange, na temática central, o século XX, ao analisar os discursos, os saberes e as técnicas de formação de um governmentamento neoliberal, pois, em geral, ele se restringia apenas ao século XIX em seus livros e cursos.

No ano seguinte ao curso *Nascimento da biopolítica*, ele ministra o curso *Do governo dos vivos* (1979-1980), e se dedica ao tema do dizer verdadeiro e às formas de governmentamento: «eu gostaria de procurar estudar um pouco este ano [...], o elemento do 'eu' [...] nos ritos e procedimentos de veridicção»¹¹. Estes estudos não estão buscando uma origem que mostre as maneiras como os filósofos teriam combatido a mentira ou empreendido métodos para evitar o erro no pensamento, até porque Foucault não pressupõe a existência da verdade por trás, abaixo ou acima do erro. Trata-se, muito antes, de uma genealogia de como atua o dizer verdadeiro enquanto técnica que amarra o indivíduo a certas verdades e, neste processo, de compreender a gênese do *como* se constitui um conjunto de práticas que perpassam diferentes períodos.

9 FOUCAULT, Michel. 1982, 106.

10 FOUCAULT, Michel. 1982, 6.

11 FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*. Martins Fontes, São Paulo, 2014, 46.

E há, claro, o célebre texto de Gregório de Nazianzo [...] que, oito séculos depois de Sófocles (*Édipo Rei*), vai definir a direção das consciências como τέχνη τέχνης [*tecné tecnés*, arte, habilidade] dando uma caracterização de direção de consciência que permanecerá constante até o século XVIII. [...] o que eu gostaria de fazer este ano é estudar a relação entre essa *tecné tecnés* como arte suprema, arte de governar¹².

Como se pode observar, o curso *Do governo dos vivos* assinala o deslocamento definitivo para outro contexto, não mais o da modernidade, mas o do período greco-latino e início do Cristianismo, e também um deslocamento da base analítica, que passa do binômio poder-saber para o binômio governo-verdade. Este novo binômio permanece em suas pesquisas até seu último curso, *A coragem da verdade*, sem se contrapor ou *desdizer* os trabalhos anteriores. Uma única exceção foi feita em uma aula de um dos últimos quatro cursos. Foi no curso *O governo de si e dos outros*, de 1983, quando dedica as duas primeiras horas-aula do curso, em 05 de janeiro daquele ano, ao texto de Immanuel Kant sobre a *Aufklärung*.¹³ Ainda assim, mesmo analisando um texto do final do século XVIII, a temática que ocupa Foucault é mostrar a relação governo-verdade, as práticas (ou experiências de si) que aparecem no texto, sob o signo da modernidade como atitude crítica.

No curso *O governo de si*, a atenção se volta a temas como o «ritual de manifestação da verdade»¹⁴, *Aleturgia*, o dizer verdadeiro, a confissão. Nesta temática, ele tem como foco central as técnicas aletúrgicas (ou seja, do dizer verdadeiro) da constituição do eu, a «institucionalização das relações verdade/subjetividade pela obrigação de dizer a verdade sobre si»¹⁵, expressão que antecipa o título e o objeto central do curso do ano seguinte, 1980-1981.

Assim, o curso *Subjetividade e verdade* (1980-1981) continua estudando o período greco-latino, bem como as heranças deixadas e as transformações sofridas no pensamento cristão. A estratégia é semelhante aos demais estudos arqueológicos e genealógicos dos anos de 1960 e 1970, ou seja, ao invés dos textos canônicos dos filósofos renomados, da grande Filosofia, Foucault busca texto *menores*, não tão expressivos, muitas vezes esquecidos pelos cânones, mas significativos para identificar questões básicas sobre as técnicas de constituição e do governo de si.

Nas técnicas analisadas, «a verdade é concebida como essencialmente um sistema de obrigações»¹⁶ e a noção de «subjetividade como suporte histórico para a verdade e a verdade como sistema histórico de obrigações»¹⁷. Como se vê,

12 FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 49.

13 Trata-se do texto que Kant publicou em 05 de dezembro do ano de 1783 no *Berlinische Monatsschrift*, com o título «Resposta à pergunta: Que é 'Esclarecimento?'» (*Aufklärung*). In KANT, Immanuel. *Textos seletos*. 4ª ed. Vozes, Petrópolis, 2008.

14 FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 7.

15 FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*, 283.

16 FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade*. Martins Fontes, São Paulo, 2016, 13.

17 FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade*, 3.

Foucault, nestes cursos, não busca as regras lógicas, transcendentais ou metafísicas da verdade, nem algum caminho de acesso à *verdadeira* subjetividade.

Em certa medida, se pode antever no curso *Subjetividade e verdade* aspectos relevantes que serão estudados em *A hermenêutica do sujeito*. Para identificar estes aspectos, a atenção deve dirigir-se aos aspectos metodológicos do trabalho e ao modo como aborda, não o sujeito como tal, mas as experiências que o sujeito precisa fazer valer sobre si. Tais experiências se inscrevem nos regimes de verdade e nas técnicas que promovem a relação entre verdade, subjetividade e governmentação, bem como nos efeitos que tal relação produz. Estas técnicas são estudadas e trabalhadas em ambos os cursos de Foucault. Veja-se que em *Subjetividade e verdade* ele explora o tema das técnicas de vida, «tecnologias de si e processos de subjetivação aos quais os indivíduos foram submetidos»¹⁸. Ao se analisarem o modo de trabalhar e as questões de fundo que percorrem os cursos, desde *Segurança, território e população* até *Subjetividade e verdade*, percebe-se que o curso do ano seguinte, *A hermenêutica do sujeito* está na continuidade de um projeto mais amplo, relativo à gênese de questões com as quais nossa modernidade se defronta.

2. O sujeito frente a duas técnicas: de constituição e de decifração de si

Parece estranho que noções como cuidado de si, técnicas de si, estética da existência, estudadas por Foucault desde o curso *O governo dos vivos* (1979-1980), vindo a ser um dos pontos altos no curso *A hermenêutica do sujeito*, viessem a promover controvérsias entre estudiosos de sua obra deste período. Igualmente, parece haver certa ambiguidade entre o que Foucault estudou acerca dos gregos, como o cuidado de si, as técnicas de si, a estética da existência, com o que alguns estudos indicam como sendo sua própria filosofia¹⁹. Alguns temas estudados neste período passaram a ser tomados como sendo as teses defendidas pelo próprio Foucault. Com relação a temas como as disciplinas, a sexualidade, a segurança, a delinquência, não ocorreu de se confundir o objeto estudado, o mecanismo (dispositivo) elucidado pelo estudo com o que seria uma proposta filosófica de Foucault. Embora esteja claro que as disciplinas foram elucidadas por Foucault com seus estudos, não se cogita que as disciplinas seriam uma proposta de Foucault para a vida pessoal ou coletiva. Chama a atenção o fato de que isto veio a ocorrer com seu estudo dos gregos, sobretudo com o curso *A hermenêutica do sujeito*. Seu curso do ano anterior, *Subjetividade e verdade*, ou os dois cursos subsequentes, *O*

18 FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade*, 255.

19 O texto da minha orientadora de doutoramento, professora Salma Tannus Muchail, *Foucault, mestre do cuidado* talvez possa ser mencionado como indicativo desta possibilidade de leitura da produção intelectual de Foucault deste período. Cf. MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado; textos sobre A hermenêutica do sujeito*. Loyola, São Paulo, 2011.

governo de si e dos outros e *A coragem da verdade*, não chegam a provocar semelhante entusiasmo temático entre estudiosos, como é o caso do cuidado de si e da estética da existência.

Não é o propósito explorar neste texto polêmicas ou controvérsias acerca do cuidado de si, das técnicas de si e da estética da existência. Longe disto, o propósito é dirigir a atenção a uma *leitura* das temáticas estudadas em *A hermenêutica do sujeito* que permita posicioná-las na metodologia de Foucault, ou seja, inserir estas temáticas no contexto metodológico foucaultiano, sobretudo no da genealogia.

Assim, a ideia básica é olhar para os estudos de Foucault sobre os temas do período greco-latino para ver se se trata de uma possível hermenêutica em Foucault, analisando em que medida o conceito de hermenêutica se sustenta em seu trabalho ou se, no fundo, o conceito é utilizado por ele para referir-se a uma prática que se tornou bastante comum no Ocidente, desde aquele período, não para designar aspectos de sua filosofia. Para isto, a abordagem não será feita diretamente do livro *A hermenêutica do sujeito*, mas a partir de três textos *menores*, um anterior e dois posteriores ao curso *A hermenêutica do sujeito*. O primeiro texto é *A origem da hermenêutica de si*, Conferências de Dartmouth, proferidas em 1980. O segundo texto é *As técnicas de si*, Conferência na Universidade de Vermont, em outubro de 1982. O terceiro texto é o *Resumo do curso A hermenêutica do sujeito*, escrito por Foucault para o *Annuaire* do *Collège de France*. Algumas passagens destes três textos ajudam a elucidar o modo como Foucault fala de seu próprio trabalho deste período, sobre o que designa ser seu projeto no início dos anos de 1980. Esta temática será retomada mais adiante.

O nome *A hermenêutica do sujeito* se compõe de dois conceitos muito complexos e, no mais das vezes, independentes um do outro. Ao compor este nome, Foucault os reúne numa expressão enigmática. Ao longo do texto tentarei abordá-los, ambos em sua independência temática e metodológica na obra de Foucault.

No que se refere à hermenêutica, Foucault não a desenvolve na radicalidade ontológica de Heidegger, nem chega à objetividade da hermenêutica do campo da linguística, na análise de signos, signifiante, significados. Pode-se dizer, provisoriamente, que ele não se inscreve no desvelamento do *Dasein* de Heidegger, nem nas análises estruturadas do simbólico na linguagem.

Em *A arqueologia do saber*, Foucault parece assinalar o modo específico de trabalhar a relação do sujeito com o saber. Ele situa a relação entre a linguagem-discurso e a história-ruptura. Ou seja, na analítica foucaultiana, a linguagem não é natural, nem transcendental, nem uma estrutura *em si*. A linguagem é prática discursiva. Trata-se de uma prática que pertence a cada formação histórica específica. Foucault, portanto, não analisa *a linguagem*, mas formações discursivas específicas, nas quais sua analítica, conforme ele declara em *A arqueologia do saber*, «se mantém fora de

qualquer interpretação»²⁰. Sem ser interpretação, a arqueologia se mantém em região distinta da hermenêutica. Suas pesquisas arqueológicas e genealógicas fazem aparecer as singularidades históricas das práticas discursivas, identificando os dispositivos e as técnicas que articulam os enunciados, constituindo um saber coerente e consistente, no interior do qual a verdade se torna possível e obtém suas evidências.

Mas em que medida se pode falar de uma hermenêutica em Foucault? Implicaria isto uma contrariedade com relação à arqueologia e a genealogia? Como compreender o que Foucault nominou com o título do curso *A hermenêutica do sujeito*? Estes dois conceitos não se relacionam direta nem imediatamente. Inicialmente, pode-se identificar certa semelhança no que concerne ao modo como Foucault utiliza ambos, ou seja, nem a hermenêutica é, no sentido clássico, uma hermenêutica, como fundamento metodológico para se chegar à verdade, nem o sujeito é, propriamente, o sujeito, enquanto fundamento do conhecimento. Ambos aparecem mais pela ausência, ou seja, por uma não-consistência objetiva ou universalizável, do que pelo fundamento que dariam à metodologia e à epistemologia. Ainda assim, ambos conceitos não deixam de manifestar positivities no pensamento foucaultiano. Mas a despeito desta positividade, tanto os conceitos quanto as relações entre eles precisam ser estabelecidos no pensamento de Foucault. Penso que a relação entre eles necessita de um terceiro conceito, com características semelhantes. Este terceiro conceito é a verdade, que torna possível um trânsito entre hermenêutica e sujeito.

Nos Estados Unidos, um primeiro olhar sobre a relação de Foucault com a hermenêutica foi lançado por Hubert Dreyfus e Paul Rabinow a partir de estudos que vinham desenvolvendo acerca da temática desde 1979 e que resultaram, em 1982, no livro *Michel Foucault; uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Dizem os autores, no Prefácio, que o «livro em questão chamou-se, primeiramente, *Michel Foucault: do estruturalismo à hermenêutica*»²¹. Mas eles foram dissuadidos desta ideia: «um grupo de literatos e filósofos [...] nos assegurou, com grande convicção, que Foucault nunca tinha sido um estruturalista e detestava interpretações»²². Com isto, modificaram o sentido do livro e seu título, que passou a se chamar *Michel Foucault; uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, ou seja, abandonaram a ideia de associá-lo a uma ou outra filosofia, colocando a filosofia de Foucault para além delas, pois, segundo eles, com seu novo método, «Foucault pode mostrar como, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se uma espécie de objeto e sujeitos analisados e descobertos pelo estruturalismo e pela hermenêutica»²³. O novo método a que se

20 FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 5ª ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1997, 126.

21 DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault; uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1995, IX.

22 DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault; uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, IX.

23 DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault; uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, X.

referem é a genealogia de Foucault, com a qual ele teria ido além do estruturalismo e da hermenêutica.

No Brasil, uma primeira exploração do conceito de hermenêutica em Foucault foi feita pelo filósofo Nythamar Fernandes de Oliveira, da Pontifícia Universidade de Porto Alegre, em uma conferência apresentada por ele no *I Seminário de Filosofia Hermenêutica*, na Universidade Federal de Santa Maria. As palestras do Seminário foram publicadas como livro no ano de 2000. O título que Nythamar deu à sua conferência foi *A hermenêutica radical de Michel Foucault*. Nela, Nythamar assinala uma «reapropriação da hermenêutica pela fenomenologia, em torno de questões como significado, sentido e linguagem»²⁴, algo que, segundo ele, teria tornado possível a reaproximação de estilos diferentes de fazer filosofia. Ele justifica o conceito de hermenêutica radical «para caracterizar o trabalho antifundacionalista de superação da metafísica em autores como Nietzsche, Heidegger e Foucault»²⁵. Assinala, ainda, que Foucault

propõe uma crítica à hermenêutica de significações profundas, suas releituras de Kant, Nietzsche e Heidegger desembocam numa hermenêutica radical a serviço do sujeito que se reconhece no fluxo contínuo do seu devir, historicamente enraizado em contextos de práticas discursivas e não-discursivas²⁶.

Este texto de Nythamar foi publicado há mais de 24 anos, sendo anterior à publicação de *A hermenêutica do sujeito* e distante 18 anos de quando Foucault ministrou o curso. Em seu texto, Nythamar não menciona o curso e nem dá sinais de que o conhecia à época. Mesmo assim, ele indica uma perspectiva para situar a hermenêutica em Foucault. A primeira indicação é de que se trata de uma hermenêutica antifundacionalista, uma hermenêutica radical e uma hermenêutica a serviço do sujeito. O sujeito mencionado por Nythamar é um sujeito histórico, enraizado em práticas discursivas e não discursivas, não um sujeito que seja fundamento de métodos ou conhecimentos.

Ao longo de toda obra, hermenêutica e sujeito aparecem de maneira desigual e desempenham funções, significativamente diferentes nos trabalhos de Foucault. Enquanto hermenêutica aparece 8 vezes em *As palavras e as coisas* e apenas 2 vezes em *A arqueologia do saber*, o termo sujeito aparece 42 vezes em *As palavras e as coisas* e 136 vezes em *A arqueologia do saber*.

Como se vê, desde a década de 1960, marcadamente desde *A arqueologia do saber*, o sujeito é tematizado por Foucault. Mas em sua filosofia, o sujeito aparece desfundado, como um efeito das práticas, ou ainda, desempenhando um lugar de enunciação no discurso. Esta perspectiva se mantém nas pesquisas de Foucault na

24 OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. «A hermenêutica radical de Michel Foucault». In REIS, Robson Ramos dos; ROCHA, Ronai Pires da (orgs). *Filosofia hermenêutica*. Editora da UFSM, Santa Maria, 2000, 70.

25 OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. «A hermenêutica radical de Michel Foucault». In REIS, Robson Ramos dos; ROCHA, Ronai Pires da (orgs). *Filosofia hermenêutica*, 70-71.

26 OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. «A hermenêutica radical de Michel Foucault». In REIS, Robson Ramos dos; ROCHA, Ronai Pires da (orgs). *Filosofia hermenêutica*, 72.

década de 1980. O título (*A hermenêutica do sujeito*) e as mais de 300 aparições ao longo do texto mostram a insistente permanência da noção de sujeito no curso.

Em um texto publicado na Revista *Le Debat*, nº. 27, em novembro de 1983, com o título *O uso dos prazeres e as técnicas de si*, texto que, com algumas modificações, foi publicado como *Introdução* ao livro *O uso dos prazeres* originalmente em 1984, Foucault explicita uma preocupação de suas pesquisas nos anos de 1980:

Parecia que, agora, seria preciso operar um terceiro deslocamento para analisar o que era designado como «sujeito»; convinha pesquisar quais eram as formas e as modalidades da relação consigo mesmo, por meio das quais o indivíduo se constituía e se reconhecia como sujeito²⁷.

Antes disso, em 1980, Foucault, numa conferência em Dartmouth²⁸, explicita elementos relevantes de como trata a hermenêutica. No texto, sob a insígnia subjetividade e verdade, Foucault também aborda o tema do sujeito nas pesquisas que desenvolve. Ele inicia o texto da conferência com um relato que extraiu de um livro dedicado ao tratamento moral da loucura. Na passagem selecionada por Foucault, um psiquiatra, Doutor Lauret, descreve como tratou um de seus pacientes. Trata-se da famosa cena na qual o Doutor Lauret aplica duchas de água gelada sobre o paciente até que ele admita que está louco, que tudo o que se passa com ele é loucura. Em seguida, Foucault acrescenta: «A anedota de Lauret é apenas um exemplo das estranhas e complexas relações entre individualidade, discurso, verdade e coação que se desenvolvem em nossas sociedades»²⁹. Em seguida, complementa que suas pesquisas, envolvendo a subjetividade, as maneiras de se relacionarem o sujeito e a verdade têm como propósito fazer uma genealogia do sujeito: «Afinal, isto não é, para mim, outra coisa que um meio do qual vou me valer para abordar um tema muito mais geral, que é a genealogia do sujeito moderno»³⁰.

Nesta mesma direção, Foucault explicita:

Esta nem sempre foi uma tarefa fácil, porque a maioria dos historiadores prefere uma história de processos sociais e a maioria dos filósofos prefere um sujeito sem história. Isto nunca me impediu de utilizar o mesmo material que alguns historiadores de fatos sociais,

27 FOUCAULT, Michel. «O uso dos prazeres e as técnicas de si». In *Ética, sexualidade, política*. Ditos e Escritos V. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2004, 195.

28 FOUCAULT, Michel. «El origen de la hermenéutica de sí»; «Subjetividad y verdad»; Conferencias de Dartmouth, 1980. Siglo Veintiuno Buenos Aires, 2016. O texto integra a Coleção *Dits et Écrits*, com o nome *Sexualité et solitude* (texto número 295) publicada na *London Review of Books* em maio-junho de 1981. Ele também foi publicado posteriormente, em Buenos Aires, Argentina, com o título *A origem da hermenêutica de si: conferencias de Dartmouth*. No Brasil, o texto foi publicado em Ditos e Escritos V; *Ética, sexualidade, política*, com o nome «Sexualidade e Solidão».

29 FOUCAULT, Michel. «El origen de la hermenéutica de sí»; «Subjetividad y verdad»; Conferencias de Dartmouth, 33. Esta e as demais passagens citadas deste texto são traduzidas por mim, a partir do texto publicado na Argentina, em espanhol.

30 FOUCAULT, Michel. «El origen de la hermenéutica de sí»; «Subjetividad y verdad»; Conferencias de Dartmouth, 33.

nem de reconhecer a minha dívida aos filósofos que, como Nietzsche, levantaram a questão da historicidade do sujeito³¹.

Foucault, neste texto, apresenta uma novidade radical com relação às suas análises anteriores a respeito do poder, da verdade e do sujeito. Inicialmente, apresenta as três técnicas mais conhecidas e já trabalhadas por ele nas décadas de 1960 e 1970: as técnicas que permitem produzir, manipular, transformar as coisas, as técnicas que permitem utilizar sistemas de signos e as técnicas que permitem determinar a conduta dos indivíduos, impondo-lhes certas vontades, fins ou objetivos, ou seja, técnicas de produção, de significação e de dominação. Mas, segundo ele,

há outro tipo de técnicas: técnicas que permitem aos indivíduos efetuar por si próprios uma série de operações sobre o seu próprio corpo, suas próprias almas, seus próprios pensamentos, sua própria conduta, e fazê-lo de modo a transformar-se, modificar-se e atingir um certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural, etc. Chamemos a este grupo de «técnicas» ou «tecnologia de si».

Creio que se quisermos estudar a genealogia do sujeito na civilização ocidental, temos de ter em conta não só as técnicas de dominação, mas também as técnicas do eu. Digamos que se deve ter em conta a interação entre estes dois tipos de técnicas³².

Haveria razões, conforme o olhar que se lance sobre este quarto conjunto de técnicas, para se pensar que, neste «retorno aos gregos», Foucault teria desenvolvido um pressuposto de emancipação para o sujeito, ao apresentar uma espécie de prática na qual o sujeito estaria em condições de se contrapor ou *escapar* às técnicas de dominação, podendo constituir a si mesmo enquanto um sujeito autônomo e livre. Penso que este é *um* viés para se entenderem os trabalhos de Foucault dos anos de 1980, período também denominado de «genealogia da ética»³³. Mas se pode opor a esta linha interpretativa uma outra, baseada neste mesmo texto, de 1980. Para Foucault,

É necessário ter em conta os pontos em que as tecnologias de dominação de alguns indivíduos sobre outros apelam aos processos pelos quais o indivíduo atua sobre si próprio; e, inversamente, os pontos em que as técnicas de si se integram em estruturas de coerção e dominação. O ponto de contato, onde [a maneira como] os indivíduos são dirigidos por outros é articulado com a forma como eles próprios se comportam, é o que pode ser chamado de «governo». Governar pessoas, no sentido lato da palavra, não é uma maneira de as forçar a fazer o que o governante quer; há sempre um equilíbrio instável, com complementaridade e conflito, entre as técnicas que se ocupam da

31 FOUCAULT, Michel. «El origen de la hermenéutica de sí»; «Subjetividad y verdad»; Conferencias de Dartmouth, 34-35.

32 FOUCAULT, Michel. «El origen de la hermenéutica de sí»; «Subjetividad y verdad»; Conferencias de Dartmouth, 35-36.

33 KRAEMER, Celso. Ética e liberdade em Michel Foucault; uma leitura de Kant. EDUCA; FAPESC, São Paulo, 2011.

coerção e os processos mediante os quais o si mesmo se constitui ou se modifica por obra própria³⁴.

Estas passagens, por um lado, reforçam o enfoque no tema do governo/governamentalidade, e, por outro, assinalam uma novidade muito específica no seu pensamento acerca das relações poder-verdade-sujeito. Mas teria Foucault libertado o sujeito, aberto um espaço para sua constituição autônoma? Ou, trata-se, muito antes, de correção de pressuposto acerca do poder, como ele mesmo explicita? «O poder se constitui por relações complexas: estas relações envolvem um conjunto de técnicas racionais, cuja eficácia provém de uma ligação sutil de tecnologias de coação e tecnologias de si».³⁵ A novidade incluída por Foucault na analítica da relação poder-verdade-sujeito não é um quarto termo, mas um âmbito específico na própria relação, ou seja, o engajamento da própria pessoa no processo de constituição de si, que não é pura passividade ou matéria inerte a ser moldada pelas forças, pressões ou coações externas, mas, enquanto pessoa, é também ativo na constituição do si.

Creio que devemos desfazer-nos do esquema mais ou menos freudiano – que vocês conhecem – o esquema da interiorização do poder pelo eu. Afortunadamente, desde um ponto de vista teórico e, talvez, desafortunadamente, desde um ponto de vista prático, as coisas são muito mais complicadas. Em resumo, depois de haver estudado o campo do governo com as técnicas de dominação como ponto de partida, nos próximos anos queria estudar o governo – sobretudo no âmbito da sexualidade – a partir das técnicas de si.³⁶

No tocante à relação sujeito-poder-verdade, o que ele revisou foi seu pressuposto de uma passividade de quem sofre os processos ou tecnologias de dominação. Seu olhar, agora, engloba, junto às tecnologias de dominação, também as tecnologias de si, ou seja, a participação ativa das pessoas no processo de constituição de si como sujeito.

A noção de sujeito, portanto, permanece, ao modo da *desfundação*, ou seja, não lhe conferindo um *status* autônomo, liberado ou libertado das técnicas de sujeição, conforme elaborado, sobretudo a partir de *A arqueologia do saber*. Já nos estudos de 1980, nesta genealogia de uma mirada histórica muito mais longa, buscando a gênese da noção de sujeito, ele incluiu na sua análise elementos anteriormente não considerados ou mesmo negligenciados. Nesta busca da gênese histórica do sujeito moderno, Foucault percorre as práticas do pastorado pré-cristão, as práticas dos pitagóricos, do platonismo, do estoicismo e epicurismo, no interior do helenismo, até as práticas cristãs.

34 FOUCAULT, Michel. «El origen de la hermenéutica de sí»; «Subjetividad y verdad»; Conferencias de Dartmouth, 36.

35 FOUCAULT, Michel. «El origen de la hermenéutica de sí»; «Subjetividad y verdad»; Conferencias de Dartmouth, 36.

36 FOUCAULT, Michel. «El origen de la hermenéutica de sí»; «Subjetividad y verdad»; Conferencias de Dartmouth, 36.

O outro polo dos termos *hermenêutica e sujeito* aparece de modo diferente no percurso dos trabalhos de Foucault. A noção de hermenêutica não parece desempenhar papel significativo no período que vai dos anos de 1950 até 1979. Ela é mencionada 3 vezes em 1954, no texto *Introdução a Binswanger*. É mencionada, em 1963, num texto sobre *Distance, aspect, origine*, também 2 vezes. Igualmente em 1965, numa entrevista sobre filosofia e psicologia. Aparece também 2 vezes em 1966, no texto *A prosa do mundo*. Na entrevista sobre *As palavras e as coisas*, o conceito de hermenêutica aparece como uma postulação das ciências humanas. Em 1967, aparece 2 vezes no texto *Nietzsche, Freud e Marx*, ao dizer que eles nos colocaram «uma nova possibilidade de interpretação, eles fundaram novamente a possibilidade de uma hermenêutica»³⁷. Diz também que, em Nietzsche e em Freud, e com menor grau em Marx,

se vê delinear essa experiência, que acredito ser tão importante para a hermenêutica moderna, de que, quanto mais longe vamos na interpretação, ao mesmo tempo nos aproximamos de uma região absolutamente perigosa, na qual a interpretação vai encontrar não só seu ponto de retrocesso, mas onde ela própria vai desaparecer como interpretação, ocasionando talvez o desaparecimento do próprio intérprete³⁸.

As duas outras vezes em que o conceito é mencionado neste texto estão referidas à semiologia e à interpretação de textos. Embora mencione que Nietzsche, Freud e Marx teriam fundado novamente a possibilidade de uma hermenêutica, ela não parece ter um sentido útil a Foucault. Sua visão de hermenêutica, neste contexto, está ligada ao jogo de interpretações, atitude metodológica da qual a arqueologia e a genealogia se afastam.

Nos anos de 1970, o conceito de hermenêutica é ausente dos escritos de Foucault. Quando ele reaparece já se está no contexto das pesquisas dos anos de 1980, envolto com o estudo dos gregos.

São vários os textos, a partir de 1980, em que a noção de hermenêutica aparece. Vou me limitar a utilizar fragmentos da acima mencionada conferência *Subjetividade e verdade*, proferida em novembro de 1980, no *Dartmouth College* de Hanover (New Hampshire, Estados Unidos), cotejando com *Sexualidade e solidão* e o texto *O uso dos prazeres e as técnicas de si*, 1983. Após abordar as técnicas de si gregas e latinas, Foucault acrescenta:

Gostaria apenas de salientar uma transformação destas práticas, uma transformação que ocorreu no início da era cristã, do período cristão, quando a obrigação de se conhecer a si próprio se tornou o

37 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx.» In *Dits et Écrits, I, 1954-1975*. Quarto Gallimard, Paris, 2001, 594; FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx.» In *Ditos e Escritos II; Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de pensamento*. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2000, 42.

38 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx.» In *Dits et Écrits*, 594; FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, Freud, Marx. In *Ditos e Escritos II; Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de pensamento*, 45.

preceito monástico: «Confessa ao teu guia espiritual todos os teus pensamentos». Esta transformação tem uma certa importância na genealogia da subjetividade moderna. Com esta transformação começa aquilo a que poderíamos chamar a hermenêutica de si³⁹.

Enquanto as tecnologias de si gregas e latinas são constituintes, dotando o sujeito de verdades e princípios nos quais ele reconheça a si mesmo e se confesse por eles a seu mestre, nas tecnologias cristãs, «o problema é descobrir o que está escondido dentro de si mesmo; o eu é como um texto ou um livro que devemos decifrar, e não algo a ser construído por sobreposição, sobreimposição, da vontade e da verdade»⁴⁰. A sobreimposição indica o sentido com que Foucault analisa as técnicas de si, o cuidado de si que se desenvolveu na cultura grega e se difundiu com o Estoicismo e o Epicurismo.

Uma base significativa se constituiu nestas práticas de si, gregas e latinas. É esta base que sofreu a transformação com o cristianismo, quando a libido se tornou um componente interno da vontade. Com isto, passou-se a travar com ela uma luta espiritual, na qual devemos «dirigir nosso olhar incessantemente para baixo e para o interior, a fim de decifrar dentre os movimentos da alma aqueles que vêm da libido, [o que] exige uma constante hermenêutica de si mesmo»⁴¹.

Em 1983, em *O uso dos prazeres e as técnicas de si*, Foucault reafirma seu empreendimento como uma genealogia do sujeito e apresenta o sentido com que utiliza a noção de hermenêutica:

parecia difícil analisar a formação e o desenvolvimento da experiência da sexualidade a partir do século XVIII, sem fazer, a respeito do desejo e do sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico, sem empreender uma «genealogia» [...] a ideia era a de pesquisar nessa genealogia o modo pelo qual os indivíduos foram levados a exercer sobre eles mesmos, e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo. [o que implicou] reorganizar todo o estudo em torno da lenta formação, durante a Antiguidade, de uma hermenêutica de si⁴².

Como se vê, a hermenêutica a que Foucault se refere é a que resulta das pesquisas arqueológicas e genealógicas sobre os gregos, os latinos e os cristãos. O que a genealogia do sujeito empreendida por Foucault pôs em evidência foi o papel que a hermenêutica desempenhou ao amarrar o sujeito e a verdade. Pelas técnicas do cuidado de si e do conhecimento de si, se constitui o sujeito. Pelas técnicas

39 FOUCAULT, Michel, «El origen de la hermenéutica de sí»; «Subjetividad y verdad»; Conferencias de Dartmouth, 37.

40 FOUCAULT, Michel, «El origen de la hermenéutica de sí»; «Subjetividad y verdad»; Conferencias de Dartmouth, 43)

41 FOUCAULT, Michel. «Sexualité et solitude». In *Dits et Écrits II* Gallimard, Paris, 2001, 995; FOUCAULT, Michel. «Sexualidade e Solidão» In *Ditos e escritos V; Ética sexualidade, política*. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2004, 101.

42 FOUCAULT, Michel. «O uso dos prazeres e as técnicas de si.» In *Ditos e Escritos V. Ética, sexualidade e política*. Forense Universitária, São Paulo, 2004, 194-195.

de decifração de si, faz-se a hermenêutica do sujeito; mas o que as técnicas de decifração encontram é o que as técnicas de constituição antecipadamente produziram. Parece ser esta a conexão interna entre cuidado de si, conhecimento de si e hermenêutica do sujeito.

Saliente-se, entretanto, que Foucault nem sempre se refere à hermenêutica da mesma forma. Às vezes, ele dá a nítida impressão de que a interioridade do sujeito, promovida pelo cristianismo, foi a condição para constituir-se uma prática de interpretação dessa interioridade do sujeito, uma hermenêutica do sujeito. Esta interioridade exigia uma permanente decifração de si, o que caracterizaria, portanto, a formação de uma hermenêutica do sujeito. Mas em outras passagens, Foucault menciona que teria havido uma hermenêutica do sujeito nas tecnologias de si gregas e latinas e uma nova hermenêutica do sujeito nas tecnologias de si cristãs. De todo modo, ele elucida que a gênese do sujeito moderno deita suas raízes nas tecnologias de si gregas, latinas e cristãs, tanto de constituição quanto de interpretação de si. Da mesma forma, mostra que há uma estreita relação entre hermenêutica, sujeito e verdade, ou seja, a relação entre sujeito e hermenêutica se dá pela mediação da verdade.

Estas reflexões me conduziram a pensar que Foucault, nesta genealogia do sujeito, não está interessado, enquanto pesquisador, em desvelar o cuidado de si como um modelo (ético, estético, político) de existência ou de filosofia, da mesma maneira como não estava interessado em apresentar um modelo de vida nas disciplinas, nos discursos e práticas da sexualidade. Ele não empreendeu uma busca da verdade, nem antropológica, nem filosófica, nem médica, nem moral ou pedagógica. Seu interesse genealógico, nestes estudos, que também se valeram do processo arqueológico, estava voltado aos processos históricos, ao conjunto de práticas, discursivas, institucionais pelas quais se constituíram as verdades sobre nós mesmos e se desenvolveram as técnicas de interpretação destas mesmas verdades.

De modo semelhante, nos estudos sobre os gregos, ele estava movido à busca de uma «genealogia do sujeito moderno»⁴³, conforme já salientado. Para isto, empreendeu a pesquisa em uma duração histórica mais longa. Mas não deixou de ser arqueológica, enquanto análise das práticas discursivas, nem genealógica, enquanto análise das práticas e seus efeitos na constituição dos sujeitos.

Com isto, suas pesquisas mostraram as transformações pelas quais o processo de constituição do sujeito e de um saber sobre ele passou dos pitagóricos ao cristianismo. O mais remoto foi o modelo da memória e da purificação, dos pitagóricos. Um segundo modelo foi o do diálogo como método pedagógico em Platão. Em seguida, o modelo da escuta silenciosa dos estoicos e epicuristas. Desenvolveu-se, neste modelo, um «novo jogo pedagógico no qual o mestre/professor fala sem

43 FOUCAULT, Michel, «El origen de la hermenéutica de sí»; «Subjetividad y verdad»; Conferencias de Dartmouth, 33.

fazer perguntas, o discípulo não responde: ele deve escutar e ficar em silêncio»⁴⁴. O modelo de cuidado de si do cristianismo preserva algumas características dos estoicos e dos epicuristas, como a obediência e a cultura do silêncio.

O que se desenvolveu ao longo destes muitos séculos, da cultura pagã ao cristianismo, foi a constituição de duas práticas relevantes para o sujeito ocidental: o exame de consciência e a confissão. Elas são as bases sobre as quais o Ocidente, ao mesmo tempo em que engendrou o sujeito, elaborou e assimilou suas verdades e criou os mecanismos para suas hermenêuticas.

Foucault, portanto, faz uma genealogia dos modos pelos quais, lentamente, se criaram e desenvolveram as hermenêuticas do sujeito, mostrando os caminhos, os métodos, as técnicas, os complexos conjuntos de práticas pelas quais se constituiu o sujeito e se o dotou de verdades. «A *askesis* é um conjunto de práticas pelas quais o indivíduo pode adquirir, assimilar a verdade e transformá-la em um princípio de ação permanente»⁴⁵. Trata-se de um modelo pelo qual o sujeito, ao assimilar tais verdades, acaba tornando a si mesmo aquelas verdades. «O objetivo desses dois tipos de exercícios [*melete* – pensamento e *gymnasia* – treino] não é o deciframento da verdade, mas o controle das representações [...]. É uma espécie de exame de si permanente, no qual o indivíduo deve ser seu próprio sensor»⁴⁶.

Por fim, seus estudos dirigem-se também às técnicas de si inauguradas pelo cristianismo. Há claras continuidades, mas também discontinuidades da cultura pagã à cultura cristã. Sem detalhar cada uma delas, importa ressaltar que, no cristianismo, embora se dote o indivíduo de verdades, a ênfase se dirige às técnicas de confissão e decifração de suas verdades. Trata-se de um modelo que «exige de cada um que saiba quem se é, isto é, que se dedique a descobrir o que acontece em si, que reconheça seus erros, admita suas tentações, localiza seus desejos»⁴⁷.

Estas técnicas de si requerem certo conhecimento de si, investe-se na decifração da verdade de si, na revelação desta verdade. O cristianismo inaugura um modo de deciframento do si muito específico, diz Foucault.

Há três grandes tipos de exame de si: primeiramente, o exame pelo qual se avalia a correspondência entre os pensamentos e a realidade (Descartes). Segundo, o exame pelo qual se estima a correspondência entre os pensamentos e as regras (Sêneca); em terceiro lugar, o exame pelo qual se aprecia a relação entre um pensamento oculto e uma impureza da alma. É com o terceiro tipo de exame que começa a hermenêutica de si cristã e seu deciframento dos pensamentos íntimos⁴⁸.

44 FOUCAULT, Michel. «As técnicas de si». In *Ditos e Escritos IX; Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2014a, 278.

45 FOUCAULT, Michel. «As técnicas de si». In *Ditos e Escritos IX; Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*, 282.

46 FOUCAULT, Michel. «As técnicas de si». In *Ditos e Escritos IX; Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*, 285.

47 FOUCAULT, Michel. «As técnicas de si». In *Ditos e Escritos IX; Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*, 287.

48 FOUCAULT, Michel. «As técnicas de si». In *Ditos e Escritos IX; Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*,

No Resumo do curso *A hermenêutica do sujeito* se encontra esta mesma comparação entre as técnicas de si pagãs (Epicteto) e as técnicas de si cristãs (Cassiano), sendo as primeiras uma assimilação da verdade, enquanto as técnicas de si cristãs buscam «prescrever uma atitude hermenêutica em relação a si mesmo: decifrar o que pode haver de concupiscência em pensamentos aparentemente inocentes, reconhecer os que vêm de Deus e os que vêm do Sedutor»⁴⁹.

A partir de dois conceitos – a *exomologese*, definida como o processo de «renúncia do sujeito a si mesmo», e a *exagoreusis*, entendida como a verbalização de si a um mestre –, «não há nada, na vida do monge, que possa escapar da relação fundamental e permanente de obediência absoluta ao mestre»⁵⁰. Neste sentido, Foucault ressalta que

Essa prática, que nasce com o cristianismo, persistirá até o século XVII. [...] A partir do século XVIII e até a época presente, as «ciências humanas» re inseriram as técnicas de verbalização em um contexto diferente, fazendo delas não o instrumento de renúncia do sujeito a si mesmo, mas o instrumento positivo da constituição de um novo sujeito. Que a utilização dessas técnicas tenha cessado de implicar a renúncia a si mesmo constitui uma ruptura decisiva⁵¹.

Há aí uma conexão entre as duas técnicas de si, a pagã e a cristã. Na técnica pagã se dotou o sujeito de verdades, o que exige uma forma peculiar de hermenêutica, produtiva de um tipo de sujeito. Tais técnicas produziram verdades que passaram a ser subjetivadas, formando os códigos que permitiam ao sujeito se reconhecer nelas «por meio do exame que o indivíduo pratica sobre si mesmo, [verificando] se esses princípios governam sua vida»⁵². Tais verdades, com o advento do cristianismo e com algumas modificações, perderam e passam a constituir a interioridade do sujeito. Desta forma, elas não mais são pensadas como elaboração ética, advinda do *êthos*, mas como interioridade do sujeito a ser decifrada. No curso da história que se seguiu, diz Foucault, a «hermenêutica de si se difundiu em toda cultura ocidental, infiltrando-se em inúmeros canais e integrando-se em diversos tipos de atitudes e experiências»⁵³.

Frente aos estudos realizados sobre uma genealogia do sujeito, a partir de suas «escavações» arqueológicas da formação discursiva da Grécia Clássica e do mundo helênico, Foucault, no *Resumo do curso A hermenêutica do sujeito*, conclui que suas pesquisas mostraram

293.

49 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Martins Fontes, São Paulo, 2004, 611.

50 FOUCAULT, Michel. «As técnicas de si». In *Ditos e Escritos IX; Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*, 292.

51 FOUCAULT, Michel. «As técnicas de si». In *Ditos e Escritos IX; Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*, 296.

52 FOUCAULT, Michel. «As técnicas de si». In *Ditos e Escritos IX; Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*, 285.

53 FOUCAULT, Michel. «As técnicas de si» In *Ditos e Escritos IX; Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*, 265.

todo um conjunto de técnicas cuja finalidade é vincular a verdade e o sujeito. Mas é preciso bem compreender: não se trata de descobrir uma verdade no sujeito, nem fazer da alma o lugar em que, por um parentesco de essência ou por um direito de origem, reside a verdade; tampouco se trata de fazer desta verdade aprendida, memorizada, progressivamente aplicada um quase-sujeito que reina soberanamente em nós⁵⁴.

Na formação discursiva cristã, com a verdade interiorizada no sujeito, constitui-se propriamente uma hermenêutica interpretativa, que visa a decifrar o sujeito em sua *natureza* íntima. Tem-se, então, o legado que constitui a base da hermenêutica de si que se difundiu na cultura do Ocidente.

3. Considerações finais

Finalizando e retomando o tema do tipo de hermenêutica praticada por Foucault, pode-se dizer que se trata de uma espécie de *hermenêutica reversa*. Ao invés de interpretar o sujeito, ele analisa as formações discursivas (arqueologia) e as práticas ou técnicas de si (genealogia) pelas quais, da Grécia clássica à modernidade, se constituiu o sujeito com suas verdades e como se constituíram as técnicas hermenêuticas sobre o tal sujeito, assinalando as modificações, descontinuidade, rupturas deste processo.

Pode-se concluir, portanto, que não é propriamente uma hermenêutica, mas uma arqueologia e uma genealogia do sujeito o que Foucault faz. Querendo-se manter o conceito de hermenêutica, mesmo que soe meio estranho, seria uma hermenêutica genealógica. Mas ainda me parece mais adequado falar de uma genealogia do sujeito e uma genealogia da hermenêutica do sujeito. Isto deixa mais claro que Foucault não passou da arqueologia à genealogia e desta para a hermenêutica. Ao contrário, Foucault fez análise arqueológica e genealógica dos processos históricos, no interior das formações discursivas e das práticas históricas pelas quais se criou um sujeito, dotou-se tal sujeito de verdades e, depois, como diz Nietzsche em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*, esqueceu-se que foi criação humana e, assim, desenvolveram-se técnicas de decifração destas mesmas verdades.

Confrontando-se, em Foucault, a hermenêutica e a questão antropológica, pode-se dizer que ele superou a reduplicação empírico-transcendental do pensamento da modernidade, já denunciado em *As palavras e as coisas*. Sua genealogia e sua arqueologia, ao mesmo tempo que o deslocam da hermenêutica do *Dasein* heideggeriano, deslocam-no também da hermenêutica da linguagem, enquanto interpretação de signos, significantes, significados. Portanto, nem se trata de uma interpretação do *Dasein*, nem de uma interpretação dos signos.

54 FOUCAULT, Michel. Do governo dos vivos, 608.

Estes dois procedimentos figuram como extremidades com relação à genealogia do sujeito, ou de uma possível hermenêutica, desenvolvida por Foucault. No fundo, trata-se do modo histórico-crítico com que Foucault busca as condições de possibilidade da verdade, do sujeito, da conexão entre verdade e sujeito e das técnicas de interpretar, seja um, seja o outro, seja o composto sujeito-verdade, subjetividade-verdade. Penso que se pode conceituar a hermenêutica foucaultiana como hermenêutica crítica, dadas, por um lado, suas confessas relações com a *Crítica* de Kant e, por outro, as características de seus trabalhos em torno do sujeito, cujo intuito claro é antes o de buscar as condições de possibilidade, não o seu fundamento.

Para terminar, aos quatro conjuntos apresentados pelo próprio Foucault, pode-se acrescentar mais um conjunto de técnicas, evidenciadas em suas análises. Além dos conjuntos de técnicas de produção, de significação, de dominação e das técnicas do eu (ou do si), há também o conjunto das técnicas de interpretação (hermenêutica) do si. Mas, por outro lado, talvez se deva manter o conjunto das técnicas de interpretação junto às técnicas do si, pois são elas que tornam mais efetivas as técnicas (constituintes) do si.

4. Bibliografia

- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1995.
- FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade II; o uso dos prazeres. Graal, Rio de Janeiro, 1984.
- FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade III; o cuidado de si. Graal, Rio de Janeiro, 1985.
- FOUCAULT, Michel. A arqueologia do saber. 5ª ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1997.
- FOUCAULT, Michel. As palavras e as coisas. Trad. Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 1999.
- FOUCAULT, Michel. Ditos e escritos II; Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de pensamento. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2000.
- FOUCAULT, Michel. Dits et Écrits, vol I, 1954-1975. Quarto Gallimard, Paris, 2001.
- FOUCAULT, Michel. Dits et Écrits vol II, 1976-1988. Quarto Gallimard, Paris, 2001a.
- FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito. Trad. Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. Martins Fontes, São Paulo, 2004.
- FOUCAULT, Michel. Ética, sexualidade, política. Coleção Ditos e Escritos V. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2004a.
- FOUCAULT, Michel. Segurança, território e população. Martins Fontes, São Paulo, 2008.
- FOUCAULT, Michel. Nascimento da biopolítica. Martins Fontes, São Paulo, 2008a.
- FOUCAULT, Michel. Do governo dos vivos. Martins Fontes, São Paulo, 2014.
- FOUCAULT, Michel. Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Coleção Ditos e Escritos IX. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2014a.
- FOUCAULT, Michel. Subjetividade e verdade. Martins Fontes, São Paulo, 2016.
- FOUCAULT, Michel. El origen de la hermenéutica de sí; conferencias de Dartmouth, 1980. Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 2016a.
- GONÇALVES, Daniel Luís Cidade. *Da obediência à liberdade: a filosofia como um*

- modo de vida em Michel Foucault*. Tese apresentada para obtenção do grau de Doutor em Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2017.
- HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Editora da Unicamp; Campinas; Editora Vozes, Petrópolis, 2012.
- KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. 5ª ed. Fundação Calouste Gulbrnkian, Lisboa, 2001.
- KRAEMER, Celso. Ética e liberdade em Michel Foucault; uma leitura de Kant. EDUCA; FAPESC, São Paulo, 2011.
- LEAL, Guilherme de Freitas. *Foucault e a filosofia: da crítica do Mesmo à abertura para o Outro*. Tese apresentada para obtenção do grau de Doutor em Filosofia. Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, 2022.
- MUCHAIL, Salma Tannus. Foucault, mestre do cuidado; textos sobre *A hermenêutica do sujeito*. Loyola, São Paulo, 2011.
- NALLI, Marcos. Foucault e a fenomenologia. Loyola, São Paulo, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. «Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral». In *Obras Incompletas*. Nova Cultura, São Paulo, 1999.
- REIS, Robson Ramos dos; ROCHA, Ronai Pires da (orgs). Filosofia hermenêutica. Editora da UFSM, Santa Maria, 2000.

El sujeto de la espiritualidad en la filosofía de Michel Foucault

The subject of spirituality in the philosophy of Michel Foucault

Cesar Candiotto

Pontificia Universidade Católica do Paraná (PUCPRCNPq/), Brasil
c.candiotto@puopr.br

Resumen: En este artículo analizaré la relación entre subjetividad y verdad en los dichos y escritos de Michel Foucault entre 1981 y 1984, haciendo hincapié en su relevancia para la problematización de la espiritualidad y sus desarrollos en las nociones de inquietud de sí, conversión, ascesis y logos en el marco de su «viaje» por la filosofía antigua. El artículo explora la riqueza de esta relación, haciendo hincapié en la subjetivación de la verdad a través de la noción de *paraskeue*. Entendida como el conjunto de prácticas necesarias y suficientes para permitarnos ser más fuertes que cualquier cosa que pueda suceder, opera como una matriz práctica de acción. Esta matriz se considera verdadera cuando impregna la conducta racional, haciendo que el sujeto sea lo suficientemente fuerte como para hacer frente a los acontecimientos que pueden herirlo o debilitarlo. En conclusión, el sujeto de la espiritualidad filosófica es un sujeto de acciones ascéticas en permanente preparación para las adversidades de la existencia.

Palabras clave: espiritualidad; verdad; Michel Foucault; inquietud de sí; ascesis.

Abstract: In this article I will analyse the relationship between subjectivity and truth in Michel Foucault's sayings and writings between 1981 and 1984, with an emphasis on its relevance to the problematization of spirituality and its developments in the notions of self-care, conversion, asceticism and logos in the context of his «trip» through ancient philosophy. The article explores the richness of this relationship, emphasizing the subjectivation of truth through the notion of *paraskeue*. Understood as the set of practices necessary and sufficient to allow us to be stronger than anything that can happen, it operates as a practical matrix of action. This matrix is considered true when it permeates rational conduct, making the subject strong enough to face events that can hurt or weaken him. In conclusion, the subject of philosophical spirituality is a subject of ascetic actions in permanent preparation for the adversities of existence.

Keywords: spirituality; truth; Michel Foucault; self-care; asceticism.

Fecha de recepción: 31/07/2025. Fecha de aceptación: 15/11/2025.

Apresentado no Simpósio Nacional 40 anos de A hermenêutica do sujeito, de Michel Foucault, de 20 a 24 de Junho de 2022. O Simpósio foi organizado por Tereza C. Calomeni, professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Cesar Candiotto (brasileiro) es Doctor en Filosofía pela Pontificia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), con Post-doctorado en el Institut d'études Politiques de Paris. Profesor del Programa de Posgrado en Filosofía Stricto Sensu de la Pontificia Universidad Católica de Paraná, donde también se desempeña como Decano de la Facultad de Educación y Humanidades, desde 2022. Es titular de una Beca de Productividad en Investigación del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq, Proceso 303280/2025-5). Es autor de *Foucault e a crítica da verdade* (Autêntica, 2013) y *A Dignidade da Luta Política: incursões pela filosofia de Michel Foucault* (EDUCS, 2020). Ha coorganizado varios libros, entre ellos, *Foucault e o cristianismo* (Autêntica, 2011) y *Foucault e as práticas de liberdade*, v. I y II (Pontes, 2019).

1. Introducción

En sus cursos en el *Collège de France* a principios de los años ochenta, Michel Foucault orientó sus investigaciones hacia la constitución de una genealogía del sujeto occidental, con el fin de alejarse de la concepción cartesiana de sujeto imperante en la filosofía moderna y de sus desarrollos en la filosofía contemporánea, especialmente en la fenomenología. La vía elegida para llevar a cabo esta genealogía consiste en la articulación entre subjetividad y verdad, tomando como objeto de análisis el pensamiento grecorromano tardío, especialmente el estoicismo, el epicureísmo y el cinismo.

Tras haber analizado el gobierno de los hombres a través de la manifestación de la verdad en el cristianismo de los primeros siglos en el curso de 1980, *Du gouvernement des vivants*, en los dos años siguientes Foucault pasa a problematizar la constitución del sujeto a través de las prácticas del yo. El curso de 1981, *Subjectivité et vérité*, contiene las principales cuestiones que guiarán la investigación de esta articulación homónima, pero desde la perspectiva de la constitución del sujeto/varón romano en el marco de sus relaciones conyugales con su mujer. En el curso del año siguiente, *L'herméneutique du sujet*, la articulación entre verdad y subjetividad profundiza las diferentes prácticas del yo en el mundo antiguo, a partir de las cuales podemos identificar el nacimiento en Occidente de otro modo de constitución del sujeto.

Se le pueden atribuir diversos adjetivos: sujeto ético, sujeto del cuidado de sí, sujeto ascético. Este estudio pretende demostrar que estos adjetivos son diferentes formas de denominar lo que puede caracterizarse como sujeto de la espiritualidad. Se trata de un término que Michel Foucault recogió muy probablemente de los estudios de filosofía antigua de Pierre Hadot, pero que adquiere una forma particular en su curso de 1982 en el *Collège de France*.

Tras contextualizar el problema de la articulación entre subjetividad y verdad en el siguiente apartado, me centraré en tres elementos que caracterizan a este sujeto de la espiritualidad: la inquietud consigo mismo (una de las posibles traducciones de *epimeleia heautou*), la conversión a sí mismo (*convertio ad se*) y la ascesis (*askesis*). La identificación del surgimiento de este sujeto a través de la genealogía de su constitución histórica en el pensamiento grecorromano occidental señala su carácter inacabado y su incesante necesidad de transformación para apropiarse de discursos verdaderos que sean al mismo tiempo matrices prácticas de acción para afrontar los acontecimientos de la existencia. En este sentido, difiere de una percepción del sujeto cuya transparencia hacia sí mismo es bastante para que se le considere capaz de verdad y, por tanto, fuente de sentido para el mundo.

2. Las posibilidades de articulación entre subjetividad y verdad

En su clase del 7 de enero de 1981, en el marco del curso *Subjectivité et vérité*¹, Foucault señala que, tradicionalmente, de Platón a Kant pasando por Descartes, la articulación entre subjetividad y verdad parte de las siguientes preguntas: «¿Cómo y en qué condiciones podemos conocer lo verdadero? O también, ¿cómo es posible el conocimiento a partir de la experiencia del sujeto cognoscente? ¿Cómo reconoce la persona que tiene esta experiencia que se trata de un conocimiento verdadero?». La articulación entre subjetividad y verdad tiene como condición fundamental un sujeto de conocimiento transparente a sí mismo, a partir del cual se considera verdadero. Y esta condición está en tensión constante con otra pregunta: «si el sujeto es sujeto, ¿cómo puede acceder efectivamente a la verdad?».²

Desde otra perspectiva, que Foucault denomina «positivista», la cuestión puede plantearse al revés: ¿es posible tener un conocimiento verdadero del sujeto, y en qué condiciones podemos tener este conocimiento verdadero del sujeto? ¿Es técnicamente posible y teóricamente legítimo emplear, en relación con la forma y el contenido de las experiencias subjetivas, los procedimientos y criterios propios del conocimiento de cualquier objeto? En definitiva, ¿cómo puede haber verdad *del* sujeto en la medida en que sólo puede haber una verdad para un sujeto?

Foucault, por su parte, quiere problematizar una tercera posibilidad de relación entre subjetividad y verdad. Esta relación está en el origen de el planteo de la espiritualidad filosófica en el curso del año siguiente. En la clase del 7 de enero de 1981, introduce la articulación entre juegos de verdad y subjetividad. Señala que en toda cultura existen determinados discursos sobre temas que, independientemente de su *valor* de verdad, funcionan, son aceptados y circulan con el *poder* de la verdad. Considerando cuáles son estos discursos en cuanto a su contenido y forma; teniendo en cuenta los vínculos entre las obligaciones de verdad y los individuos, Foucault se interesa por ¿qué *experiencia* pueden tener los individuos de sí mismos? ¿En qué sentido esta experiencia está formada y transformada por el hecho de que existen discursos en nuestra sociedad que son considerados como verdaderos, que circulan como verdaderos, que son impuestos como verdaderos por los propios individuos en su condición de sujetos? ¿Qué marca, herida o apertura, qué obligación o liberación se produce en el sujeto al reconocer que hay una verdad que se le dice o se le impone, que hay que decir y buscar? Al existir en una cultura discursos calificados como verdaderos, ¿qué experiencia tiene el sujeto de sí mismo y qué relación establece consigo mismo como consecuencia de la existencia efectiva de esos discursos verdaderos sobre él?

No se trata de plantear la verdad para un sujeto en general, como en la

1 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. EHESS/Gallimard/Seuil, París, 2014. Edition établie sur la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, 12.

2 FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*, 12.

tradición filosófica; ni de la posibilidad de un discurso de verdad sobre contenidos subjetivos, como en el positivismo. Se trata más bien de averiguar cuáles son los efectos de la subjetivación debidos a la existencia misma de un discurso que pretende decir la verdad sobre y para el sujeto.

Esta perspectiva sobre la relación entre subjetividad y verdad, anunciada por Foucault en 1981 a propósito del estudio del comportamiento sexual en el estoicismo y epicureísmo tardorromanos adquiere nuevos contornos al año siguiente, en el curso del Collège de France, *L'herméneutique du sujet*.

3. La espiritualidad y el momento cartesiano

En el curso de 1982, la noción de espiritualidad aparece por primera vez para delimitar la relación entre subjetividad y verdad, sólo que ahora haciendo hincapié en el amplio dominio de las prácticas del yo en el mundo antiguo. Ausente de todos los índices de los cursos del Collège de France y de los *Dits et écrits*, a excepción de *L'herméneutique du sujet*, esta noción puede entenderse inicialmente por lo que no es. No investiga, por ejemplo, los límites y las posibilidades de acceso del sujeto a la verdad; tampoco se presenta como una «forma de pensamiento»³ centrada en el cuestionamiento del mejor método que permite al sujeto acceder a la verdad. Sin embargo, esta ha sido la tendencia predominante, aunque no exclusiva, de la filosofía moderna, centrada en las reglas de formación del método y en la estructura del objeto a conocer como condiciones intrínsecas; o en la exigencia de excluir la «locura» como condición extrínseca.⁴ En cualquier caso, una filosofía sin espiritualidad parte del sujeto porque presupone que es capaz de verdad; o porque esta verdad es una evidencia incuestionable relacionada con un contenido del alma o una teoría del mundo, o incluso una transparencia del sujeto consigo mismo.

En cuanto a la espiritualidad, está relacionada con una experiencia a través de la cual el sujeto realiza en sí mismo las transformaciones necesarias para acceder a la verdad.⁵ Las palabras clave aquí son «experiencia» y «transformación». En cuanto a la primera, no se trata de una experiencia fundamental ni de una teoría filosófica sobre el alma o el cuerpo; la experiencia se entiende en el sentido de experimentación histórica; y el individuo que realiza esta experiencia hace de ella un acontecimiento, una singularidad irrepetible. En cuanto a la transformación, se trata de un cambio en la forma de ser y actuar del sujeto para afrontar las penurias de la existencia, porque en su condición actual se percibe a sí mismo como incapaz de la verdad, es decir, no está dotado de suficientes discursos y ejercicios para hacer frente a las eventualidades externas e internas que podrían debilitarlo o paralizarlo.

3 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Seuil/Gallimard, París, 2001. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, 16.

4 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 19.

5 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 1.

El acceso a estas verdades tiene un precio, que es la necesidad de plantear como problema o preocupación la propia forma de ser y de vivir del sujeto. Implica un ejercicio laborioso sobre uno mismo (*askesis*) del que se obtiene como contrapartida una cierta tranquilidad del alma o alguna iluminación para estar al corriente de los acontecimientos del mundo que le causan heridas o de las pasiones del alma que le afligen. Se trata, pues, de verdades que pueden transformar al sujeto en alguien suficientemente fuerte, resistente, sereno, incluso ante las peores adversidades. Por eso, la espiritualidad implica un ejercicio continuo, no de autocultivo sin pretensiones, sino de fortaleza ante los peligros y adversidades de la existencia.

El curso *L'herméneutique du sujet* está dedicado a recalificar la espiritualidad dentro de la filosofía, entendida esta como práctica histórica de la subjetividad. Nos encontramos ante un estilo de análisis que se aleja de la tendencia predominante en la historia de la filosofía (moderna) basada en una concepción del sujeto como alguien capaz de verdad. Foucault llama a esta tendencia predominante el «momento cartesiano».⁶

El término «momento», en este caso, caracteriza un énfasis cuya cúspide es el racionalismo cartesiano del siglo XVII, marcado por antecedentes que se remontan a la teología escolástica y por repercusiones que llegan hasta el siglo XX. Fundamentalmente, el «momento cartesiano» es un movimiento de «descalificación» de la espiritualidad por parte de la filosofía que se inicia con la asimilación de la espiritualidad antigua por parte de la teología medieval, la cual, a partir de la Escolástica, se constituye como una reflexión racional que fundamenta un saber en general. Entre el siglo V y el siglo XVII, el conflicto se sitúa en la relación entre espiritualidad y teología, ya que todavía no existe una oposición estructural entre ciencia y espiritualidad.⁷ Y después de Descartes, no hubo una ruptura total con la espiritualidad. Algunas de las estructuras de la espiritualidad, por ejemplo, se encuentran en la Reforma del entendimiento en el pensamiento de Spinoza, que identifica una filosofía del entendimiento vinculada a una espiritualidad de la transformación del propio ser del sujeto.

La exigencia de espiritualidad puede verse más tarde, en el siglo XIX, en formas de conocimiento fuera del paradigma científico, como encontramos en el marxismo, porque en este conocimiento hay rastros de espiritualidad como condición para el acceso del sujeto a la verdad. Sin embargo, Foucault no concibe este saber en el sentido de una «forma de espiritualidad»⁸, como encontramos en el estoicismo y el epicureísmo de finales del Imperio Romano. Marx, por ejemplo, cree que, al transformar la naturaleza mediante su trabajo, el hombre mismo se transforma. Esta transformación depende, pues, del trabajo concebido como esencia del hombre. Pero la explotación del trabajo mediante la plusvalía aliena al hombre de sus condiciones materiales, no sólo porque no puede poseer lo que produce, sino también porque no se reconoce en ello. Revertir el proceso de alienación

6 Cf. FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 14-20.

7 Cf. FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 28.

8 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 30.

implica, por tanto, tomar conciencia de la situación de explotación en el ámbito colectivo de la clase a la que pertenece el trabajador, lo que requiere un laborioso proceso ascético. Es probablemente en esta transformación del sujeto alienado a alguien consciente de su pertenencia a una clase explotada que Foucault identifica las huellas de la espiritualidad. Pero el problema de Marx, según Foucault, es que cree en la posibilidad de un sujeto supuestamente puro o autoconsciente, libre de alienación. No es el caso de entrar en este tema, sino sólo de utilizarlo como ejemplo para indicar hasta qué punto el marxismo conlleva ciertas cuestiones de transformación del sujeto que implican una «estructura de espiritualidad»⁹.

4. La inquietud de sí como principio

Importante es señalar que la recalificación de la espiritualidad dentro de la filosofía, concebida como práctica histórica de la subjetividad, implica apostar por la posibilidad de esta recalificación en el presente en el que nos encontramos. Pero así como la genealogía se ocupa de identificar el *nacimiento* de los objetos conceptuales en su acontecimiento y singularidad, Foucault cree que la espiritualidad *nace* en la filosofía cuando la preocupación o inquietud con uno mismo se convierte en la referencia para el conocimiento de uno mismo.¹⁰ Sostiene además que esta dimensión práctica de la filosofía como inquietud en relación con el modo de ser y de vivir ha sido encubierta por la tradición de la metafísica del alma que precede a Descartes o por la tradición analítica de la verdad que le sucede. Encontrar un punto de equilibrio exige hacer visible esta otra tradición desacreditada o encubierta por la teología escolástica medieval y la tradición epistemológica de la filosofía moderna.

Al analizar la importancia del precepto general de la *epimeleia heautou* en la tradición socrática, recuperado por los cínicos y puesto en práctica sobre todo en el Alto Imperio romano, Foucault considera que incorpora esta transformación inherente a la espiritualidad en la relación entre subjetividad y verdad. Este precepto implica un cambio de actitud hacia uno mismo, los demás y el mundo; requiere una conversión de la mirada desde el exterior hacia uno mismo como forma de velar lo que ocurre en el pensamiento; indica acciones ejercidas por el yo sobre sí mismo a través de las cuales se busca transformarse. En resumen, la inquietud de sí designa un modo de ser, una actitud, formas de reflexión y prácticas que lo convierten en el centro de una «historia de las prácticas de la subjetividad»¹¹.

Aunque el nacimiento de la inquietud de sí puede rastrearse en la propia tradición socrática, especialmente cuando Foucault analiza el *Primer Alcibiades*,

⁹ FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 30.

¹⁰ Este tema ha sido ampliamente estudiado por distintos investigadores desde la edición original de *L'herméneutique du sujet* en 2001. Recomiendo especialmente la recopilación de textos publicada por Salma Tannus Muchail, cuyo título es *Foucault, mestre do cuidado*, Loyola, São Paulo, 2011.

¹¹ FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 13.

en este análisis su comprensión se limita a un déficit de la pedagogía ateniense en un momento concreto de la vida¹² y a un privilegio estatutario para quienes se preparan para el ejercicio del gobierno.¹³ A diferencia del mundo griego, señala que en la cultura romana de los tres primeros siglos de nuestra era, la inquietud de sí se universaliza como principio y se pone en práctica de forma particularizada. Esto significa que todo el mundo es capaz de practicarlo, pero pocos consiguen realmente convertirlo en una actitud permanente. El criterio diferenciador es entre los que eligen la preocupación con uno mismo como forma de vida y los demás, que no le dedican suficiente tiempo y atención. Foucault identifica un juego en la cultura de uno mismo en la sociedad romana que se establece entre un principio universal que puede ser comprendido y aplicado a la vida por la elección de unos pocos, por un lado, y los cuidados raros de los que nadie está *a priori* excluido, por otro. En este sentido, la inquietud de sí emerge como un objetivo privilegiado de las prácticas de sí. Aunque sea un objetivo para todos, sólo formará parte de la existencia de algunos. La inquietud de sí en definitivo es un despliegue de la tradición filosófica de la estilística de la existencia que, si bien está vinculada a una concepción del bien, en el sentido de proporcionar una vida buena y bella que sea recordada y sirva de ejemplo e inspiración, al mismo tiempo se aleja de una concepción del deber, en el sentido de que obliga al sujeto a modo de fundamento para la acción, como si fuera un imperativo categórico. De ello se desprende que el cuidado de sí es un principio, no un fundamento. De este principio se deriva una espiritualidad que exige un proceso de conversión por parte del sujeto.

5. Conversión a sí mismo

Foucault considera que la conversión es un componente central de la espiritualidad filosófica en el proceso de transformación del sujeto para acceder a la verdad.¹⁴ En este caso, no se trata del movimiento ascendente de la *epistrophê* platónica, según

12 Sócrates se interesa por Alcibiades sólo cuando éste pierde su belleza y aspira a gobernar, lo que indica que no se trata de un interés relacionado con el *eros*, sino de un problema de déficit en la pedagogía ateniense. Los pretendientes de Alcibiades en su juventud sólo se han interesado por la belleza de su cuerpo, pero con el paso del tiempo lo abandonaron sin preocuparse de gobernarlo adecuadamente. Sócrates, en cambio, está preocupado con gobernar el alma de Alcibiades para que aprenda a cuidar de sí mismo y pueda gobernar a los demás como es debido. De ello se deduce que es necesario cuidar de uno mismo no sólo cuando se pretende gobernar a los demás, sino también cuando el gobierno de uno mismo ha sido dejado de lado por la educación.

13 El *Primer Alcibiades*, uno de los diálogos juveniles de Platón, tiene como telón de fondo la relación entre el gobierno político y el autogobierno. No es necesario entrar en los méritos de este personaje, Alcibiades, que ya ha sido diligentemente tratado en otros estudios. A modo de contextualización, conviene recordar que Alcibiades quiere disfrutar del privilegio político de gobernar a otros, concretamente al gobierno administrativo de Atenas. Cree que su condición privilegiada, derivada de la ascendencia aristocrática, es suficiente para un futuro gobierno exitoso. Sin embargo, no está preparado para ejercer el arte de gobernar en la esfera política. Ignora la *tekhné* necesaria para lo que debería saber; quiere gobernar la ciudad, pero no sabe cómo hacerlo ni cuál es el fin de la actividad política. Es en este punto cuando Sócrates decide dirigirse a él, y el alcance de este planteamiento es subrayar que el correcto ejercicio del gobierno está condicionado por el cuidado de sí mismo.

14 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 199.

el cual el alma se desplaza desde el mundo inmanente de las apariencias hacia el elemento divino o mundo trascendente de las esencias en el que se reconoce a sí misma. Este término tampoco se restringe al neoplatonismo, corriente en la que la *epistrophè* adquiere una importancia central y ontológica, en el sentido de que «un ser sólo adquiere consistencia propia en el movimiento que le lleva a ‘volverse’ hacia su principio»¹⁵. En el neoplatonismo, la *epistrophè* está ligada a una liberación del cuerpo y a la valorización de la reminiscencia, del conocimiento, como elemento central.

A diferencia de esta posición, en la filosofía estoica del Alto Imperio, la *epistrophè* se realiza en la inmanencia del mundo y se basa en la oposición esencial, como en Epicteto, entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros.¹⁶ Además, no caracteriza un movimiento hacia el alma, sino una relación acabada entre el sujeto y él mismo.

Para caracterizar la especificidad de la *epistrophè* como elemento central de la espiritualidad filosófica, Foucault la distingue de la concepción cristiana de la *metanoia*. En el cristianismo, la *metanoia* se considera un acto repentino (lo que no significa que no requiera preparación), un paso de la muerte a la vida o de la mortalidad a la inmortalidad. La *metanoia* proporciona una ruptura dentro del sujeto, de modo que renunciar a uno mismo implica morir a uno mismo, renacer en otro yo, abandonar la anterior forma de ser.¹⁷

Pensadores como Séneca utilizan expresiones como «huir de uno mismo», «escapar de uno mismo», y si hay ruptura, ésta no se produce entre el yo y uno mismo. Con lo que se rompe es con el entorno, es decir, con todo aquello que impide la concentración en uno mismo, la acción de habitar en uno mismo. La *epistrophè* que Foucault identifica en el pensamiento tardorromano se realiza en la distancia de una transformación. Sin embargo, la distancia entre el yo que alguien quiere transformar y el yo que resulta de tal transformación no es la que se establece entre una exterioridad aparente y una interioridad esencial; tampoco tiene lugar a través de una ruptura entre el viejo y el nuevo yo, sino en los intersticios del trabajo duro y artesanal a través de los cuales alguien trata de encontrar el centro del yo en el que pretende fijarse y permanecer. En definitiva, la elaboración de uno mismo es un trabajo de conversión a uno mismo (*convertio ad se*).

A diferencia de una noción firmemente construida o de un concepto sólido, la conversión al yo es un esquema práctico¹⁸: implica actos de protección, defensa y

15 Esta observación de Frédéric Gros en el texto, «Situation du Cours», se basa en la lectura de AUBIN, Paul. *Le problème de la conversion*. Beauchesne, París, 1963.

16 El término *epistrophè* es utilizado por Epicteto en las *Entrevistas*, especialmente en el libro III (16, 15; 22, 39); por Marco Aurelio en *Pensamientos*, libro IX; y por Plotino en su *Eneadas*, libro IV.

17 Foucault subraya que en el libro *De Paenitentia*, traducción latina de la *metanoia*, Tertuliano (155-225) realiza una disociación entre el acceso a una Verdad instituida (la fe) y la investigación de una verdad oscura del alma a liberar (la confesión). A su vez, la conversión platónica permite conocer en un solo movimiento la Verdad y la verdad del alma originalmente ligada a la primera (Cf. GROS, Frédéric, «Situation du Cours», 216, nota 11).

18 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 199.

equipamiento y armamento del yo; las actitudes de respeto al yo implican estados como convertirse en dueño del yo, en propietario del yo. Pero para convertirnos, necesitamos prestar atención y discernir continuamente entre lo que depende de nosotros y lo que no depende de nosotros. La atención, la vigilancia y la mirada permanente sobre el yo deben aplicarse en las situaciones particulares de la vida, especialmente concentrándose en el momento presente. Esta concentración aleja al individuo de las pasiones provocadas por la nostalgia del pasado o la ansiedad por el futuro, que no dependen de nosotros. Sólo el presente depende de la acción libre. En resumen, la conversión a uno mismo no es una trans-subjetivación por la que se produce una ruptura y mutación en el interior del yo introduciendo una cesura esencial en el sujeto, sino que se trata de un proceso largo y continuo por el que uno se pone a sí mismo como objetivo, una suerte de autosubjetivación por la que se aspira a una relación plena entre el yo y uno mismo.¹⁹

La conversión también implica desviar la mirada de los demás hacia uno mismo. Según Pierre Hadot²⁰, volver la mirada hacia uno mismo exige desviarla de la curiosidad por los demás, interesarse por uno mismo en lugar de prestar atención a la vida de los demás. Se trata de un ejercicio de concentración por parte del sujeto, que debe reasignar toda su actividad y atención a esta tensión que le conduce a su meta, que es residir en sí mismo. La inversión de la mirada hacia el yo no significa hacer del sujeto un objeto de análisis, desciframiento y reflexión, sino permanecer en su propio objetivo. Es en el camino entre el yo y su meta donde el individuo debe concentrarse, y no en la agitación del mundo exterior o en la necesidad de desciframiento interior.

6. Ascetismo y verdad

Michel Foucault señala la presencia del ascetismo como un criterio importante para identificar la práctica filosófica basada en la espiritualidad y su diferenciación de una filosofía que concibe al sujeto como capaz de verdad.

En la espiritualidad antigua, el ascetismo designa el ejercicio doloroso del sujeto en su intento de salvar la distancia entre lo que ha dejado de ser y la búsqueda de su meta. La exigencia de ascetismo es común tanto en el monacato de los siglos III y IV d.C. como en la filosofía romana de los dos primeros siglos.

Al igual que en el ascetismo monástico cristiano, el ascetismo filosófico se caracteriza por la austeridad; sin embargo, sus tácticas, medios e instrumentos pretenden adquirir algo que el sujeto aún no posee. Pero hay diferencias significativas

¹⁹ FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 206. Sobre el cuestionamiento de esta «relación plena con el yo» y el hecho de que no haya ruptura en el estoicismo, Cf. JAFFRO, Laurent. «Foucault et le Stoïcisme: sur l'historiographie de L'herméneutique du sujet». En GROS, Frédéric; LÉVY, Carlos (Coords.). *Foucault et la philosophie antique*. Éditions Kimé, París, 2003, 51-79, especialmente 65-69.

²⁰ La diferenciación de Foucault se basa en HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Albin Michel, París, 2002, 221-235.

entre el monacato cristiano y la escuela estoica. El cristiano necesita instrumentos de defensa para luchar contra las diversas tentaciones del maligno y los moviliza para renunciar plenamente a su voluntad y al mal que mora en ella. El filósofo estoico necesita estos instrumentos de defensa para afrontar los acontecimientos del mundo exterior que le afligen y perturban. El cristiano es el asceta de sí mismo porque lucha contra la inclinación al mal o el deseo de pecar que hay en él; el estoico es el asceta del acontecimiento, pero no de cualquier acontecimiento, porque sólo busca vencer al que puede herirle y hacer visible su debilidad.²¹ El asceta estoico sólo activa su coraza de defensa cuando los acontecimientos lo exigen; el cristiano, en cambio, necesita ponerla en práctica a diario ante la presunción de que el maligno está continuamente al acecho de sus deseos, pensamientos y acciones. Al subrayar la diferencia entre el cristianismo monástico y el estoicismo basado en la austeridad y el ascetismo, Foucault indica que «la oposición [entre el mundo antiguo y el universo cristiano] no es entre tolerancia y austeridad, sino entre una forma de austeridad vinculada a una estética de la existencia y otras formas de austeridad relacionadas con la necesidad de renunciar a uno mismo para descifrar la propia verdad».²² Cabe señalar que la estética de la existencia es inseparable de la ascesis, el ejercicio arduo para alcanzar una meta, que puede ser la tranquilidad del alma o la seriedad, a pesar de la adversidad. Es ante la peor adversidad cuando el atleta estoico, pero también el epicúreo, demuestra que puede ser sereno.

Las tácticas, medios e instrumentos que emplea el asceta estoico para afrontar los acontecimientos de la vida se denominan conjuntamente con el término *paraskeue*. Literalmente, este término puede traducirse como «equipaje» o «material». En los textos estoicos, la *paraskeue* se ejemplifica metafóricamente con los ejercicios que un atleta o luchador debe realizar para vencer las adversidades que puedan afectarle.

A este respecto, Foucault cita al cínico Demetrio, reportado por Séneca en el libro VII de *De Beneficiis*. Demetrio escribe que el atleta de la ascética filosófica se ejercita a semejanza de un luchador para ser lo bastante fuerte en proporción a los golpes que podría recibir. Como luchador del acontecimiento, el asceta no se ejercita para vencer a otros o para vencerse a sí mismo, sino para ser «más fuerte, o no ser más débil que lo que pueda suceder.»²³

De ello se infiere que la *paraskeue* puede designarse como «el conjunto de movimientos necesarios y suficientes, el conjunto de prácticas necesarias y suficientes para permitirnos ser más fuertes que todo lo que pueda suceder en el transcurso de nuestra existencia».²⁴

Para entender cuáles son estos movimientos necesarios y suficientes, conviene primero saber qué técnicas ayudan en su adquisición, de qué elementos está

21 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 308.

22 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 406.

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

24 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 307.

constituída esa armadura y cómo actúa en el individuo. Comenzando por su adquisición, la armadura protectora (*paraskeue*) es asimilada por el individuo en la escuela filosófica cuando subjetiva los discursos enunciados por el maestro (*logoi*). En el curso de 1982, Foucault estudia textos y diálogos de distintas escuelas del Imperio romano tardío, especialmente el estoicismo, el epicureísmo y el cinismo. En estas escuelas se da la relación entre el gobierno de uno mismo y de los otros, centrada en la interacción entre maestro y discípulo.

La técnica privilegiada en esa interacción es la de la dirección de la conciencia, ampliamente trabajada en el curso de 1980 en el Collège de France, *Du gouvernement des vivants*, en el marco del estudio sobre las convergencias y diferencias entre la dirección cristiana y la dirección estoica. En el cristianismo, Foucault identifica la centralidad de *decirlo todo* sobre pensamientos, deseos y acciones por parte del dirigido. A este respecto, de alguna manera, Foucault admite que el discípulo estoico siempre confía cierta inquietud o dificultad a su maestro. Sin embargo, esa verbalización es instrumental, jamás una acción permanente. Discurrir sobre alguna falta solo denota el progreso que para el discípulo significa el coraje de tal gesto. Lo que se exige del discípulo es que se convierta en un sujeto de verdad, en el sentido de que necesita ocuparse con los discursos verdaderos.

En la dirección, lo que más importa son los discursos verdaderos que atraviesan la palabra del maestro. Para subjetivar los *logoi* en la dirección de la conciencia, es necesario que el discípulo desarrolle el primer elemento de la *paraskeue*, que es la escucha. Para ello, necesita aprender a valorar el silencio; posteriormente, impregnar en su vida reglas de posturas corporales adecuadas durante la escucha; además, interiorizar reglas sobre la atención propiamente dicha.

Plutarco, en el *Traité sur le Bavardage (Tratado sobre la charlatanería)* declara que tras el período de estudios, el sujeto debe aprender a escuchar a escuchar los *logos* durante el resto de su vida adulta, ya que el arte de escuchar ayuda a distinguir entre la verdad y la disimulación.²⁵ Cuando alguien escucha, no conviene que se conforme con la belleza de la forma, con la gramática, con el vocabulario o con la refutación de los arguyentes filosóficos o sofistas. Solo debe prestar atención a lo que se dice, al objeto de la escucha filosófica que es el *pragma*, el referente de la palabra. Ahora bien, el referente (*pragma*) de la escucha filosófica es la «proposición verdadera cuando puede transformarse en precepto de acción.»²⁶ Foucault toma como ejemplo la Carta 108 a Lucilio, de Séneca, en la que cita una aseveración de Virgilio, de su libro *Geórgicas*: «El tiempo huye, el tiempo irreparable».

Frente a esta aseveración, tenemos un comentario filológico y gramatical que puede tener en cuenta otros textos de Virgilio sobre el tema, como la asociación con la vejez, y busca analogías con dicha aseveración. Ya en la escucha filosófica o parenética, se trata de, ante la aseveración “el tiempo huye”, «llegar poco a

25 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 325.

26 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 332.

poco, tras meditarla y transformarla de elemento en elemento, a un precepto de acción, a una regla no sólo para conducirse, sino para vivir de una manera general y hacer de esa afirmación algo que se graba en nuestra alma como puede hacerle un oráculo.»²⁷

En la escucha activa o parenética, al prestar atención a lo que se escucha, el sujeto no se distrae del referente. La enunciación verdadera que memoriza se convierte en *su* discurso. Así, la escucha constituye una de las técnicas fundamentales de la subjetivación de la enunciación verdadera, siendo el alcance siempre renovado de la ascética filosófica.

Si la escucha es el primer elemento de la adquisición de la *paraskeue*, el *logos* que se manifiesta en la *lexis* del maestro es el segundo elemento que la compone. En efecto, los *logoi* o discursos verdaderos caracterizan el nuevo planteo sobre la problematización de la verdad en el curso de 1982. No se trata de axiomas y principios de verdad en sí mismos, sino de enunciaciones materialmente pronunciadas y útiles para el sujeto.

Para que las enunciaciones (*logoi*) se transformen en armaduras del sujeto (*paraskeue*), es necesario que sean principios aceptables de comportamiento; solo entonces se califican como verdaderas. Los *logoi* son discursos persuasivos, ya que no solo forman convicciones, sino que también impregnan las acciones. Configuran esquemas inductores de acción: una vez que habitan en el pensamiento, en el corazón y en el cuerpo del sujeto, los *logoi* actuarán espontáneamente como si hablaran en su nombre, diciendo lo que conviene hacer; y haciéndolo, efectivamente, lo que es preciso hacer.

Finalmente, conviene saber cómo actúa esa armadura en el sujeto. Ella opera como una *matriz para la acción* y es para adquirirla que este opta libremente por la ascesis. Además de la adquisición de las matrices de acción, el sujeto necesita saber cómo preservarlas para poder utilizarlas en el momento oportuno. Así, constituyen una suerte de auxilio indispensable ante los acontecimientos.

Que el *logos* hable, en el momento en que se produce el acontecimiento, que el *logos*, que constituye la *paraskeue*, se formule para anunciar su auxilio: y ya está presente el auxilio que nos dice qué hay que hacer o, mejor, dicho, que nos hace hacer efectivamente lo que debemos hacer.²⁸

Para que las matrices razonables de acción sean utilizables, necesitan estar siempre «a mano» (*prokheiron*, en griego; *ad manum*, según la traducción latina).²⁹ Plutarco observa su presencia en el sujeto cuando invoca algunas metáforas.

La primera es que los *logoi* se asemejan al *pharmakon*: se comparan con la medicación con la cual el sujeto necesita contar para evitar daños a lo largo de la existencia. Otra metáfora es que los *logoi* parecen a los amigos: los verdaderos

27 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 333.

28 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 310.

29 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 311.

logoi son aquellos que ejercen presencia útil en la adversidad, análogamente a la ayuda que los verdaderos amigos brindan al sujeto cuando más la necesitamos. También pueden compararse a la voz interior que se hace oír cuando las pasiones inician sus agitaciones. Una vez que vengan las vicisitudes de la existencia, las adversidades amenacen y las pasiones obstaculicen el equilibrio propio, los *logoi* entran en acción para que el sujeto actúe como conviene. El efecto de la acción de estas matrices de verdad no es la producción de una interioridad, sino, más bien, la constitución de un sujeto de acciones.

Otra definición de *paraskeue*, que puede leerse en el Dossier «Cultura de uno mismo», es más amplia y refleja mejor lo que se ha explicitado hasta aquí. Foucault la caracteriza como

el conjunto en el que se enuncian a la vez y en su relación indisoluble la verdad de los conocimientos y la racionalidad de las conductas; más precisamente, aquello que, en la verdad de los conocimientos, funda la racionalidad de las conductas y aquello que, en esta racionalidad, se justifica en términos de proposiciones verdaderas³⁰.

Como destaca Frédéric Gros al respecto, «El *logos* debe actualizar la rectitud de la acción, más que la perfección del conocimiento», lo que indica que «el sujeto de la inquietud de sí es en lo fundamental un sujeto de acción recta más que un sujeto de conocimientos verdaderos.»³¹

7. Conclusión

Para concluir, puede decirse que la relación entre subjetividad y verdad entendida desde el punto de vista de la espiritualidad ocupa el centro de la problematización filosófica en el Curso de 1982. Como subraya Foucault en la entrevista *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, de enero de 1984, le cito: «Creo que, en la espiritualidad antigua, había una identidad o una cuasi-identidad entre esta espiritualidad y la filosofía», entendiéndola como «el acceso del sujeto a un cierto modo de ser y las transformaciones que el sujeto debe hacer de sí mismo para alcanzar este modo de ser».³²

En un artículo publicado en la revista *Le Débat* en 1983, incorporado con modificaciones a la «Introducción» de 1984 a *L'usage des plaisirs*, Foucault subraya que el *ensayo*, como experiencia que modifica el yo en el juego de la verdad, es el cuerpo vivo de la filosofía, al menos «si sigue siendo hoy lo que fue en el pasado, es decir, una ‘acesis’, un ejercicio del yo en el pensamiento». Dos años después

30 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 509.

31 GROS, Frédéric. «Situation du Cours». En: FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 509.

32 FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». En *Dits et écrits*, IV. Gallimard, París, 1994. Édition établie sous la direction de Daniel Defert e François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange, 722.

del curso de 1982, y unos meses antes de corregir sus dos últimos libros, Foucault sigue entendiendo la filosofía como espiritualidad, en el sentido de una ascesis del pensamiento sobre sí mismo. «Pero ¿qué es la filosofía hoy – quiero decir la actividad filosófica – si no el trabajo crítico del pensamiento sobre el pensamiento mismo?»³³

Como tal, ella permite separarse de uno mismo, «pensar de otro modo lo que se piensa y percibir de otro modo lo que se ve». Además de trabajo crítico, la filosofía se despliega como ejercicio histórico, no porque Foucault trabaje como historiador, sino porque «el trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio y le permite pensar de otro modo»³⁴. Este trabajo, a la vez crítico e histórico, de crear una distancia con respecto al propio pensamiento, evoca la noción de experiencia de la espiritualidad, es decir, «la correlación, en una cultura, entre dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad»³⁵.

33 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, II: L'usage des plaisirs*. Gallimard, París, 1984, 15.

34 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*, 15.

35 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*, 10.

8. Bibliografía

- GROS, Frédéric. «Situation du Cours». En FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981-1982. Seuil/Gallimard, Paris, 2001. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité, II: L'usage des plaisirs*. Gallimard, Paris, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-1980*. Seuil/Gallimard, Paris, 2012. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Sennelart.
- FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*. EHESS/Gallimard/Seuil, Paris, 2014. Édition établie sur la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros.
- FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Seuil/Gallimard, Paris, 2001. Édition établie par François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros.
- FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». En *Dits et écrits, IV*. Paris, Gallimard, 1994. Édition établie sous la direction de Daniel Defert e François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange.
- HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Albin Michel, Paris, 2002.
- JAFFRO, Laurent. «Foucault et le Stoïcisme: sur l'historiographie de *L'herméneutique du sujet*». En GROS, Frédéric; LÉVY, Carlos (Coords.). *Foucault et la philosophie antique*. Kimé, Paris, 2003, 51-79.
- MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre A hermenêutica do sujeito*. Loyola, São Paulo, 2011.

Desejo da verdade e verdade do desejo: a dissidência socrática

Desire for truth and truth of desire: dissident Socrates

Claudio Medeiros

Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil
claudiomedeiros@id.uff.br

Resumo: Seria a filosofia uma prática onde nossa forma de vida se torna objeto de disputa? O que é a filosofia, enquanto atividade que modifica o próprio corpo do agente implicado previamente em um movimento frente ao qual ele se reconhecia como mero espectador? Mais ainda: seria a verdade certa «experiência» de deslocamento do olhar que me permite descobrir que minha forma de vida é passível de conversão? O fato de Sócrates atestar nada saber revela algo sobre a natureza do conhecimento: a verdade não está nas palavras, o que importa são os efeitos que a verdade causa na forma como se vive. Partindo de uma leitura de Michel Foucault, tentaremos explorar a premissa: o socratismo talvez tenha a ver menos com o desejo da verdade do que com a verdade do desejo.

Palavras-chave: Sócrates; Foucault; filosofia contemporânea.

Abstract: Would the practice of philosophy be that opportunity in which our way of life becomes an object of dispute? What is this activity that modifies the body previously involved in a movement in front of which he recognized himself as a mere spectator? Even more: would the truth itself be a certain «experience» of vision displacement that allows me to discover that my way of life is subject to conversion? The fact that Socrates asserts that he knows nothing reveals something about the nature of knowledge: what matters is the effects that truth causes in the way we live. The truth is not in the words: Socratism has perhaps less to do with the desire for truth than with the truth of desire.

Keywords: Socrates; Foucault; contemporary philosophy.

Fecha de recepción: 31/07/2025. Fecha de aceptación: 26/11/2025.

Apresentado no Simpósio Nacional 40 anos de A hermenêutica do sujeito, de Michel Foucault, de 20 a 24 de Junho de 2022. O Simpósio foi organizado por Tereza C. Calomeni, professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Claudio Medeiros (brasileiro) é professor da Universidade Federal Fluminense (UFF) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É pós-doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense. É angoleiro (Escola de Capoeira Angola - CAIG-RJ), tradutor e filósofo brasileiro. Estuda e escreve sobre filosofia do corpo, sobre corpos brincantes nos festejos das confrarias e irmandades de santos pretos, sobre a ginga e o teatro de rua no ritual da capoeira angola, e sobre as máscaras nos usos menos comedidos do corpo. Publicou artigos e ensaios em coletâneas e livros dentro e fora do Brasil.

1. Prelúdio

Vou contar uma história. Em 1998, um antropólogo fazia campo em Ilhéus, ele tinha ido estudar a política em Ilhéus. A pesquisa perseguia uma teoria etnográfica da democracia, a partir das relações da comunidade negra local com as eleições. Mas alguma coisa, que em princípio fugia ao escopo do trabalho, de alguma forma rearticulou a ideia do que supostamente o antropólogo tinha ido fazer ali. A experiência, invadindo seu campo de visão, era irreparável a ponto de comprometer a possibilidade da pesquisa. E, ao que parece, por algum tempo, ele não se viu capaz de realizá-la.

O antropólogo tinha sido convidado a ajudar em uma cerimônia fúnebre (*axexê*) no candomblé da *Iyalorixá* Dona Ilza Rodrigues – encontrei essa história no ensaio *Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia*¹, do professor Marcio Goldman, da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Goldman diz que, em meio ao despacho dos assentamentos, nas margens de um rio que passava fora da cidade, ele ouviu os atabaques dobrarem. Logo desconfiou porque, dentre os objetos litúrgicos que ajudou a transportar, não havia atabaques. Terminada a cerimônia, partiram de volta ao barracão. Lá chegando, o *ogã*² da casa comentou que há muito tempo, nos rituais de 21 anos relativos à morte de sua avó (antiga dirigente do terreiro), ouvira tocar os tambores dos mortos. Era sinal de que os mortos tinham aceitado receber bem a falecida. Nesse momento, o antropólogo estremeceu e disse ao amigo que ouviu atabaques dentro do mato. Insistiu perguntando se havia algum bloco afro ensaiando nas redondezas. «Percebi, então, que os tambores que eu ouvira simplesmente não eram deste mundo.»³

Enquanto escrevia o ensaio, Goldman relembra outro episódio ocorrido na mesma época em que tinha ouvido os atabaques. Ele encontra um político de esquerda da região, e ouve do próprio algo que poderia ser com clareza «uma série de atributos pessoais meus [seus], dos quais eu [ele] não gostaria muito e que tentaria reprimir». Segundo a compreensão do político, a «batucada» estava ligada à falta de consciência política e funcionava como um desvio da ação política exercida por aquelas pessoas. «O que acabou ocorrendo é que o fato de alguém, afinal de contas, tão próximo a mim em termos de concepção política e de posições ideológicas quanto o político petista⁴, sugerir que os tambores que ouvíamos eram de seres apenas semivivos (já que alienados) lançou a ponte que viria a permitir a articulação entre os tambores dos mortos e os tambores dos vivos».

1 GOLDMAN, Marcio. «Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia.» *Revista de Antropologia*, vol. 46 n. 2, USP, São Paulo, 2003, 445-476.

2 Nome genérico para diversas funções masculinas exercidas na ritualística do Candomblé Ketu. No caso que mencionamos, trata-se do cargo conferido a um iniciado responsável por performar os toques dos atabaques.

3 GOLDMAN, Marcio. «Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia.», 448.

4 PT, Partido dos Trabalhadores, é um partido político do Brasil.

No fim do ensaio, Goldman conta que, apesar do fato de ter ouvido os tambores não ter alterado suas relações com o sagrado, «o mesmo não pode ser dito daquelas que me [o] ligam à política: por mais que eu ainda hesite em reconhecê-lo plenamente, estou certo que depois de Ilhéus esta nunca mais foi a mesma.» Bem, a parte ainda mais surpreendente de toda a história: ele diz que foi preciso ser afetado pelos tambores dos mortos para ouvir os demais tambores, foi preciso «escutar os tambores dos mortos para que os dos vivos passassem a soar de certa forma».

Ouvir os tambores dos mortos permitiu não só compreender que as principais atividades dos blocos afro da região não eram exclusivamente musicais. Permitiu-lhe desterritorializar o que trazia como sentido fechado de Política: a radical separação entre o campo da política em um espaço distinto, onde ela ocorre preservada em uma dimensão abstrata, reservada a quem domine seus segredos e códigos. Essa compreensão platônica de política era algo incompatível com uma ideia menor de política, de uma política que não fosse total, nem isolada dos diferentes territórios existenciais nos quais agimos capilarmente.

2. Introdução

Gostaria de saber se a imagem que Foucault faz da vida filosófica de Sócrates (não o ofício de professor Sócrates, não o conjunto histórico de doutrinas teóricas que lhe foram imputadas), da sua prática filosófica como uma forma de vida, é parecida com esse tipo de experiência em que somos modificados no percurso em que tomamos alguns textos de filosofia como oportunidade. Meu ponto de partida é ver se a atividade filosófica (quem sabe, ainda hoje) – quando orientada por isso que Foucault chama de espiritualidade, eventualmente encontrada na origem do ensino socrático – não pode ser uma parecida como esse momento em que o *regime de vida* do antropólogo torna-se invariavelmente o *objeto de disputa* da própria pesquisa de campo. A sensibilidade do antropólogo deveria ser radicalmente alterada – e seu corpo tornar-se um objeto polêmico, afinal – para que fosse genuína aquela investigação etnográfica.

Seria a prática da filosofia essa experiência, esse momento, em que nossa forma de vida se torna objeto de disputa? O que é essa atividade que modifica o próprio corpo do agente implicado previamente em um movimento frente ao qual ele se reconhecia como mero espectador? O motivo pelo qual a prática filosófica preserva essa tendência é o mesmo que me diz por que Sócrates fascina Foucault em seus últimos anos de vida.

Quando Sócrates questiona um interlocutor, não espera ouvir uma resposta correta. Ele espera do seu interlocutor que seja iniciado em uma certa «gramática» que irá mapear seu mundo segundo um outro regime de evidências. Sócrates não

censura nas pessoas as respostas, ele censura o fato de não entenderem a pergunta, porque entendê-las implicaria ceder ao parto, àquilo que há de doloroso em experimentar-se um outro de si mesmo. Assim como com o antropólogo: tudo só vai acontecer se essa ideia, que sensibiliza, que emociona e compõe algo consigo, operar uma modificação no corpo. Quer dizer, quando essa ideia tornou sensível para um corpo algo que antes era invisível para sua sensibilidade, é aí então que uma metamorfose ocorreu, uma metamorfose que se dá em recuo em relação ao chamado «conhecimento de si». Não é pensar corretamente, é, como diz Foucault, pensar outramente. Para entender, será preciso deslocar-se de si mesmo. E, se por acaso, o interlocutor não passou a agir diferentemente, Sócrates dirá que é porque não entendeu a pergunta. A compreensão pressupõe o imperativo da mudança.

Dizem os diálogos que Sócrates foi obediente ao oráculo. Este estipulou uma missão para Sócrates: procurar por todo canto o homem sábio, desarticulá-lo, denunciá-lo, voltá-lo contra si mesmo, e transformar essa missão em um sentido para vida. Despertar as consciências adormecidas das certezas confortáveis. O que ele recebeu como uma missão sagrada foi a prática filosófica. A filosofia é a prática de algo que desconstrói o que elegemos irrefletidamente como «desejável». É algo que tem a ver com uma conversão do desejável, diria Foucault nesse curso de 1982⁵. Mas afinal, é preciso converter-se para saber ler a verdade? Ou – e isso é o mais importante: seria a própria verdade certa «experiência» de deslocamento do olhar que me permite descobrir que minha forma de vida é passível de conversão?

Que a verdade não possa ser atingida sem certa prática ou certo conjunto de práticas totalmente específica que transformam o modo de ser do sujeito, é um tema pré-filosófico que deu lugar a numerosos procedimentos mais ou menos ritualizados. Havia muito antes de Platão e muito antes de Sócrates, toda uma tecnologia de si que estava em relação com o saber, quer se tratasse de conhecimentos particulares, quer do acesso global à própria verdade. A necessidade de pôr em exercício uma tecnologia de si para ter acesso à verdade é uma ideia manifestada na Grécia Arcaica e, de resto, em uma série de civilizações.⁶

Se assim for, justificamos a aposta de que há algo da experiência do antropólogo na livre interpelação socrática pelo exercício de uma vida filosoficamente verdadeira. Quer dizer, a filosofia antiga não funciona quando, isolada da existência que se leva, sistematiza a verdade do Ser, ou elabora um discurso sobre um objeto de verdade que jaz à parte da minha biografia, ou propõe um critério para reconhecer um enunciado como verdadeiro.

5 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2010.

6 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 44.

3. Ultimação

Para os modernos, há o mundo de um lado, o sujeito do outro, e a linguagem para superar esse abismo. A verdade é o ponto sólido sobre o abismo. Chamaremos *verdade do desejo* não as verdades *sobre* o Mundo, mas verdades a partir das quais nós nele permanecemos. E não apenas permanecemos, somos seus fiadores.

A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui capacidade de ter acesso à verdade. Postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal e qual estrutura de sujeito. Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida outro que não ele mesmo. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Enfim, a espiritualidade postula que, quando efetivamente aberto, o acesso à verdade produz efeitos que seguramente são consequência do procedimento espiritual realizado para atingi-la, mas que ao mesmo tempo são outra coisa e bem mais: efeitos que chamarei «de retorno» da verdade sobre o sujeito.⁷

Gostaria de pensar um Sócrates dissidente porque existe aí uma notável diferença em relação à noção de filosofia que Platão oferece em *A república*. *A república* seria, a bem dizer, uma discussão sobre um projeto político que funcione ao mesmo tempo como uma discussão sobre o que é o conhecimento e vice-versa. Será essa a forma pela qual Platão criou uma linguagem para a filosofia política e que é, em alguma medida, a linguagem que hegemonicamente falamos⁸. Não foi diferente com fourieristas, icarianos e saint-simonianos do século XIX, e em nada isso difere de como Jacques Rancière representa o pensamento platônico⁹. Platão não extrai uma prática política de um projeto teórico. Ele parte do reconhecimento de uma organização política insuficiente e lança bases de uma poética, da organização social de uma República que é, simultaneamente, a oferta de um sistema de pensamento que dará conta da experiência humana em sua plenitude. Ele dispõe de um modelo teórico, e estipula que a realidade seja tanto mais racional quanto mais ela se conforma ao modelo.

Há um trecho do diálogo platônico, em que aparece especialmente esse projeto. É em Rancière que buscamos essa imagem de Platão, é o que Rancière chama de arquipolítica em seu livro *O desentendimento*.

7 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 16.

8 Cf. RANCIÈRE, Jacques. O desentendimento. Trad. Ângela Lopes. Editora 34, São Paulo, 1996, 72.

9 «Basta que a partilha deixe cada um no seu lugar, e de fato há duas maneiras de garantir isso. Há a velha e autoritária franqueza que, em sua versão conservadora, diz que, se os sapateiros se meterem a fazer leis, só haverá na cidade leis ruins e mais nenhum sapato, e, em sua versão revolucionária, que se pretenderem fazer eles próprios a filosofia da emancipação operária, reproduzirão o pensamento feito especialmente para cegá-los e fechar o caminho de sua libertação.» (RANCIÈRE, Jacques. A noite dos proletários. Trad. Marilda Pedreira. Cia das Letras, São Paulo, 1988, 26).

Sócrates – Ora, a causa de tudo isso não reside no fato de que cada elemento de sua alma cumpre a tarefa própria, seja para comandar, seja para obedecer?

Glauco – Reside nisso e em nada mais.

Sócrates – Agora, ainda perguntas se a justiça é algo mais do que este poder que faz tais homens e tais cidades?

Glauco – Não, por Zeus, não mais pergunto.

Sócrates – Eis, pois, perfeitamente realizado o nosso sonho, aquele que, como dizíamos, permitia-nos supor que, tão logo começássemos a fundar a cidade, seria provável que, com a ajuda de um deus, nos deparássemos com certo princípio e modelo de justiça. Portanto, Glauco, era uma espécie de imagem da justiça, que, aliás, nos foi de grande utilidade, a máxima que declarava bom que o homem nascido para ser sapateiro se ocupasse exclusivamente de sapataria e o homem nascido para ser carpinteiro, de carpintaria, e assim os outros artesãos.¹⁰

A argumentação que nos ajuda a compreender as razões de Platão segue basicamente esse fio: (1) não se funda uma cidade justa se tivermos em mira tornar tanto mais felizes as pessoas. Fundamos a justiça quando visamos à felicidade da cidade inteira. (2) É justa a cidade onde cada um desempenha da melhor maneira as funções das quais foi incumbido, e não onde a felicidade de cada um é a razão de ser da política. (3) Educação e instrução de boa qualidade criam índoles honestas e, tendo recebido semelhante educação, os jovens serão melhorados. (4) A educação de boa qualidade é aquela baseada no princípio fundamental da cidade, a justiça. (5) Justiça consiste em fazer cada um cuidar do trabalho que melhor convém à sua natureza, sem interferir nas funções destinadas à natureza dos demais. (6) Logo, educação é quando ensinamos aos jovens que cada um deve ocupar-se na cidade de uma única tarefa, sem perder tempo com tarefas das quais ele não tem ciência. (7) Quando um mesmo homem procura preencher muitas funções ao mesmo tempo, dentre as quais aquelas que não condizem com sua natureza, então levamos a cidade à ruína. (8) Há na cidade uma função, destinada à natureza de alguns cidadãos, que consiste em conhecer a filosofia que delibera e sabe decidir adequadamente sobre as «questões que envolvem a cidade como um todo», isso se chama «política». (9) A cidade que conhece e pratica a justiça é aquela que sabe estabelecer as melhores naturezas para o exercício da política, ou seja, para o exercício de relações de dominação e sujeição. (10) Está justificado, teórica e filosoficamente, o que poderia soar arbitrário: o poder de uns sobre os outros, baseado no conhecimento de algo que aparentemente não detém status de «conteúdo filosófico»: a política. (11) Conclusão: enquanto filósofos não forem os reis e reis não forem filósofos, enquanto o poder político e a filosofia não se

¹⁰ PLATÃO. A república. Trad. Jacob Guinsburg. Perspectiva, São Paulo, 2006, 443b, 173.

encontrarem no mesmo sujeito (ou enquanto pessoas impróprias para governar não forem impossibilitadas de exercerem tal abuso contra a natureza), continuará havendo desordem e injustiça.

Enquanto Platão oferecia um sistema de pensamento político que desse conta da experiência humana e, ao mesmo tempo, mapeasse a ordenação estatal que fundará a sociedade justa, esse Sócrates ex-ótico (se pensarmos na apreensão pelo olhar como um princípio privilegiado da abstração conceitual, no ocidentalismo da filosofia) e ex-otérico (o Sócrates do *Laques*, da *Apologia* e do *Alcibiades*) pensa que as coisas não podem mudar se as pessoas não desejarem que mude. E o fato de Sócrates atestar nada saber revela algo adicional sobre a natureza do conhecimento: o que importa são os efeitos que a verdade causa na forma como se vive. A verdade não está nas palavras. A filosofia teria a ver não com o desejo da verdade, mas com a verdade do desejo. É o cuidado de si, a decisão voluntária de viver de uma certa maneira, é a opção de dar à vida certo estilo que não apenas determina, mas é condição para o iniciado ingressar neste ou naquele ensino helenístico. Qual estilo dar à minha vida, para que eu viva uma vida filosoficamente verdadeira?¹¹ Filosofar torna-se um tipo particular de medicina: quanto me custa, quanto me dói, na condição de sujeito implicado em um regime terapêutico, ceder à decisão de saída da letargia?

Pouco contribuiria medir a aposta que Foucault fez nessa imagem kantiana de Sócrates. O que importa é que não se trata de opor discurso filosófico e modo de vida. Na verdade, o discurso filosófico participa do modo de vida e é dele indissociável. «Ocupar-se consigo não é, pois uma simples preparação momentânea para a vida; é uma forma de vida.»¹² O discurso é apenas uma força integrante de uma coisa maior: uma forma de vida filosófica. Em contrapartida, é necessário reconhecer que a escolha de vida do discípulo socrático determina agora seu discurso. Isso nos leva a dizer que no caso de Sócrates, não dá para estudar um discurso como uma realidade independente ou como um objeto à parte, que jaz ao lado de uma forma de vida. Uma vez que a filosofia surge agora como uma poética que questiona a verdade do desejo, a pergunta deixa de ser sobre qual cidade iremos construir, e sim qual forma de vida é mais desejável. Qual forma de vida é essa que é a antecipação visível, a presentificação, daquilo que, na dissidência deste mundo que aí se oferece, já habita, neste estrato de realidade, a «ordem de possíveis» do presente imediato?

Pierre Hadot¹³ explica que cada escola helenística correspondia a uma maneira de viver, a iniciação ao ensino não apenas exigia como dependia de uma conversão do olhar, uma percepção de que existem outros tipos de existência. E que umas são desejáveis, outras tirânicas e hostis. Portanto, há uma percepção de que o mundo em torno não vai mudar enquanto minha poética existencial

11 Cf. FOUCAULT, Michel. A coragem da verdade. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes, São Paulo, 2011, 206.

12 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 446.

13 HADOT, Pierre. O que é a filosofia antiga? Trad. Dion Davi de Macedo. Loyola, São Paulo, 1999.

for a guardiã deste mundo onde não sou livre. É como se Sócrates dissesse: esses mundos não são independentes da maneira como aquelas pessoas vivem, eles são na verdade nada mais que uma certa forma de vida tornada hegemônica. Uma forma de vida é tangível e concreta não quando surge na boca do filósofo, através de um discurso politizado, mas quando se manifesta na pergunta que Foucault atribui ao socratismo dos cínicos: qual pode ser a forma de vida que seja tal que pratique o dizer-a-verdade? É nas formas de cuidado de si «que se deve procurar a inteligibilidade e o princípio de análise das diferentes formas de conhecimento de si.»¹⁴

Não há uma teoria da República porque não há uma República, há outras maneiras de viver. O que está em jogo nesse gesto é a questão de saber o que é uma forma desejável de vida e não a natureza das instituições que governam. Reconhecê-lo impediria que se colocasse a vitória deste ou daquele, após esta ou aquela insurreição, na conta do atraso mental de uma democracia insuficiente.¹⁵

14 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 414.

15 Cf. COMITÉ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos e amigas*. Baratas, São Paulo, 2015, 32.

4. Bibliografia

- COMITÊ INVISÍVEL. *Aos nossos amigos e amigas*. Baratas, São Paulo, 2015.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. Trad. Eduardo Brandão. Martins Fontes, São Paulo, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2010.
- GOLDMAN, Marcio. «Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia.» *Revista de Antropologia*, v.46 n.2, São Paulo, 2003.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi de Macedo. Loyola, São Paulo, 1999.
- PLATÃO. *A república*. Trad. Jacob Guinsburg. Perspectiva, São Paulo, 2006.
- RANCIÈRE, Jacques. *A noite dos proletários*. Trad. Marilda Pedreira. Cia das Letras, São Paulo, 1988.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento*. Trad. Ângela Lopes. Ed. 34, São Paulo, 1996.

Da memória à meditação: Santo Agostinho em *A hermenêutica do sujeito*

From memory to meditation: Saint Augustine in The hermeneutics of the subject

Ernani Chaves

Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil
ernanic6057@gmail.com

Resumo: Este artigo tem a finalidade de apresentar, nas suas linhas mais gerais, o papel desempenhado por Santo Agostinho no curso *A hermenêutica do sujeito*. Com isso, queremos enfatizar que a referência ao Bispo de Hipona é fundamental em vários aspectos no pensamento de Foucault a partir do momento em que os processos de assujeitamento são deslocados para a questão da subjetivação, ou seja, para o conjunto de técnicas que visam a estabelecer a relação do sujeito consigo mesmo. Aqui, se trata de situar a posição de Agostinho no interior da questão da memória e da meditação, mediada pelo confronto com o platonismo e com os estoicos, para mostrar em que medida Agostinho se aproxima e se afasta desses dois modelos.

Palavras-chave: memória; meditação; subjetivação; hermenêutica; exercício.

Abstract: This article aims to present, in its broadest terms, the role played by Saint Augustine in the course *The hermeneutics of the subject*. We thus want to emphasize that the reference to the Bishop of Hippo is fundamental in several aspects of Foucault's thought, from the moment the processes of subjectation are displaced to the question of subjectivation—that is, to the set of techniques that aim to establish the subject's relationship with himself. Here, we situate Augustine's position within the question of memory and meditation, mediated by the confrontation with Platonism and the Stoics, to show to what extent Augustine approaches and departs from these two models.

Keywords: memory; meditation; subjectivation; hermeneutics; exercise.

Fecha de recepción: 31/07/2025. Fecha de aceptación: 12/12/2025.

Apresentado no Simpósio Nacional 40 anos de A hermenêutica do sujeito, de Michel Foucault, de 20 a 24 de Junho de 2022. O Simpósio foi organizado por Tereza C Calomeni, professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Ernani Chaves (brasileiro) é professor Titular da Faculdade de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará (UFPA). Publicou Foucault e a psicanálise (Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1988) e Michel Foucault e a verdade cínica (Phi, Campinas, 2013) e inúmeros artigos e capítulos de livros no Brasil, na Argentina, em Portugal, na Espanha, na França, na Itália, nos EUA e na Alemanha. É tradutor de Genealogias da sexualidade, de Michel Foucault, a ser publicado pela editora UBU, de São Paulo.

*À memória de dois amigos queridos, que eram amigos entre si:
Marcos Müller e Roberto Machado.*

Mesmo antes da publicação de *As confissões da carne*, o quarto e último volume publicado postumamente da *História da sexualidade*, a pesquisa sobre Foucault já se interessava pelo papel e o lugar de Santo Agostinho em sua obra.¹ Do mesmo modo, o interesse de Foucault por Santo Agostinho remonta a muito tempo, uma vez que ele é mencionado direta ou indiretamente desde, pelo menos, a década de 1960. Na famosa conferência *O que é um autor?*, de novembro de 1969, por exemplo, os «Pais da Igreja» – entre os quais está incluído, evidentemente, Santo Agostinho – ao lado de Homero e Aristóteles são considerados como «fundadores de discursividade», ou seja, não são apenas autores de seus livros e suas obras, mas constituem «a possibilidade e a regra de formação de outros textos»². No curso *O discurso da sexualidade*, proferido também em 1969 na Universidade de Vincennes, justamente na Aula 4, *As formas jurídicas do casamento até o Código Civil*, referindo-se ao casamento cristão, Foucault anota nas suas fichas, que um dos textos que substanciam a formação do casamento cristão é um «apócrifo de Santo Agostinho»³. Entre inúmeras referências em diversos outros textos e cursos, destaco duas, mais próximas de nós: no curso na Universidade de Louvain, *Malfazer, dizer verdadeiro*, de 1981, ou seja, imediatamente anterior ao *Hermenêutica do sujeito*, Santo Agostinho é referido inúmeras vezes no contexto da genealogia da confissão realizada nesse curso, na medida em que ele radicaliza uma característica da confissão cristã, aquela associada à exigência de «veridicção sobre si mesmo», exigência do «dizer verdadeiro sobre si mesmo»⁴. Finalmente, no debate sobre *Subjetividade e verdade*, no Dartmouth College (New Hampshire, EUA), em 23 de outubro de 1980 e publicado recentemente em francês na coletânea que tem o significativo título de *L'origine de l'hermeneutique du soi*, Santo Agostinho é bastante citado, a propósito, por exemplo, da questão da confissão (*aveu*) e da comparação com a reforma luterana não só a propósito da «confissão», mas também do «exame de si»⁵. Enfim, entre as conferências proferidas na Universidade de Toronto, entre

1 LAGOUANÈRE, Jérôme. «Foucault patrologue». *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 184, outubro-décembre 2018; SILVA FILHO, L. M., «A recepção de Agostinho em *As confissões da carne*, de Foucault». *Discurso*, v. 15, n. 2, 2021; CSEKE, Ákos. *La vie pour la vérité. Études sur le dernier Foucault*. L'Harmattan, Paris, 2023; SFORZINI, Arianna. «Corpo de prazer, corpo de desejo: a teoria agostiniana do casamento relida por Foucault». *REDISCO*, v. 7, n. 1, 2015; KAZMIERCZAK, M. «Las Confesiones de Agustín: el discurso y la carne». *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n. 5, diciembre, 2018. 2018; CHAVES, Ernani. «Do sujeito de desejo ao sujeito do desejo: Foucault, leitor de Agostinho». *Revista de Filosofia Aurora*, v. 31, n. 52, jan/abr 2019; COLOMBO, Agustín. «El desco y las orígenes cristianas de la gubernamentalidad liberal». *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n. 8, junio (2020); LORENZINI, Daniele. «De la politique du paradis. Foucault, Les aveux de la chair et la généalogie du néolibéralisme». In: BOEHRINGER, S.; LAUFER, L. *Après Les aveux de la chair. Généalogie du sujet chez Michel Foucault*. EPEL, Paris, 2020.

2 FOUCAULT, Michel. «Qu'est-ce qu'un auteur?» In: *Dits et écrits*, vol. 1. Gallimard, Paris, 1994, 804.

3 FOUCAULT, Michel. *Sobre a sexualidade*. Trad. de Vera Ribeiro. Zahar, Rio de Janeiro, 2021, 188, nota 10.

4 FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*. Trad. de Ivone C. Benedetti. Martins Fontes, São Paulo, 2018, 81.

5 FOUCAULT, Michel. *L'origine de l'hermeneutique de soi*. Vrin, Paris, 2013, 109.

maio e junho de 1982, isto é, imediatamente após o curso *A Hermenêutica do sujeito* e que compõem o volume *Dizer a verdade sobre si*, Agostinho é figura importante na controvérsia acerca da relação entre subjetividade e atividade de escrita⁶.

Entretanto, gostaria de mostrar que no curso *A hermenêutica de sujeito*, ministrado há quarenta anos, uma presença discreta, mas igualmente preciosa de Santo Agostinho já aparece, pontuando questões muito importantes. Vou dar de início dois exemplos, os quais, não por acaso, aparecem na mesma aula, mais especialmente na segunda hora da aula do dia 3 de fevereiro de 1982.

Essa segunda hora, por sua vez, possui uma singularidade, que chama atenção, pois logo no início Foucault diz que gostaria que seu curso se aparentasse a um seminário e, portanto, que lhe fossem feitas perguntas, o que a plateia acolhe, passando a dirigir questões a ele. E é a propósito da primeira questão formulada que Santo Agostinho vai ser nomeado. Questão interessante, na medida em que diz respeito a uma possível ressonância de alguns «conceitos autenticamente lacanianos» na exposição feita na primeira hora, que tocava na relação entre subjetividade e verdade. Ao responder a uma possível ligação com Lacan, Foucault não deixa de responder afirmativamente, mas numa direção contrária ao que o interlocutor pretendia, qual seja, não se trata de afirmar uma possível influência do pensamento de Lacan sobre ele, mas de interrogar acerca da relação do sujeito consigo mesmo ou ainda entre o sujeito e a verdade na psicanálise e na psicanálise lacaniana em particular, no interior de um projeto com o qual ele se ocupava naquele momento. Qual projeto? Foucault responde dizendo que se trata de indagar «historicamente» no que concerne à psicanálise «nesta longa genealogia que tento recompor desde o *Alcebiades* até Santo Agostinho»⁷ a relação entre o sujeito e a verdade.

Ora, o que salta aos olhos nessa primeira passagem é justamente o fato de que é possível dizer que entre o diálogo platônico, Santo Agostinho e Lacan existe uma questão comum, a do sujeito em relação consigo mesmo e com a verdade. Mais ainda: que ele, Foucault, pretende empreender uma genealogia dessa questão, na qual se inclui Santo Agostinho, cujo nome não aparece na primeira hora da aula, dedicada à análise do *Alcebiades* e à repercussão do tema da «salvação» entre os estoicos. Assim, a pergunta formulada enseja a Foucault a inclusão, nesta série, de Santo Agostinho.

A segunda referência se encontra a partir de uma pergunta a propósito do papel desempenhado por Descartes na história do sujeito na filosofia e na cultura ocidentais. Sabemos o quanto Descartes representa para Foucault, desde pelo menos *História da loucura* (1962) um ponto de inflexão. Se no seu primeiro grande livro, tratava-se da relação entre o sujeito e a verdade, mediada pelo confronto entre razão e loucura, para Foucault, Descartes coloca a loucura, o sonho e todas as formas do erro no «caminho da dúvida» e, com isso, acaba por reduzir ao silêncio as vozes da loucura que «a Renascença

6 FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*. Trad. de Salma Tannus Muchail. Ubu, São Paulo, 2022, 74.

7 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2004, 232.

acabara de libertar»⁸, agora esse ponto de inflexão é marcado pela ideia de que o acesso do sujeito à verdade pressupõe um processo de transformação do próprio sujeito ou ainda de uma «conversão»⁹, um traço comum, diz Foucault, ao platonismo, ao pitagorismo e à toda filosofia antiga, com a honrosa exceção de Aristóteles, complementa ele⁹. Essa ideia de que o sujeito para chegar à verdade passa por transformações e modificações seria igualmente uma marca do cristianismo. Com Descartes, entretanto, ela é abandonada, pois é o próprio sujeito agora, que se torna capaz de verdade. A virada cartesiana seria complementada por Kant, para quem «o que não somos capazes de conhecer é constitutivo, precisamente, da própria estrutura do sujeito cognoscente, fazendo com que não o possamos conhecer»¹⁰. Desse modo, com Descartes e Kant, se liquida a relação entre espiritualidade e verdade: «Assim, a ligação do que poderíamos chamar de condição de espiritualidade para o acesso à verdade, faz-se com Descartes e com Kant. Kant e Descartes me parecem ser os dois grandes momentos».¹¹

A questão da espiritualidade é fundamental nesse curso. Ela é tão importante que Foucault enuncia sua definição como

o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc, que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade¹².

já na primeira hora da primeira aula do curso, em 6 de janeiro de 1982. Num procedimento bem pouco usual, em vez de pensar a constituição histórica da filosofia na Grécia a partir do confronto entre *logos* e *mythos* ou mesmo da passagem de um a outro, Foucault, ao contrário, opõe filosofia e espiritualidade, caracterizando aquela como «a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade»¹³. Enquanto o exercício da razão assegura ao sujeito o direito de possuir a verdade, para a espiritualidade o sujeito enquanto tal não possui esse direito, pois a verdade jamais é dada a ele apenas por um ato de conhecimento, como se o sujeito, por natureza, pudesse acessar a verdade; ao contrário, na espiritualidade, o sujeito precisa se modificar, se transformar, se deslocar, tornar-se até certo ponto um outro dele mesmo. Entretanto, esse processo de mudança e conversão pode ser feito de várias maneiras, ora, por exemplo, pelo impulso de *Eros*, que arranca o sujeito do seu lugar e da sua condição atual, ora por um trabalho, um exercício de si consigo mesmo, do qual cada um é responsável,

8 FOUCAULT, Michel. História da loucura na Idade Clássica. 2ª. ed. Trad. de José Teixeira Coelho Netto. Perspectiva, São Paulo, 1978, 45.

9 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, São Paulo: Martins Fontes, 2004, 234.

10 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 234.

11 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 235. Ver a respeito, MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado*; textos sobre *A hermenêutica do sujeito*. Loyola, São Paulo, 2011.

12 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 19.

13 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 19.

trabalho que chamamos de *ascese*. Sem *Eros* e sem *ascese* não é possível ao sujeito se transformar em alguém capaz de chegar à verdade¹⁴.

A pergunta da plateia questiona a excepcionalidade de Aristóteles, como se entre o Estagirita e Descartes não houvesse nada, apenas uma espécie de vazio na história. Foucault responde dizendo que já na primeira aula do curso, em 06 de janeiro de 1982, ele havia se referido ao cristianismo, mais especialmente à teologia. Ao cristianismo, ele se refere logo na primeira hora dessa aula, lembrando que tanto o cristianismo, quanto a nossa modernidade retomam, certamente, o princípio do «cuidado de si», mas à sua própria maneira, uma maneira que cada vez mais se distancia da experiência da antiguidade. Na segunda hora dessa mesma aula, por sua vez, Foucault vai dizer que entre a antiguidade e o século XVII, o século do nascimento da ciência moderna, no qual o embate se dá entre espiritualidade e ciência, ocorreu um outro embate, que atravessou o cristianismo – e nesse ponto de sua exposição Foucault afirma, colocando entre parênteses, «incluindo Santo Agostinho, sem dúvida» – que é o embate entre espiritualidade e teologia. Com isso, Foucault responde ao seu interlocutor, para afirmar que o confronto entre espiritualidade e ciência no século XVII foi antecedido por este outro, do qual Santo Agostinho participa, entre espiritualidade e teologia. Vejam só, não se trata de um embate entre espiritualidade e religião cristã, mas entre espiritualidade e teologia. Não se trata apenas de substituir uma palavra por outra, mas sim de mostrar que se a filosofia se opunha à espiritualidade entre os antigos e se a ciência se opunha à espiritualidade entre os modernos, entre uma e outra, o polo de oposição é a teologia, ou seja, uma forma de conhecimento da mesma estirpe da filosofia e da ciência. O papel dessa luta entre espiritualidade e teologia aprofunda o processo já iniciado pela filosofia antiga entre formas de conhecimento hegemônicas ou as que anseiam por serem hegemônicas e a espiritualidade.

Entretanto, em *Dizer a verdade sobre si*, as conferências de Toronto, Foucault fala, explicitamente, de uma «espiritualidade cristã», mencionando Santo Agostinho, no mesmo diapasão já referido acerca da relação entre subjetividade e prática da escrita¹⁵. A importância de Santo Agostinho na argumentação de Foucault é tão forte e tão decisiva, que não escapou a um comentário crítico vindo da plateia, na segunda seção do seminário ocorrida em junho de 1982. Trata-se na verdade de um mesmo interlocutor, insatisfeito com a escolha feita por Foucault dos textos e dos exemplos por ele utilizados para falar das escolas de pensamento da antiguidade, questões que o interlocutor crítico chama de «metodológicas». Uma dessas questões é a seguinte:

Escolhendo estas fontes, das quais o senhor diz que são as únicas e utilizando esses exemplos, o senhor oferece os meios para finalmente chegar a Santo Agostinho, o primeiro homem moderno. Assim fazendo, me parece que o senhor negligencia uma psicologia de si utilizada pelo neoplatonismo e que não encontra lugar na sua

14 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 20.

15 FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*. Trad. de Salma Tannus Muchail. Ubu, São Paulo, 2022, 74.

abordagem. Eu tenho uma relação crítica com tudo o que o senhor faz, daí porque não quero perder tempo neste seminário¹⁶.

Retenhamos essa afirmação: «Santo Agostinho, o primeiro homem moderno». Mas, retenhamos também a atitude crítica do interlocutor, que não teme estar diante do «grande» filósofo.

Entretanto, o tema principal de minha exposição hoje é o que considero a mais significativa referência a Santo Agostinho em *A hermenêutica do sujeito*. Ela se encontra, talvez não por acaso, na última aula do curso, no dia 24 de março de 1982. Santo Agostinho, portanto, participa de uma maneira discreta, mas fundamental e estratégica, das conclusões de Foucault, mesmo que estas sejam provisórias. E isso não é pouco. É o que vou procurar mostrar. Essa última aula tem o mesmo formato de uma conclusão tradicional, na medida em que Foucault ao mesmo tempo recapitula e sintetiza o que até então foi dito e avança em direção a novas questões, as quais, justamente por se tratar da última aula, permanecerão, necessariamente, em estado de questão.

Na sua recapitulação, Foucault nos lembra que desde o início da aula dissera «que é possível distinguir dois grupos principais na grande família dos exercícios característicos da ascética dos filósofos». A primeira, decorre da importância do treino, do treinamento (*gymnázsein*), que inclui as práticas de abstinência e o regime das provas; dessas últimas decorre a ideia de que a vida «por inteiro deve ser exercida, praticada como prova», deslocamento da vida, portanto, considerada em princípio como objeto de uma *tékhnē*, mas que passa a ser considerada agora como prova, como uma «preparação permanente para uma prova que dura tanto quanto a vida». Entretanto, nesta última aula, Foucault diz que vai falar de uma outra família dos exercícios ascéticos, «aquela que podemos agrupar em torno dos termos *meléte/meletân/meditatio/meditari*: meditação, pois, entendida no sentido muito amplo de exercício do pensamento sobre o pensamento».

Não vou aqui e agora repetir todos os argumentos de Foucault a esse respeito. Mas tentar apenas reconstituir as linhas gerais do que se poderia chamar de sua genealogia da meditação. Tal genealogia nos leva, de imediato, ao *Alcebiades* platônico e, logo em seguida, aos estoicos, com a finalidade de mostrar as diferenças entre esses dois estilos de «meditação». Antes de continuar, gostaria de assinalar que essa apresentação dos «exercícios espirituais» feitas por Foucault é tributária de duas fontes muito importantes: a primeira, o livro de Paul Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitiien in der Antik* (Condução das almas. Metodica dos exercícios na Antiguidade), publicado em Munique em 1954, e a segunda, o artigo de Pierre Hadot, *Exercices spirituels*, publicado em 1977, no *Anuário da 5a. seção da École Pratique des Hautes Études* e depois republicado na coletânea *Exercices spirituels et philosophie antique*.

Foucault chega ao livro de Rabbow por intermédio de Hadot, que o cita

¹⁶ FOUCAULT, Michel. Dizer a verdade sobre si, 194-195.

frequentemente. A título de exemplo, cito a passagem do livro de Rabbow, na qual ele define «meditação»:

A meditação é um modo de considerar (*Betrachtens*) e ponderar (*Erwägens*) dirigido de maneira moral [religiosa] e que se caracteriza e se separa, essencialmente, de toda outra reflexividade (*Nachdenken*). Já a palavra, como a qual nós a nomeamos, mostra isso: «meditari» (*meletè*) significa simplesmente «exercitar» (*üben*) de qualquer maneira, mas preferencialmente o exercício espiritual (*geistige Üben*), que como tal, depois, se separa fundamental e sistematicamente [todavia, jamais sem consequências] dos atos [*Tatüben*], da ascese¹⁷.

Já no artigo de Hadot, podemos ler:

A atenção (*prosoché*) permite responder imediatamente aos acontecimentos como a questões que nos seriam bruscamente colocadas. Por isso, é necessário que os princípios fundamentais estejam sempre «à mão» (*procheiron*). Trata-se de se impregnar da regra de vida (*kanon*) aplicando-a pelo pensamento às diversas circunstâncias da vida, tal como se assimila por exercícios uma regra de gramática ou de aritmética, aplicando-a a casos particulares. Mas aqui não se trata de um simples saber, trata-se de uma transformação da personalidade. A imaginação e a afetividade devem estar associadas ao exercício do pensamento. Todos os meios psicocógnos da retórica, todas as formas de amplificação devem ser aqui mobilizadas. Trata-se de se formular a si mesmo a regra de vida da maneira mais viva, mais concreta, é preciso «colocar diante dos olhos» os acontecimentos da vida, vistos à luz da regra fundamental. Tal é o exercício de memorização (*mneme*) e de meditação (*meletè*) da regra de vida¹⁸.

Voltando à primeira hora da última aula de *A hermenêutica do sujeito*, vemos que ela se ocupa, como o diz explicitamente Foucault, do tipo de exercício espiritual próprio ao pensamento, à atividade reflexiva, à reflexividade, qual seja, a meditação, que ele define «num sentido muito geral de pensamento sobre o pensamento». A explicitação neste curso do que seja meditação é feita, de início, pela comparação entre a perspectiva platônica e a perspectiva estoica, diferenças que são marcadas pela perspectiva do olhar, ou seja, para onde, para qual direção se dirige o nosso olhar. Interessa-nos de imediato sobretudo, a quarta e última diferença, «a quarta grande diferença», diz Foucault, entre o olhar platônico, representado aqui pelo *Alcebiades* e o olhar estoico no que diz respeito à questão da verdade. Em Platão, sintetizando, a verdade apreendida é a verdade essencial, aquela que servirá para nos guiar. O olhar dos estoicos, ao contrário, não se dirige para a realidade das essências, mas sim «para a verdade daquilo que se pensa». Trata-se, portanto, de pôr à prova, de experimentar a verdade das representações e das opiniões que

17 RABOOW, Paul. Seelenführung der Exerzitien in der Antik. Im Kosel-Verlag, München, 1954, 23.

18 HADOT, Pierre. Exercices spirituels et philosophie antique. Albin Michel, Paris, 2002, 28-29.

se formam em torno delas. Mas não é só isso, não basta isso, trata-se também de saber se seremos capazes de agir em função desta verdade de opiniões que experimentamos e se ainda por cima, poderemos ser «o sujeito ético da verdade que pensamos». Há, portanto, uma ligação essencial entre pensamento e vida, de tal modo que a meditação se constitui numa «maneira de viver».

É nesse ponto da argumentação, que Foucault, lembrando certamente do texto de Hadot, menciona o papel fundamental da memória. E aqui ele dirá que no platonismo o olhar sobre si mesmo culmina no reconhecimento, sob a forma da memória, de uma verdade que já habita a alma. Trata-se, evidentemente, de um reconhecimento resultado de uma atitude reflexiva, por meio da qual descobrimos o que a alma é. No caso dos estoicos, é diferente. Aqui, o olhar não se dirige para o alto, rumo à luz que brilha fora da caverna, trata-se de uma inversão do olhar, dirigido agora para o si mesmo, de tal modo que é o exercício da meditação o meio pelo qual o olhar serve agora como prova de que o sujeito é um sujeito de verdade. Da constatação dessa diferença, Foucault extraiu uma conclusão fundamental ou ainda, como ele próprio afirma, uma hipótese de que no Ocidente houve três formas de exercício do pensamento, da reflexão sobre si próprio: a reflexividade sob a forma da memória, sob a forma da meditação e sob a forma do método. Sob a forma da memória, platônica por excelência, o sujeito se liberta, se transforma, na medida em que pode retornar à pátria que julgava perdida; sob a forma da meditação, própria dos estoicos, na qual é preciso dar provas de que se pensa, de tal modo que se opere no sujeito uma transformação como sujeito ético da verdade; finalmente, no método, uma forma de reflexividade, cujo objetivo é encontrar as verdades claras e distintas, que tornam possível a constituição de um conhecimento objetivo, tal como em Descartes. É nesse diapasão, que vamos encontrar a referência a Santo Agostinho:

Parece-me que são estas as três grandes formas (memória, meditação e método) que, no Ocidente, dominaram sucessivamente a prática e o exercício da filosofia ou, se quisermos ainda, o exercício da vida como filosofia. Poderíamos dizer de modo geral que todo pensamento antigo foi um longo deslocamento da memória à meditação, tendo evidentemente como ponto de chegada, Santo Agostinho. De Platão a Santo Agostinho, o que se passou foi este movimento da memória à meditação. Não que a forma da memória estivesse inteiramente [ausente] da meditação agostiniana, mas creio que em Agostinho é a meditação que funda e dá sentido ao exercício tradicional da memória¹⁹.

Inscrito, portanto, na genealogia da meditação proposta rapidamente por Foucault nessas páginas, Agostinho representa um ponto de inflexão no prolongamento da ruptura já provocada pelos estoicos. É como se Agostinho propusesse uma espécie de reconciliação com o platonismo, só que dessa vez invertendo o lugar

19 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 559.

da memória, que de condição de possibilidade se torna tributária do trabalho da meditação. Lugar e papel que Descartes modificaria mais tarde, desta vez submetendo a meditação ao método. Foucault não desenvolve seu argumento e, de fato, salvo engano, não voltará a ele.

Entretanto, apesar disso, como podemos hoje, à luz de outros tantos textos publicados de Foucault e posteriores à publicação deste curso, entender melhor a presença de Agostinho? Gostaria, para finalizar, de fazer um esforço interpretativo nesse sentido.

Em primeiro lugar, seria bem interesse analisar à luz dos próprios textos de Agostinho, se a hipótese de Foucault, de que no caso do Bispo de Hipona a meditação é a condição de possibilidade da tematização da memória, se sustenta. Diversos intérpretes da relação entre Foucault e Agostinho já chamaram atenção para o fato de que *Confissões* ocupa um lugar bem secundário em Foucault, sendo inclusive raramente citado explicitamente. Parece-me, ao contrário, que essa inversão que Foucault vê nas relações entre memória e meditação prescinde de uma incursão nas *Confissões*, livro que ele certamente leu com atenção e cuidado e com quem dialoga nessa última aula de *A hermenêutica do sujeito*. De todo modo, lembro que na introdução à sua tradução das *Confissões*, Lorenzo Mammi o chama de «exercício espiritual»: «As *Confissões* são [...], ao mesmo tempo, canto de louvor, exortação aos fiéis para compreender e amar a Deus e exercício espiritual que, já no ato da redação, tem poder de purificação e de elevação pessoal»²⁰. Para Henry Teissier, por sua vez, *A cidade de Deus* «é uma meditação crente sobre a história humana»²¹. Laurent Cournaire e Pascal Dupond parecem dar razão a Foucault quando, por exemplo, afirmam que «O livro XI [das *Confissões*] é uma meditação sobre a eternidade, o tempo e sua relação»²².

Em segundo lugar, tomando como justificada a inversão entre meditação e memória proposta por Foucault, cabe então lembrar que essa inversão tem como resultado provisório destacar esse lugar de ponto de inflexão representado por Agostinho. Trata-se de um ponto de inflexão que não se constitui numa ruptura total e radical em relação à Antiguidade, em especial com o platonismo, isso porque Foucault, seguindo os trabalhos de Paul Veyne, de Peter Brown, de Pierre Hadot e de Paul Raabow, não considera que haja uma ruptura total entre o Cristianismo e a chamada Antiguidade tardia. De todo modo, Agostinho introduz um dado novo, um aspecto diferente no modo como as relações entre cuidado de si e conhecimento de si se estabelecem e se entrelaçam. Trata-se, justamente, da «descoberta» da «interioridade», inteiramente ausente – e aqui Foucault parece seguir os trabalhos de Jean-Pierre Vernant – entre os gregos²³. Essa diferença não

20 MAMMI, Lorenzo. «Prefácio». In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Trad. de Lorenzo Mammi. Companhia das Letras, São Paulo, 2018, 13.

21 TISSIER, H. «La Cité de Dieu d'Augustin et de quelques autres». *Études*, nº 10, 2001, 356.

22 COURNAIRE, Laurent; DUPONT, Pascal. «Saint Augustin. L'éternité et le temps. Confessions, livro XI», 1. *Philopsis*. Revue numérique. <https://philopsis.fr>. Acesso em 12/05/2022.

23 Cf. por exemplo, «Esboços da vontade na tragédia grega». In: VERNANT, Jean-Pierre.; VIDAL-NAQUET, Pierre.

é explicitada em *A hermenêutica do sujeito*, mas se encontra dita em outros textos, como por exemplo nas aulas na Universidade Católica de Louvain, na Bélgica, em 1981. Na aula de 29 de abril de 1981, Foucault enfatiza, mais uma vez, que atribuir ao cristianismo a invenção do pecado é uma ideia «bem criticável, pois não foi preciso esperar o cristianismo para descobrir o pecado» e, nessa perspectiva, o que é mais importante para entendermos a singularidade histórica do cristianismo é a «obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo», processo que encontra «ao mesmo tempo completude e coroamento, com santo Agostinho»²⁴.

Para finalizar, cito uma passagem de *Sexualidade e solidão*, conferência publicada em 1981 e proferida num seminário organizado por Richard Sennet no Instituto de Humanidades de Nova York no outono de 1980 e que considero paradigmática para minha exposição. Opondo Platão e Agostinho, na medida em que, para Platão, a luta espiritual contra a libido implica um olhar para o alto e para a rememoração do que a alma havia já contemplado no reino das *Formas*, em Agostinho, ao contrário, segundo a interpretação de Foucault e com a qual nem todos os intérpretes de Agostinho concordam, essa luta consiste em voltar nosso olhar para baixo e para o interior, «a fim de decifrar, entre os movimentos da alma, aqueles que vêm da libido». É como se Foucault imaginasse aqui uma terceira figura presente no célebre «Escola de Atenas», de Rafael: a de Agostinho! Só que enquanto o dedo de Platão aponta para o alto e o de Aristóteles para baixo, o de Agostinho apontaria, justamente, para o interior de si mesmo.

A tarefa do sujeito é então não apenas a de dominar a libido, mas também a de diagnosticar o que, nesse processo de constante e infinita hermenêutica de si, é verdade ou ilusão:

Entrevista assim, a ética sexual implica obrigações de verdade muito estritas. Se trata não apenas de aprender as regras de um comportamento sexual conforme à moral, mas também de se examinar sem cessar, a fim de interrogar o ser libidinal em si. É necessário dizer que segundo Santo Agostinho é com a cabeça que experimentamos a coisa sexual? Dizemos ao menos que a análise de Santo Agostinho introduz uma verdadeira libidinização do sexo. A teologia moral de Santo Agostinho representa, numa certa medida, a sistematização de um número importante de especulações anteriores, mas ela oferece também um conjunto de técnicas espirituais²⁵.

Esse é um dos sentidos possíveis, tal como o viu muito bem o «interlocutor afrontoso», para que haja razões para dizer que, segundo Foucault, «Santo Agostinho é o primeiro moderno».

Mito e tragédia na Grécia Antiga, Trad. Anna Lia A. de Almeida Prado, Filomena Yoshie Hirata Garcia e Maria da Conceição. Perspectiva, São Paulo, 1999, 25.

24 FOUCAULT, Michel. Malfazer, dizer verdadeiro, 81.

25 FOUCAULT, M. «Sexualité et Solitude». In: *Dits et écrits*; Vol. IV. Gallimard, Paris, 1994, 176-177.

Bibliografia

- CHAVES, E. «Do 'sujeito de desejo' ao 'sujeito do desejo': Foucault, leitor de Agostinho». *Revista de Filosofia Aurora*, v. 31, n. 52, jan/abr 2019.
- COLOMBO, A. «El deseo y las orígenes cristianos de la gubernamentalidad liberal». *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n. 8, junio 2020.
- COURNARIE, L.; DUPONT, P. «Saint Augustin. L'éternité et le temps. Confessions, livro XI». *Philopsis. Revue numérique*. <https://philopsis.fr>. Acesso em 12/05/2022.
- CSEKE, Ákos. *La vie pour la vérité. Études sur le dernier Foucault*. L'Harmattan, Paris, 2023.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. Trad. de José Teixeira Coelho Netto. 2ª ed. Perspectiva, São Paulo, 1978.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Gallimard, Paris, 1994 (4 volumes).
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *L'origine de l'hermeneutique de soi*. Vrin, Paris, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *Malfazer, dizer verdadeiro*. Trad. de Ivone C. Benedetti. Martins Fontes, São Paulo, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *Sobre a sexualidade*. Trad. Vera Ribeiro. Zahar, Rio de Janeiro, 2021.
- FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*. Trad. de Salma Tannus Muchail. Ubu, São Paulo, Editora, 2022.
- HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Éditions Albin Michel, Paris, 2002.
- KAZMIERCZAK, M. «Las Confesiones de Augustín: el discurso y la carne». *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n. 5, diciembre, 2018.
- LAGOUANÈRE, Jérôme. «Foucault patrologue». *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 184, octobre-décembre 2018.
- LORENZINI, Daniele. «La politique du paradis. Foucault, *Les Aveux de la chair* et la généalogie du néolibéralisme». In: BOEHRINGER, S. & LAUFER, L. *Après Les aveux de la chair. Généalogie du sujet chez Michel Foucault*. EPEL, Paris, 2020.

- MAMMI, Lorenzo. «Prefácio». In: AGOSTINHO, S. *Confissões*. São Paulo: Cia. das Letras, 2018.
- MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado; textos sobre A hermenêutica do sujeito*. Loyola, São Paulo, 2011.
- RABOOW, Paul. *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antik*. Im Kosel-Verlag, München, 1954.
- SFORZINI, A. «Corpo de prazer, corpo de desejo: a teoria agostiniana do casamento relida por Foucault». *REDISCO*, v. 7, n. 1, 2015.
- SILVA FILHO, L. M. «A recepção de Agostinho em *As confissões da carne*, de Foucault». *Discurso*, v. 15, n. 2, 2021.
- TISSIER, H. «La Cité de Dieu d'Augustin et des quelques autres». *Études*. Nº 10, 2001.
- VERNANT, Jean-Pierre. «Esboços da vontade na tragédia grega». In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. Perspectiva, São Paulo, 1999.

Comentários sobre espiritualidade e educação a partir d' *A hermenêutica do sujeito*

*Comments on spirituality and education from the
Hermeneutics of the subject*

Haroldo de Resende

Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Brasil
haroldoderesende@ufu.br

Resumo: O que se busca desenvolver é o estabelecimento de uma espécie de exercício comparativo entre, de um lado, a educação fincada numa razão instrumental que se coaduna com a ideia do sujeito de conhecimento com uma identidade constituída e permanentemente a mesma e, de outro lado, uma educação outra, associada ao sujeito que se transfigura pela verdade, tornando-se outro, diferente de si mesmo. Dessa forma, a espiritualidade é tomada como chave de compreensão da educação na relação do sujeito com a verdade, numa perspectiva que, ao invés de buscar descobrir a verdade educativa ou depurar o conhecimento entre o falso e o verdadeiro, procura ensinar a pensar e, mais que isso, ensina a desobediência como concretização de uma prática espiritual.

Palavras-chave: espiritualidade; educação; verdade; sujeito.

Abstract: The objective of the present text is to establish a kind of comparative exercise between, on one hand, education anchored in an instrumental reason that conforms with the idea of the self of knowledge with a constituted, permanently equal identity and, on the other hand, another education, associated with the subject transfigured by truth, becoming another, different than the self. This way, spirituality is taken as a key for the understanding of education in the relationship of the subject with truth, in a perspective that, instead of seeking to discover educational truth or purify knowledge between true and false, seeks to teach how to think and, more than that, teaches disobedience as the realization of a spiritual practice.

Keywords: spirituality; education; truth; subject.

Fecha de recepción: 31/07/2025. Fecha de aceptación: 28/11/2025.

Apresentado no Simpósio Nacional 40 anos de A hermenêutica do sujeito, de Michel Foucault, de 20 a 24 de Junho de 2022. O Simpósio foi organizado por Tereza C. Calomeni, professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Haroldo de Resende (brasileiro), é doutor em Educação: História, Política, Sociedade, pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com pós-doutorado em Filosofia, também pela PUC-SP. Professor Titular da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Entre outros, é organizador dos livros Michel Foucault: a arte neoliberal de governar e a educação (Intermeios, 2018) e Michel Foucault: a política neoliberal como guerra continuada (Pontes, 2024).

A relação consigo não desvincula o indivíduo de toda e qualquer forma de atividade na ordem da cidade, da família, ou da amizade; instaura antes [...] um intervallum entre estas atividades que ele exerce e o que o constitui como sujeito destas atividades [...]

Michel Foucault

Ninguém pode pensar em meu lugar, ninguém pode responder em meu lugar, ninguém pode decidir em meu lugar, ninguém pode desobedecer em meu lugar.

Frédéric Gros

1. A espiritualidade em Michel Foucault

Michel Foucault se dedica, em seu curso ministrado no *Collège de France*, no ano de 1982, ao tema da hermenêutica de si, ocupando-se em analisá-lo não somente em suas formulações teóricas, mas também em um conjunto de práticas que a sustentaram na Antiguidade clássica. O que Foucault efetivamente desenvolve ao longo desse curso é uma genealogia do sujeito ético, investigando o modo como esse sujeito se constitui, na medida em que explora as relações entre sujeito e verdade.

Logo no início da primeira aula do curso Foucault anuncia como ponto de partida para a exploração dessas relações entre sujeito e verdade a noção de «cuidado de si» ao mesmo tempo em que aponta um certo paradoxo e também uma certa sofisticação na escolha dessa noção, uma vez que a questão do sujeito, no pensamento ocidental, tradicionalmente, é posta numa formulação completamente diferente, referindo-se à questão do conhecimento do sujeito por ele mesmo («conhece-te a ti mesmo»).

Partindo do «cuidado de si mesmo», Foucault retoma o extenso percurso de transformação na história das práticas de subjetividade, de modo a percorrer mil anos de modificações que recobrem o período que vai do século V a.C. ao século V d.C., em que para além da condição de acesso à vida filosófica plena e estritamente, o princípio da ocupação consigo mesmo tornou-se também um fenômeno cultural de conjunto, segundo o qual toda conduta racional, toda forma de vida ativa que buscasse obedecer efetivamente ao princípio da racionalidade moral deveria guiar-se pelo princípio correlato da necessidade de ocupar-se consigo mesmo. Assim, a noção de cuidado de si surge desde Sócrates e percorre todo o decurso da filosofia antiga até o limiar do cristianismo, sendo também reencontrada no desenvolvimento do cristianismo.

Enfim, com a noção de *epiméleia heautoû*, temos todo um *corpus* definindo uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno extremamente importante, não somente na história das representações, nem somente na história das noções ou teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade.¹

¹ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. Martins

Mais do que contrapor o conceito de «cuidado de si» ao de «conhecimento de si», Foucault os coloca em relação, especialmente por compartilharem o mesmo momento histórico de surgimento filosófico e apresentarem articulações e complementariedades.

É preciso lembrar, porém, que a regra de ter que conhecer a si mesmo foi regularmente associada ao tema do cuidado de si. Na cultura antiga, de ponta a ponta, é fácil encontrar testemunhos da importância conferida ao «cuidado de si» e de sua conexão com o tema do conhecimento de si.²

Cada um desses conceitos, por sua vez, apresenta modos distintos de concepção das relações entre sujeito e verdade. O «conhecimento de si» está ligado a uma ideia de homem como sujeito do conhecimento, com uma identidade já pronta e definida como substância imutável. O sujeito que conhece é a origem e a própria condição de possibilidade da verdade, de maneira que esta, que é um privilégio do sujeito cognoscente, é estabelecida numa relação linear com o sujeito. Logo, pode-se dizer que a concepção de homem nesse modo de relação do sujeito com a verdade tem correspondência com o sujeito soberano, assim como a verdade se identifica com o saber soberano.

Por outro lado, o «cuidado de si» se liga ao sujeito de ações, sem uma identidade plenamente pronta, imutável, essencial. O sujeito, neste caso, não é o ponto originário, nem a condição de emergência da verdade: ele é a verdade das práticas vividas, é a verdade que resulta de exercícios do próprio movimento da vida e que, numa relação de circularidade, tem efeitos que são recambiados para o próprio sujeito e incidem sobre ele, deslocando-o de si mesmo, modificando-o.

Salma Tannus Muchail³ adverte que, se aos dois conceitos — *conhecimento de si e cuidado de si* — correspondem diversa e respectivamente duas formas de concepção das relações entre sujeito e verdade, essas duas formas, por sua vez, abrem espaço para outros dois modos de compreensão da filosofia ou, se quisermos, como ela diz, a duas *formas de pensamento*. Destaca que Foucault, na aula introdutória do curso *A hermenêutica do sujeito*, referindo-se à primeira forma, utiliza-se simplesmente do termo «filosofia» (entre aspas) e para denominar a segunda é que ele introduz a noção de «espiritualidade» (também entre aspas).

Dessa maneira, Foucault define «filosofia» como a modalidade de pensamento que inquire sobre aquilo que permite que o sujeito tenha acesso à verdade, modalidade que busca estabelecer a determinação dos limites e condições de acesso à verdade pelo sujeito, de tal modo que essa modalidade de pensamento, a «filosofia», é aquela que «se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre o que faz com que haja e possa haver verdadeiro e

Fontes, São Paulo, 2004, 15.

2 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 597.

3 MUCHAIL, Tannus Salma. *Foucault, mestre do cuidado; textos sobre A hermenêutica do sujeito*. Loyola, São Paulo, 2011, 89.

falso, sobre o que nos torna possível ou não separar o verdadeiro do falso».⁴

Por outro lado, para Foucault, a «espiritualidade» constitui

o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade⁵.

Ou seja, tomando distância do conhecimento como algo universal, já dado, à espera de ser acessado pelo sujeito que descobre a verdade descortinando-o, a espiritualidade corresponde às práticas que conduzem o sujeito à verdade, de modo a torná-lo tributário de si mesmo. Nesse sentido, Foucault enumera três postulados que caracterizam a espiritualidade tal como ela surge no Ocidente.

O primeiro postulado estabelece que a verdade nunca é dada ao sujeito de pleno direito, por um simples ato de conhecimento, uma vez que ele não apresenta capacidade de acessá-la, é necessário que, para acessá-la haja um movimento, um deslocamento do sujeito de si mesmo, ao ponto de que seja transformado, tornando-se, de certo modo, outro que não ele mesmo. «A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade»⁶.

O segundo postulado, decorrência do primeiro, refere-se à impossibilidade de haver verdade sem que haja conversão, sem que haja transformação do sujeito, o que pode acontecer de diferentes maneiras, tanto por movimentos que arrancam o sujeito de seu estatuto e de sua condição atual, ascendendo-o à verdade ou, de modo contrário, a verdade atingindo o sujeito. Trata-se do que Foucault chama de movimento do *éros* (amor); além dessa forma, outro movimento de transformação do sujeito pelo acesso à verdade é a *áskesis* (ascese), o trabalho de si para consigo, numa modificação progressiva de si sobre si mesmo, em que o sujeito é o próprio responsável por um demorado e laborioso exercício sobre si mesmo. «*Éros* e *áskesis* são, creio, as duas grandes formas com que, na espiritualidade ocidental, concebemos as modalidades segundo as quais o sujeito deve ser transformado para, finalmente, tornar-se sujeito capaz de verdade»⁷.

O terceiro postulado da espiritualidade é que, uma vez aberto o acesso à verdade, haverá a produção de efeitos que Foucault chama de «‘retorno’ da verdade sobre o sujeito» e que corresponde àquilo que é produzido no sujeito pela verdade, àquilo que o transfigura e o complementa em relação ao que era antes do acesso à verdade. Ora, para a espiritualidade, a verdade não consiste apenas naquilo que é dado ao sujeito por recompensa pelo ato de conhecimento e para o preenchimento desse ato, uma vez que «um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo,

4 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 19.

5 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 19.

6 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 20.

7 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 20.

jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito»⁸.

Ou seja, o acesso à verdade jamais seria realizado pelo simples ato de conhecimento ou pelo ato de conhecimento em si mesmo, mas pela transformação do próprio sujeito no seu ser de sujeito (não do indivíduo).

Foucault adverte que durante toda a Antiguidade o tema filosófico do acesso à verdade e a espiritualidade – entendida como as transformações necessárias no próprio ser do sujeito para acessar a verdade – são duas questões que sempre estiveram associadas. Por outro lado, o argumento de Foucault é que a história da verdade entra no período moderno no momento em que se admite que o que pode fazer com que o sujeito tenha acesso à verdade é conhecimento e nada além ou aquém do conhecimento⁹. «Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento»¹⁰.

Ou seja, no momento em que a obtenção da verdade pode se efetivar sem qualquer condição para isso, sem que nada fosse solicitado ou exigido do indivíduo que busca a verdade, não havendo nada que lhe fosse exigido, nenhuma necessidade de alteração no seu ser de sujeito, nenhuma modificação cobrada; mas o acesso à verdade se dá por si mesmo, apenas por seus atos de conhecimento.

Dessa forma, nada mais é concernente à espiritualidade e as condições para a obtenção do acesso à verdade se repartem numa considerável variedade que se relacionam às condições formais, objetivas, culturais e morais, algumas intrínsecas e outras extrínsecas ao ato de conhecimento. Porém, não são concernentes ao sujeito no seu ser, à sua estrutura como tal, mas tão somente ao indivíduo na concretude de sua existência. Ou seja, o sujeito não é mais colocado em questão em função da necessidade de se ter acesso à verdade, de modo que, para Foucault é isso que marca a entrada da história das relações entre verdade e subjetividade na idade moderna.

Logo, o efeito do acesso à verdade na era moderna, tendo como condição apenas o conhecimento, é que nada, como recompensa e completude será encontrado no conhecimento a não ser o próprio caminho indefinido do conhecimento. Não será mais no sujeito que o acesso à verdade terá seu ponto de consumação pelo sacrifício, pelo tributo de seu alcance à verdade. Não será mais o sujeito o ponto de fulguração da verdade pelo efeito que ela operava nesse sujeito, mas a progressão indefinida do conhecimento.

8 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 21.

9 Foucault argumenta que o tema do «cuidado de si» acaba por sofrer uma espécie de apagamento no que ele denomina de «momento cartesiano», uma vez que há uma requalificação filosófica do «conhece-te a ti mesmo» (*gnôthi seautón*), ao passo em que há uma desqualificação do «cuidado de si» (*epiméleia heautoú*). Desse modo, o conhecimento de si torna-se o ponto de origem no procedimento filosófico, o que passa a ser aceito desde o século XVII, marcando a «passagem do exercício espiritual ao método intelectual» (FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 356), o que equivale dizer «que o saber do conhecimento recobriu por inteiro o saber da espiritualidade» (FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 374).

10 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 22.

O conhecimento se abrirá simplesmente para a dimensão indefinida de um progresso cujo fim não se conhece e cujo benefício só será convertido, no curso da história, em acúmulo instituído de conhecimentos ou em benefícios psicológicos ou sociais que, no fim das contas, é tudo o que se consegue da verdade, quando foi tão difícil buscá-la.¹¹

2. Correlações entre educação e espiritualidade

Não se busca aqui equiparar a educação à espiritualidade, tomando uma pela outra como se fossem sinônimas, mas estabelecer correlações, num exercício de aproximação entre uma e outra, ou ainda, tomar a espiritualidade como chave de compreensão da educação no nosso mundo contemporâneo para, talvez, pensar possibilidades de haver outros modos de práticas educativas.

Na nossa atualidade, especialmente na realidade brasileira, nos assuntos que concernem à educação seja na mídia em geral, em discursos de governos e empresários, em eventos acadêmicos, no seio das famílias, nas políticas de educação, enfim, no debate geral sobre a educação, tem sido preponderante a compreensão de que a escola se configura no lugar para a transmissão e socialização do saber sistematizado, constituindo o espaço para a aquisição do conhecimento construído pela humanidade e, mais ainda, a escola é vista como uma agência de preparação e formação para o mundo do trabalho, portanto como uma agência de profissionalização dos indivíduos em sua continuidade de estudos (praticamente ininterrupta) nesse processo de acesso ao saber, o que, em certo sentido, constitui a verdade da educação e da escola.

Nessa perspectiva o saber não seria mais que uma coisa, algo a ser transmitido, repartido, algo a tornar-se propriedade, a ser consumido e armazenado como dados, informações sistematizadas aptas a serem reproduzidas, segundo uma determinada ordenação e a prevalência da repetição dos conteúdos no treino da mente.

O professor, por sua vez, nessa visão, é aquele que deve se responsabilizar pela transmissão desse saber aos alunos, aquele que, de posse do conhecimento e como o devido preparo técnico e domínio de tecnologias novas e com a competência didático-pedagógica adequada, deve formar o aluno e levá-lo a adquirir as competências necessárias para sua disponibilidade às demandas do mercado de trabalho, o que redundará na aquisição de uma forma, de uma formatura efetivada pelo ensino nesse processo de transmissão e aquisição de conhecimentos (já) produzidos numa indefinida progressão que vai se sedimentando nas práticas pedagógicas.

11 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 24.

A moldura geral desse quadro em que a educação é, dessa forma projetada, delineando seus contornos políticos e filosóficos, sociais e históricos é a de uma razão instrumental em que a escola é vista em termos de funcionalidade, eficácia, eficiência, aplicabilidade, produtividade, de modo que o sentido que lhe é dado é a preparação profissional como investimento para um tempo futuro, reduzindo sua razão de existir ao preparo dos indivíduos para o alcance de objetivos e metas no mundo da economia e do trabalho, numa esfera completamente alheia ao campo educativo, propriamente.

Ou seja, essa concepção de educação ou de formação escolar está fincada numa racionalidade instrumental que pode se coadunar com aquele modo de conceber a relação entre sujeito e verdade em que prevalece a ideia do homem como sujeito de conhecimento com uma estrutura de identidade constituída e permanentemente a mesma, de modo que, por ser o sujeito cognoscente, configura-se como uma condição de possibilidade e origem da verdade que se apresenta como privilégio desse sujeito na demarcação diferencial entre o verdadeiro e o falso.

Por outro lado, ainda nesse exercício de aproximação, talvez seja possível associar a noção de espiritualidade com uma outra concepção de educação e escolarização ligada a outros modos de existência individual e coletiva. Uma concepção na qual se privilegia o pensamento e a escola é vista como espaço de cultivo desse pensamento, espaço de reflexão e crítica, lugar de compreensão e problematização de ideias, argumentações, conceitos, discursos e narrativas, pressupostos e implicações dos modos de investigação.

Um tal modelo de educação, por assim dizer, implicaria para o sujeito que se educa a constituição de sua própria alteridade, na medida em que esse sujeito se transformaria tornando-se outro, diferente de si mesmo, devendo-se outro. Um sujeito que, no movimento de transfiguração de si, atingiria a verdade que o iluminaria em seu ser, diferentemente de um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo.

Ao invés de buscar descobrir a verdade educacional entre o falso e o verdadeiro, um dos objetivos éticos fundamentais da escola, nessa perspectiva, deveria ser ensinar a desobedecer ou, simplesmente ensinar a pensar, pois que pensar é cuidar de si mesmo e cuidar de si, em certo sentido, é desobedecer. O cuidado de si não se refere a um ensimesmamento ou introspecção narcísica que equivalha a fazer de si mesmo exclusiva e constantemente um objeto de cuidado estético. Cuidar de si não é se guardar ou se proteger, numa postura individualista e egoísta, mas ser e estar vigilante do núcleo ético que se aloja em cada «si», em cada sujeito.

Esse «si» não é o eu egoísta das preferências, tampouco o eu íntimo, profundo, secreto, especialidade dos psicólogos do desenvolvimento pessoal, aquele a ser redescoberto, reconquistado em sua autenticidade para além do verniz da educação e do jugo das socializações. O si de que se trata, e que constitui o objeto, o conteúdo do cuidado socrático, traçando o volume ético da relação de si para si, é esse «fundo» a partir

do qual eu me autorizo a aceitar ou recusar tal ordem, tal decisão, tal ação. É a alavanca da desobediência.¹²

O que provoca a desobediência não é o sujeito cognoscente ou a cognoscência do sujeito, não é uma consciência que traz consigo a verdade ou os valores eternamente imutáveis na instância estabilizada de um si soberano. O que provoca a desobediência é a conjunção das inquietudes éticas (diante das injustiças, das desigualdades, das assimetrias de direitos e de todas as formas de poder que oprimem e reprimem as diferenças).

O cuidado de si, correlato da espiritualidade, no ponto em que transforma o sujeito, convertendo-o em outro, diferente do que era antes é o que vai alavancar a desobediência que só pode ser atingida por um gesto educativo guiado pelo pensamento, pelo pensamento pensante, na expressão de Frédéric Gros.

É o pensamento pensante, o trabalho crítico que nos faz desobedecer. [...] quero dizer com isso que cada um deve esforçar-se para se postar na vertical da questão e que seu pensamento só se anime em eco a essa convocação. Impedir-se de recitar receitas, de gaguejar fórmulas aprendidas, de aplicar soluções prontas, de receber evidências passivas – e principalmente confiar nas hesitações da consciência. Mais uma vez, princípio da responsabilidade indelegável: ninguém pode pensar em seu lugar, ninguém pode responder em seu lugar.¹³

Nessa direção de pensar a desobediência no seio de uma relação consigo são pertinentes as perguntas formuladas por Gros, a partir das quais ele põe em confronto as dimensões individual e coletiva: «Desobedecer seria, portanto, voltar para si mesmo? E o que fazer das revoltas, das paixões coletivas da justiça, o que fazer do sentido da história, da revanche dos povos?»¹⁴

Para Gros, não se trata de uma experiência em que o sujeito se obriga ao outro, a causas e valores que o ultrapassam, mas de uma responsabilidade indelegável. Trata-se da confluência entre obrigação ética e dissidência cívica na vibração conjunta de inumeráveis «si» indelegáveis – em sua expressão – em face de uma situação degradada a ponto de cada um perceber e sentir a urgência e a necessidade de desobedecer.

É a essência das revoluções quando cada um se recusa a deixar a outro sua própria capacidade de supressão para restaurar um injustiça, quando cada um se descobre insubstituível para se pôr a serviço da humanidade inteira, quando cada um faz a experiência da impossibilidade de delegar a outros o cuidado do mundo.¹⁵

12 GROS, Frédéric. *Desobedecer*. Trad. Célia Euvaldo. Ubu, São Paulo, 2018, 181.

13 GROS, Frédéric. *Desobedecer*, 183.

14 GROS, Frédéric. *Desobedecer*, 183-184.

15 GROS, Frédéric. *Desobedecer*, 184.

3. Conclusão

A propósito da revolução iraniana, em 1979, portanto, três anos antes do curso *A hermenêutica do sujeito*, em uma entrevista, Foucault, ao falar sobre espiritualidade, assim a define:

Acredito que seja a prática pela qual o homem é deslocado, transformado, transtornado, até a renúncia da sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito. Não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência¹⁶.

Logo, numa associação bastante livre, pode-se dizer que o ato educativo, que a ação educativa sobre o sujeito, se não é «a» espiritualidade, se concretiza como uma prática espiritual, como um exercício espiritual, uma vez que a função da educação, distante de uma racionalidade instrumental e pragmática, corresponderia ao deslocamento, à transformação, ao transtorno do homem com relação a si mesmo, impelindo-o a tornar-se outro, diferente de si, na renúncia de sua própria posição de sujeito, ancorada no cuidado de si como exercício pedagógico para si e para o outro, na obediência de princípios éticos e políticos e na desobediência a tudo que represente uma governamentalidade pautada em sujeições.

¹⁶ FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. Trad. e Apresentação Lorena Balbino. N-1, São Paulo, 2018, 21.

4. Bibliografia

- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*. Trad. de Eduardo Brandão. Martins Fontes, São Paulo, 2010.
- FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. Trad. de Eduardo Brandão. Martins Fontes, São Paulo, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Discurso e verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a Parrhesía*. Prometeus, Sergipe, ano 6, n. 13 (edição especial), 2013. p. 3-114.
- FOUCAULT, Michel. *O enigma da revolta. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. Tradução e Apresentação de Lorena Balbino. N-1, São Paulo, 2018.
- GROS, Frédéric (org.). *Foucault. A coragem da verdade*. Trad. de Marcos Marcionilo. Parábola, São Paulo, 2004.
- GROS, Frédéric. *Desobedecer*. Trad. de Célia Euvaldo. Ubu, São Paulo, 2018.
- MUCHAIL, Tannus, Salma. *Foucault, mestre do cuidado; textos sobre A hermenêutica do sujeito*. Loyola, São Paulo, 2011.

O cuidado de si e o paradigma da lei

The care of the self and the paradigm of law

Márcio Alves da Fonseca

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil
mafonseca@puccsp.br

Resumo: No contexto do movimento expositivo do curso A hermenêutica do sujeito no qual Michel Foucault explicita o processo de generalização do cuidado de si na cultura helenística, o artigo procura discutir, segundo a perspectiva trazida pelo filósofo, as distinções entre o princípio filosófico-moral do «cuidado de si», que estaria inserido na história das práticas do sujeito relativamente a si mesmo, e o «paradigma da lei», caracterizado, por sua vez, pela universalidade das prescrições.

Palavras-chave: ética; cuidado de si; subjetivação; liberdade; lei.

Abstract: In the context of the expository movement of the course The hermeneutics of the subject, in which Michel Foucault sets out the process of the generalization of the care of the self in Hellenistic culture, this article seeks to discuss, from the philosopher's perspective, the distinctions between the philosophical-moral principle of the «care of the self», which is situated within the history of the subject's practices in relation to oneself, and the «paradigm of law», which, in turn, is characterized by the universality of prescriptions.

Key-words: ethics; care of the self; subjectivation; freedom; law.

Fecha de recepción: 31/07/2025. Fecha de aceptación: 04/12/2025.

Apresentado no Simpósio Nacional 40 anos de A hermenêutica do sujeito, de Michel Foucault, de 20 a 24 de Junho de 2022. O Simpósio foi organizado por Tereza C Calomeni, professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Márcio Alves da Fonseca (brasileiro). Mestre em Filosofia pela PUC-SP. Doutor em Direito (Filosofia do Direito) pela USP. Possui Pós-Doutorado em Filosofia na École Normale Supérieure de Paris, como bolsista da FAPESP e Pós-Doutorado em Filosofia na Université de Paris-XII, como bolsista do Programme HERMES (FMSH de Paris, CNRS). Professor dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e em Direito da PUC-SP. Autor de *Michel Foucault e a constituição do sujeito* (EDUC), *Michel Foucault e o Direito* (Saraiva), cuja versão francesa *Michel Foucault et le droit*, foi publicada pela editora L'Harmattan. Em colaboração com Salma Tannus Muchail, traduziu as obras de Michel Foucault *A Hermenêutica do sujeito* e *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*.

Nas primeiras aulas de *A hermenêutica do sujeito*¹, encontram-se três longos movimentos da exposição de Foucault que, em seu conjunto, darão sustentação ao estudo sobre a filosofia greco-romana presente no curso, que tem o objetivo de explorar o tema das práticas ou tecnologias de si.

O primeiro movimento permite localizar o próprio tema do curso de 1982, inserido no desenvolvimento das pesquisas do final dos anos 1970 e início dos anos 1980. Trata-se de estudar a questão das formas pelas quais se constituíram as relações entre o sujeito e a verdade no Ocidente, indicando alguns de seus desdobramentos e suas ramificações em nossa cultura. Neste primeiro movimento expositivo, insere-se a instigante problematização acerca dos recobrimentos e das implicações entre duas fórmulas fundadoras do problema das relações entre o sujeito e a verdade, contidas respectivamente nas expressões «conhece-te a ti mesmo» e «cuida de ti mesmo».²

O segundo movimento expositivo realizado por Foucault consiste na conceituação – genérica, mas ao mesmo tempo, estruturante – do princípio filosófico-moral do cuidado de si na Antiguidade, a partir da descrição de seu marco inaugural no momento socrático-platônico, no interior do qual Foucault procura situar aquela que teria sido a primeira formulação desse princípio na cultura clássica. Para tanto, toma por referência o diálogo *Alcibiades*, de Platão, cuja análise envolve as dimensões filosófica, histórica, política e biográfica em torno de Alcibiades.³

O terceiro movimento expositivo, por sua vez, concentra-se em caracterizar aquilo que pode ser compreendido como o processo de generalização do princípio do cuidado de si. Processo de generalização a partir do qual teriam sido abertas as vias pelas quais este princípio se expandiria para além da cultura grega clássica e se desdobraria em várias direções, a partir dos primeiros séculos da nossa era.

Este terceiro movimento da exposição de Foucault se dá na aula de 20 de janeiro de 1982⁴ e, em seu interior, localizamos uma questão sugerida pelo filósofo sobre a qual nos deteremos brevemente. Em termos gerais, a questão pode ser formulada da maneira seguinte: qual a relação entre o princípio filosófico-moral do *cuidado de si* – que se insere na longa história das práticas do sujeito relativamente a si mesmo na cultura ocidental – e o que se pode chamar de *paradigma da lei*, este, por sua vez, caracterizado pela universalidade das prescrições? Ou ainda, quais seriam os cruzamentos, as sobreposições e as oposições entre estes dois princípios? Por fim, por que esta questão dos cruzamentos e oposições entre o princípio do cuidado de si e o paradigma da lei interessou a Foucault na trama do curso de 1982?

1 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2004.

2 Ver a Aula de 6 de janeiro do curso, em FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 3-41.

3 Este movimento encontra-se em parte da Aula de 6 de janeiro e na Aula de 13 de janeiro do curso, em FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 41-100.

4 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 101-154.

Para explorá-la, retomemos a aula de 20 de janeiro de 1982, na qual a questão é enunciada e, ao menos parcialmente, desenvolvida. Nessa aula, o filósofo trata da generalização do princípio do cuidado de si, que conduzirá à chamada idade de ouro deste princípio, nos séculos I e II.

Segundo Foucault, esta generalização teria se desenvolvido segundo dois eixos principais: um eixo cronológico e um eixo quantitativo.

Em primeiro lugar, o eixo cronológico. Ele consiste na generalização do cuidado de si para além de um momento específico da existência do indivíduo, passando a atingir todos os momentos da vida.

Se, em sua formulação primeira, tal como caracterizada no diálogo *Alcibiades*, o cuidado de si era necessário no momento preciso da passagem da adolescência para a vida adulta, na qual se assumiriam as responsabilidades relacionadas ao exercício do poder político (como era justamente o caso de Alcibíades), o processo de generalização deste princípio, entre o final da Antiguidade e os primeiros séculos de nossa era, conduzirá progressivamente tal princípio a se tornar coextensivo a toda a duração da vida. Em outras palavras, o cuidado de si mesmo será necessário em todos os momentos da existência e não apenas em um momento privilegiado de sua duração, ainda que tal momento fosse decisivo, pois localizado na transição da juventude à vida adulta.

Assim, a partir de textos de Epicuro, Musonius Rufus, Sêneca, Epicteto, dentre outros pensadores do mesmo período, Foucault busca exemplos dessa generalização do cuidado de si, que se constituirá então como uma obrigação permanente para o indivíduo.

Desse modo, lê-se em Epicuro, na *Carta a Meneceu*: «Quando se é jovem, não se deve hesitar em filosofar e, quando se é velho, não se deve deixar de filosofar. Nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para ter cuidados com a própria alma». ⁵ Ou ainda, em Musonius Rufus: «é cuidando-se sem parar (*aèi therapeúontes*) que se pode salvar-se». ⁶ Os exemplos se sucedem, permitindo a conclusão de que, nesse eixo cronológico da generalização do cuidado de si, tal princípio estará referido à própria idade adulta, e não apenas ao momento de acesso a ela.

Esta extensão cronológica do cuidado de si acarretará, segundo o filósofo, três consequências importantes.

A primeira delas consistiria na acentuação da função crítica do cuidado de si. Significa que a prática de si, para além de seu papel claramente formador do indivíduo, também assumirá um papel corretivo, ao longo de toda a vida. O papel formador continua presente, porém, na forma de uma preparação permanente, pois a prática de si corresponderia mais e mais à constituição de uma proteção, uma armadura (*paraskheué*) a todos os acontecimentos que podem suceder.

5 EPICURO. Carta a Meneceu. In FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 108.

6 MUSONIUS RUFUS, fragmento 36 da edição de O. Hense de *Reliquiae* de Musonius. In FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 109.

Associado a este papel formador constante, o aspecto corretivo da prática de si ganhará então importância. Aspecto corretivo em relação aos erros, maus hábitos, dependências incrustadas na existência, ao longo de todo seu desenvolvimento. O papel corretivo da prática de si está associado, portanto, à acentuação da função crítica do cuidado de si: crítica em relação ao ensino recebido na primeira infância e cristalizado ao longo do tempo, crítica em relação à formação pedagógica recebida dos mestres, crítica em relação aos hábitos consolidados, crítica em relação ao meio no qual se vive.⁷

A segunda consequência do deslocamento cronológico do cuidado de si seria a aproximação, «nítida e bem-marcada»⁸, dirá Foucault, entre a prática de si e a medicina. O aspecto corretivo ou reparador assumido pela prática de si, com a finalidade de restabelecer um estado cujo princípio seria indicado pela própria natureza, aproxima a prática de si à prática médica. No cerne dessa aproximação, os vínculos entre cuidado de si e medicina se estreitam, seja no que se refere a seus quadros conceituais (com a noção de *pathos* – doença e suas derivações), seja pelo fato de que a própria prática de si, tal como definida e prescrita pela filosofia, será concebida como uma operação médica (que contempla, em seu cerne, a noção de *therapeúein* – terapêutica)⁹. Desse modo, no âmbito da prática de si do período greco-romano, o corpo reemerge como objeto de preocupação, de tal forma que se ocupar consigo será, num só tempo, como afirma Foucault, ocupar-se com a própria alma e com o próprio corpo¹⁰.

A terceira consequência do deslocamento cronológico do cuidado de si, discutida por Foucault, é o elevado valor conferido à velhice. Uma vez que o cuidado de si deve ser praticado durante toda a vida e que amplia todas as suas dimensões e seus efeitos, sobretudo, no período da vida adulta, a velhice corresponderia ao momento do coroamento da prática de si, pois ela, velhice, constitui justamente o período da idade adulta plena.¹¹ É na velhice que o cuidado de si encontraria a sua forma mais elevada. Na velhice estará o ápice da longa prática – a prática de si – que acompanhou o indivíduo em toda sua vida. Importante destacar, aqui estaria implícita a ideia de soberania de si mesmo. Se a soberania de si é a finalidade maior do cuidado de si, será justamente na velhice que ela pode ser experimentada de forma mais completa, pois é na velhice que o indivíduo poderá vivenciar, mais plenamente, a liberação de tudo aquilo que pode limitar a soberania de si mesmo (desejos, ambições), acrescida de toda experiência possível que fora acumulada durante a existência. Por isso, «a velhice, quando bem preparada por uma longa prática do cuidado de si, é o ponto em que o eu, como diz Sêneca, finalmente

7 A descrição da primeira consequência da extensão cronológica do cuidado de si encontra-se em FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 114-118.

8 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 119.

9 Cf. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 119-120.

10 Cf. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 133.

11 Cf. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 134.

atingiu a si mesmo, reencontrou-se, e em que se tem para consigo uma relação acabada e completa, de domínio e de satisfação ao mesmo tempo»¹².

Temos, portanto, as três consequências destacadas por Foucault da generalização do cuidado de si, se considerada segundo o primeiro eixo, o eixo cronológico – que expande a prática de si para além de um momento preciso da vida do indivíduo, atingindo todas as suas fases: o acento da função crítica do cuidado de si, a aproximação entre a prática de si e a medicina e, por fim, a valorização da velhice, como meta positiva da existência e momento de coroamento da prática de si.

Para Foucault, além de ter ocorrido nesse eixo cronológico, a generalização do cuidado de si – que conduzirá à idade de ouro deste princípio nos séculos I e II – teria se efetuado também segundo um eixo quantitativo. Nesse eixo, a generalização da prática de si consistirá na expansão que a conduz de uma prática atinente a um grupo específico de indivíduos, passando a uma prática que se referirá, aparentemente, a todos.

Neste sentido, ocupar-se consigo, dirá Foucault, não é mais (na época de que trata), e não será mais dali para frente, uma recomendação reservada a alguns indivíduos e subordinada a uma finalidade determinada, mas será uma recomendação geral, endereçada a todos.¹³

Se, em *Alcibiades*, por exemplo, a prescrição de Sócrates ao seu discípulo era: «se queres governar os outros, ocupa-te de ti mesmo»; deste momento tratado por Foucault em diante, a prescrição será: «ocupa-te contigo mesmo», sem qualquer condicionante de circunstância ou finalidade outra que o próprio cuidado de si.¹⁴

É neste ponto que, em relação a esta generalização quantitativa da prática de si, será colocada a questão do contraponto entre o cuidado de si e o paradigma da lei, pois, diante deste movimento de expansão do princípio da prática de si a todos os indivíduos, a pergunta imediata que se impõe é se o cuidado de si consistiria, a partir de então, numa «espécie de lei ética universal». E tão imediata quanto a pergunta será a resposta negativa dada por Foucault.¹⁵

A este respeito, as análises que se seguem no restante da aula de 20 de janeiro do curso de 1982 sustentam que, apesar do amplo processo de generalização do cuidado de si a partir dos primeiros séculos da nossa era, que se efetiva tanto segundo um eixo cronológico quanto um eixo quantitativo, a injunção filosófico-moral da prática de si, considerada em sua longa história e em seus inúmeros deslocamentos, não se confundirá com o paradigma da lei, que será doravante dominante em nossa cultura.

Segundo Foucault, para se compreender a distinção fundamental entre estes dois princípios é necessário se levar em conta o processo histórico posterior ao

12 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 135.

13 Cf. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 138.

14 Cf. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 138.

15 Cf. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 138.

período até então abordado no curso, consistente na progressiva juridicização da cultura ocidental.

Para Foucault, devido a esse processo de juridicização, ocorrido a partir da Idade Média, teríamos sido levados a «tomar a lei como princípio geral de toda regra na ordem da prática humana».¹⁶ Assim, passa a desenvolver a hipótese de que a própria lei, como prescrição universal, seria apenas um episódio, uma forma transitória no interior de uma história mais geral, que seria a história das «técnicas e tecnologias das práticas do sujeito relativamente a si mesmo».¹⁷ Tais técnicas e tecnologias das práticas do sujeito relativamente a si mesmo, estas sim, mais amplas, seriam independentes da forma da lei e, também, prioritárias a ela.¹⁸

No lugar de «matriz» de toda regra no campo da prática humana (concepção que decorre do vasto processo de juridicização de nossa cultura), a lei seria, também ela, uma «forma específica», circunscrita, no interior da história das práticas do sujeito em relação a si, história que o constituiu tal como hoje se apresenta.¹⁹

Para reforçar esta compreensão, Foucault passa a explicitar que, apesar de todo o processo de generalização do cuidado de si, que ele vem descrevendo no seio da cultura helenística e romana, o cuidado de si não poderá ser considerado como uma lei geral, de tal modo que a ideia de universalização do cuidado de si, mesmo em sua idade de ouro, seria «inteiramente fictícia».²⁰

Primeiramente, ressalta que a prescrição «cuida de ti mesmo», de fato, somente poderá ser aplicada a um número restrito de indivíduos, que possuem uma forma de vida particular, na qual se insere, por exemplo, a prerrogativa do ócio, ou seja, da condição privilegiada (material e temporal) para tal ocupação consigo. Por isso, segundo Foucault, o cuidado de si, mesmo na cultura helenística, jamais será percebido como uma lei universal válida para todos. Ele implicará, sempre, certa condição, mas implicará, sobretudo, a escolha de um certo modo de vida.²¹

Da mesma forma, o cuidado de si não se confundirá com uma lei universal porque, ainda que seja uma prática autofinalizada (prática que depende fundamentalmente de uma escolha pessoal), ele também tomará a forma de práticas, instituições e grupos distintos entre si e frequentemente fechados. Mesmo tendo se generalizado em relação à sua forma clássica originária, o cuidado de si permanecerá articulado, de certo modo, a algum fenômeno social sectário. Não se deve depreender daí, entretanto, que será encontrado apenas em meios aristocráticos. Ele se difundirá e se organizará também em meios não privilegiados. Poderá estar associado a grupos menos favorecidos, vinculado a práticas ligadas a

16 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 138.

17 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 138.

18 Cf. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 138.

19 Cf. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 139.

20 Cf. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 139.

21 Cf. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 139.

aspectos concretos e pontuais da existência. Do mesmo modo que poderá estar associado a grupos cultivados, associado a práticas sofisticadas, ligadas à vida de ócio e à investigação teórica.²² De todo modo, a prática de si, ao invés de se configurar como princípio universal, sempre tomará forma no interior de redes sociais parcialmente institucionalizadas, no interior de grupos distintos entre si, dirá Foucault, «com combinações entre o cultural, o terapêutico (...) e o saber, a teoria (...)».²³

Assim, de acordo com as análises de Foucault a respeito da generalização do cuidado de si na cultura helenística, nada desta generalização resultará na possibilidade de o cuidado de si se dar na ordem e na forma do universal.

Diferentemente da prescrição universal, nos variados grupos em que a prática de si se dá – sejam grupos mais populares sejam grupos mais cultivados – ela ocorre na medida em que todos os indivíduos que fazem parte daquele grupo sejam, de modo geral, capazes de exercer tal prática, não havendo uma desqualificação *a priori* de determinado indivíduo para o cuidado de si. Por outro lado, ao mesmo tempo em que todo indivíduo estaria habilitado à prática de si, poucos seriam efetivamente capazes de fazê-lo. Não há, portanto, exclusão *a priori* de alguns a acederem à prática de si, entretanto, a concretização efetiva da prática de si se dará por poucos.²⁴

Por isso, dirá Foucault, «o princípio de ocupar-se consigo poderá ser repetido em toda parte e para todos», todavia, «a escuta, a inteligência, a efetivação desta prática, de todo modo, serão fracas».²⁵

Reapareceria claramente aqui, segundo o filósofo, a tradicional «forma da partilha» entre alguns (os primeiros, os melhores) e os outros (a massa, a multidão), que teria sido decisiva na cultura antiga²⁶. Mas, no contexto da generalização do princípio do cuidado de si na cultura greco-romana, esta partilha não seria mais de caráter hierárquico, definida pelo *status* dos indivíduos, seria antes a partilha entre os que são e os que não são efetivamente capazes da prática de si, ainda que, *a priori*, ninguém estivesse excluído de aceder a ela.²⁷

A partilha se daria, portanto, na própria operacionalidade da prática de si. É a própria relação consigo, a maneira pela qual ela se efetiva (ou não se efetiva) que determina aqueles que são capazes de realizá-la e aqueles que não o são.

Ora, nesta importante característica da prática de si na cultura helenística, no contexto da generalização deste princípio filosófico-moral, Foucault entende ser possível, portanto, reconhecer a «grande forma do apelo universal que só

22 Cf. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 140-141.

23 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 145.

24 Cf. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 146.

25 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 146.

26 Cf. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 147.

27 Cf. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 147.

a poucos garante a salvação».²⁸ Forma que terá uma imensa fortuna em nossa cultura posterior.

Trata-se da forma geral constituída por dois elementos: a universalidade do apelo e a raridade da salvação. Para Foucault, nesta forma, tensionada entre estes dois elementos, é que a questão do eu e da relação consigo teria sido problematizada no Ocidente, no interior do «jogo entre um princípio universal que só pode ser ouvido por alguns e a rara salvação da qual, contudo, ninguém se acha *a priori* excluído (...)».²⁹

Tal forma estará no cerne dos problemas teológicos, espirituais, sociais e políticos do cristianismo, dirá Foucault.³⁰ No bojo destes problemas, poderíamos acrescentar que ela também será ressignificada e ganhará ainda mais centralidade com a moral reformada da vocação e da predestinação.

Portanto, ancoragem histórica fundamental – segundo a interpretação de Foucault – desta forma estruturante da tecnologia do eu e da relação consigo, neste momento da cultura de si dos séculos I e II, que comporta uma generalização do cuidado de si, consistente na oposição entre a universalidade do apelo e a raridade da salvação.

Forma estruturante, que terá uma longa fortuna e conhecerá inúmeros desdobramentos. Forma estruturante que, como vimos, já aparece claramente no contexto da expansão do cuidado no período helenístico, mas que, apesar disso, não comporta qualquer assimilação ou coincidência entre a *ética do cuidado de si* e aquilo que seria uma *lei ética universal*.

Assim, a questão das relações entre o princípio do *cuidado de si* e o *paradigma da lei* encontra-se claramente formulada por Foucault na aula de 20 de janeiro de *A hermenêutica do sujeito*. E seu interesse em formulá-la neste curso parece-nos evidente.

Trata-se de explicitar que, no interior da extensa história das técnicas e tecnologias das práticas do sujeito relativamente a si mesmo, na cultura ocidental, estariam inseridas duas experiências complexas, que se diferenciam e se distanciam, mas também se tangenciam e se entrecortam: o princípio do cuidado de si e o paradigma da lei universal.

O contexto da generalização do cuidado de si, no pensamento e na sociedade greco-romana, que conduzirá à idade de ouro desta forma de experiência ética, seria particularmente rico para se perceberem as distinções entre essas duas experiências e, igualmente, seus entrecruzamentos.

Neste contexto de generalização do cuidado de si, evidencia-se que a oposição entre a «universalidade do apelo» e a «raridade da salvação» serviria para caracterizar tanto a prática de si antiga – na medida em que, de um lado, todos são capazes de tal prática e, de outro, nem todos a efetivarão, quanto serviria para

28 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 147.

29 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 148.

30 Cf. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 148.

caracterizar a experiência da lei ética universal – que se tornará predominante com o cristianismo e o processo de juridicização da cultura a partir da Idade Média, fazendo da lei o princípio geral de toda regra no campo das práticas do indivíduo.

Porém, este ponto de intersecção entre essas duas experiências, de modo algum as assimilaria ou confundiria.

Na experiência do cuidado de si, a «universalidade do apelo» significa a não exclusão *a priori* de alguns para a prática de si mesmos, ou seja, todos são, em princípio, capazes do cuidado de si. Já a «raridade da salvação» significa que nem todos serão efetivamente capazes de realizá-la, sendo que o principal elemento que determinará tal efetivação será sempre uma escolha livre, uma adesão livre do indivíduo, ao lado da própria operacionalização, *in concreto*, da prática de si.

Na experiência da lei ética universal, por sua vez, a «universalidade do apelo» refere-se à universalidade da própria lei, a qual todos estão indistintamente submetidos. Já a «raridade da salvação» significa que, dentre todos os submetidos à mesma lei, apenas alguns irão efetivamente cumpri-la (seja devido à capacidade de domínio da própria vontade, à capacidade de conversão a uma verdade universal, à renúncia a si, ou ainda à eleição ou à predestinação), sendo que o principal elemento que determinará o cumprimento da lei será a efetiva obediência à prescrição universal.

Esta compreensão faz eco às considerações de Foucault – em torno do então recente proferimento no *Collège de France* do curso *A hermenêutica do sujeito* – presentes na entrevista concedida à *Revista Internacional de Filosofia Concordia*, em 1984, intitulada *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*.³¹

Nesta entrevista, Foucault reafirma que a ética do cuidado de si não é outra coisa senão a «prática refletida da liberdade»³². Em suas palavras, «o cuidado de si foi, no mundo greco-romano, o modo pelo qual a liberdade individual – ou a liberdade cívica, até a um certo ponto – foi refletida como ética»³³. Para o filósofo, «na Antiguidade, a ética como prática refletida da liberdade gravitou em torno deste imperativo fundamental ‘cuida-te de ti mesmo’»³⁴.

Distinção essencial, pois, entre a ética do cuidado de si – mesmo no contexto de sua generalização na cultura helenística – e uma ética de caráter universal, ou uma lei ética universal. Distinção essencial, que revela o atrelamento da ética do cuidado de si prioritariamente a uma escolha pessoal irredutível e à própria operacionalização das práticas de si ao longo da existência, ao mesmo tempo em que revela o atrelamento do paradigma da lei à universalidade das prescrições e ao elemento determinante da obediência.

Esta demarcação será importante para todo o desenvolvimento da reflexão de Foucault sobre a ética antiga, compreendida como experiência outra em relação

31 FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». In *Dits et écrits, IV*. Éditions Gallimard, Paris, 1994, 708-729.

32 FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». In *Dits et écrits, IV*, 711.

33 FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». In *Dits et écrits, IV*, 712.

34 FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». In *Dits et écrits, IV*, 712-713.

àquela que se tornou dominante em nossa cultura. Experiência outra, à qual não caberia copiar ou reproduzir no presente, mas que certamente serve de índice de uma das tarefas colocadas para a atualidade, a tarefa de se buscar uma forma de experiência ética capaz de se apoiar na prática refletida da liberdade.

Bibliografia

- EPICURO, Carta a Meneceu. In FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2004.
- FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». In *Dits et écrits*, IV. Gallimard, Paris, 1994, 708-729.
- MUSONIUS RUFUS, fragmento 36 da edição de O. Hense de *Reliquae* de Musonius. In FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2004.

Dorsal. Revista de Estudos Foucaultianos

Número 19, diciembre 2025, 287-300

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.18083773

[<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>]

Em busca da subjetividade ética: aportes teóricos da filosofia de Michel Foucault aos feminismos contemporâneos

In search of ethical subjectivity: theoretical contributions of Michel Foucault's philosophy to contemporary feminisms

Margareth Rago

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil
ragomargareth@gmail.com

Resumo: Destaco a contribuição de Foucault aos feminismos contemporâneos, ao trazer operadores conceituais necessários para se refletir sobre os questionamentos e as práticas feministas que, especialmente nas últimas cinco décadas, evidenciam a feminização da cultura e a luta pela construção de políticas feministas da subjetividade, fortemente ameaçadas de captura pela governamentalidade neoliberal.

Palavras-chave: Foucault; feminismos; governamentalidade; políticas de subjetividade.

Abstract: I highlight Foucault's contribution to contemporary feminisms by bringing forth conceptual tools necessary to reflect on the questions and feminist practices that, especially in the last five decades, highlight the feminization of culture and the struggle for the construction of feminist policies of subjectivity, which are strongly threatened by being captured by neoliberal governmentality.

Keywords: Foucault, feminisms, governmentality, policies of subjectivity

Fecha de recepción: 31/07/2025. Fecha de aceptación: 28/11/2025.

Apresentado no Simpósio Nacional 40 anos de A hermenêutica do sujeito, de Michel Foucault, de 20 a 24 de Junho de 2022. O Simpósio foi organizado por Tereza C Calomeni, professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Margareth Rago (brasileira) é Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Professora Titular (aposentada) do Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Livre-Docente desde 2000. Atua como colaboradora do Programa de Pós-Graduação em História da UNICAMP. Foi professora-visitante na Columbia University, em Nova Iorque (EUA), 2010-2011, e no Connecticut College (EUA), 1995/1996; foi diretora do Arquivo Edgard Leuenroth da UNICAMP em 2000. Coordena a coleção Entregêneros da Editora Intermeios. Publicou vários livros e artigos.

1. Introdução: da prática à teoria

No mesmo momento em que a «explosão feminista», desde meados da década de 1960, punha em xeque um modelo de feminilidade profundamente limitado e nocivo – a figura da mulher «rainha do lar», mãe higiênica e assexuada –, Foucault lançava críticas contundentes à filosofia tradicional, questionando representações binárias, misóginas e racistas. Ao mesmo tempo, abria outras possibilidades de pensar a constituição da subjetividade e de criar modos diferenciados de existência, pautados pela ética, pela amizade, pela liberdade e pela justiça social. Se as mulheres passavam a olhar para o corpo desconhecido, descobrindo a própria sexualidade, além de constatar sua imensa capacidade de atuação na esfera pública e de criação na vida social e cultural, se subvertiam as imposições identitárias e encontravam outros modos de ser, Foucault trazia ferramentas conceituais e problematizações decisivas que permitiam dar visibilidade a essas práticas e elaborá-las teoricamente. Tecnologias do poder, de um lado, práticas de si e conquista da autonomia, de outro, constituem eixos privilegiados de suas análises. E tanto Foucault quanto os feministas se declaravam, então, em busca de «políticas de nós mesmos/as», como lembra Amy Allen, em *The politics of ourselves*.¹

Questionando radicalmente a noção de natureza humana, Foucault problematizava a constituição do sujeito por tecnologias do poder, do saber-poder, e enfatizava a necessidade e as dificuldades de se constituírem outras subjetividades, num momento de profundas mudanças políticas, sociais e culturais. Na entrevista a M. Dillon, intitulada *Foucault étudie la raison d'Etat*, de 1980, ele afirmava: «Somos prisioneiros de certas concepções de nós mesmos e de nossa conduta. Devemos mudar nossa subjetividade, nossa relação conosco mesmos»². Já na aula de 17 fevereiro de 1982, publicada em *A hermenêutica do sujeito*, alertava para as dificuldades de

se constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo³.

Ao propor uma genealogia do sujeito moderno e da hermenêutica de si, nesse curso oferecido no Collège de France, entre janeiro e março de 1982, Foucault criticava uma relação consigo mesmo referenciada pelo exame cristão, que visa a descobrir o que está escondido no fundo de si mesmo e estabelece a confissão como modo dominante de subjetivação. Para o filósofo, ao estabelecer esse tipo

1 ALLEN, Amy. «The Politics of Our Selves: power, autonomy and gender». In *Contemporary Critical Theory*. Columbia University Press, New York, 2008.

2 FOUCAULT, Michel. «Foucault étudie la raison d'Etat» (1980). In *Dis et Ecrits II*, 1976-1988. Gallimard, Paris, 2001, 856-857.

3 FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. Martins Fontes, São Paulo, 2004, 306.

de relação consigo mesmo, objetivando-se em um discurso verdadeiro, o sujeito renuncia a si mesmo, ao contrário do que ocorria na ascese pagã, em que não se tratava de negar-se, mas de elaborar-se como indivíduo temperante a partir das artes do viver disponíveis, tornando-se capaz de governar a si mesmo e, portanto, a cidade.

Assim, desnaturalizando o sujeito, Foucault criticava o essencialismo e a noção de identidade, contrapondo ao cristianismo a cultura greco-romana do «cuidado de si», como experiência ética constituída por meio de práticas da liberdade. Nessa direção, comentando a analítica foucaultiana do cristianismo, Akos Cseke observa:

Precisamente porque o cristianismo é «uma história que ainda não terminou» é que Foucault buscou encontrar nele a «origem da hermenêutica do sujeito», origem que ele observou principalmente nos escritos dos primeiros Pais da Igreja⁴.

Vale notar que, nesse mesmo momento, surgiam os estudos feministas que historicizam a identidade feminina, denunciando sua construção a partir de rígidas imposições normativas às mulheres. Na França, Elizabeth Badinter publicava *L'amour en plus: histoire de l'amour maternel (XVII-XXe siècles)*, em 1980, traduzido no Brasil, em 1985, como *Um amor conquistado. O mito do amor materno* – aliás, ano da publicação de *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar*, desta autora – trazendo a pesquisa da construção da identidade feminina pelo discurso médico e jurídico, ao longo do século XIX, como «rainha do lar», acompanhada do «reizinho da família». Em 1983, Yvonne Knibiehler et Catherine Fouquet lançavam um brilhante estudo histórico sobre as diferentes interpretações médicas do corpo feminino, intitulado *La femme et les médecins*, infelizmente ainda não traduzido no Brasil. Se Foucault trazia novos operadores conceituais para analisar as diferentes manifestações do poder molecular, dos modos de sujeição e de subjetivação no mundo capitalista, as feministas lançavam seus questionamentos e suas reivindicações, subvertendo modos de pensar misóginos, sexistas e racistas. De um lado e de outro, a crítica da lógica da identidade marcada pelo binarismo, pela misoginia e pelo racismo se reforçava com o aporte dessas diferentes frentes de luta política.

Destaco, a seguir, três pontos das problematizações de Foucault apresentadas no curso de 1982, reunido em *A hermenêutica do sujeito*, naquilo que, a meu ver, trazem aportes teóricos fundamentais para as reflexões e críticas lançadas pelos feminismos contemporâneos: 1. a crítica da identidade e a genealogia da hermenêutica do sujeito; 2. a coragem da verdade das mulheres; 3. o cuidado de si e a subjetividade ética.

⁴ CSEKE, Akos. «Foucault lecteur de saint Augustin». In *Materiali Foucaultiani*, vol. VII, n. 13-14 (2018), 254.

2. A crítica da identidade e a genealogia da hermenêutica do sujeito

Considerando-se esse primeiro ponto, vale notar que ao construir uma genealogia da hermenêutica do sujeito como modo de subjetivação hegemônico, Foucault questiona a ideia essencialista de natureza humana que nos faria iguais em todos os sentidos – desde o nascimento até a morte – e demarca a ruptura que o cristianismo instaura em relação aos antigos gregos, logo chamados negativamente de «pagãos». Em *As confissões da carne*, publicado e traduzido mais recentemente, Foucault destaca a cisão que se produz no interior do indivíduo desde os inícios do cristianismo, já no capítulo inicial, intitulado «A formação de uma nova experiência». Em suas palavras:

sobretudo, a cisão que, dividindo todo o sujeito, o faz querer o que ele não quer. (...) Mas em lugar de tornar-se plenamente seu mestre (...) sofreu uma dura e miserável servidão sob as ordens daquele a quem havia obedecido ao pecar (...) De bom grado, morreu em seu espírito: morrerá, a despeito de si mesmo, em seu corpo⁵.

Em um outro momento de sua leitura crítica da «experiência da carne» no cristianismo, o filósofo remete novamente à cisão subjetiva que as narrativas dos primeiros Padres cristãos instauram no indivíduo. Seguindo ele:

O homem decaído não tombou sob uma lei ou uma força que o subjuguem inteiramente; uma cisão marca sua própria vontade que se divide, se volta contra si, e escapa àquilo que ela mesma pode querer. Eis o princípio fundamental em Agostinho da *inobedientia reciproca*, da desobediência devolvida. A revolta no homem reproduz a revolta contra Deus⁶.

Criticando a ideia de que nascemos com o «diabo no corpo», a partir do pecado original – inventado por Tertuliano e Agostinho nos primeiros séculos da nossa era –, Foucault chega à teoria da degenerescência que, ao longo do século XIX, atribui cientificamente a cada indivíduo um caráter derivado da sua conformação corporal. Assim, os anarquistas se caracterizariam por ter orelhas em asa, enquanto as prostitutas, vistas como «degeneradas-natas», se destacariam pelos quadris largos e testas curtas, além de serem tagarelas e irracionais, enquanto os vagabundos, bandidos ou «delinquentes-natos» poderiam ser identificados pelo nariz adunco ou pelo tipo de crânio, segundo as interpretações do criminologista italiano Cesare Lombroso (1835-1909), adepto da partilha entre normais e anormais e da noção de «perversão sexual», desenvolvida pelo psiquiatra alemão Richard von Krafft-Ebing (1840-1902) em sua obra *Psychopatia sexualis*, publicada em 1886.

Desde o século XIX, as mulheres passavam a ser vistas como pertencentes

5 FOUCAULT, Michel. História da sexualidade IV; As confissões da carne. Tradução de Heliana de B. Conde Rodrigues e Vera Portocarrero. Paz e Terra, Rio de Janeiro/São Paulo, 2020, 429.

6 FOUCAULT, Michel. História da sexualidade IV; As confissões da carne, 417.

exclusivamente à esfera privada, incapazes de lidar com negócios, com a política, com o uso do dinheiro, e definidas pela maternidade, ao contrário da experiência feminina na «sociedade de corte», como bem apontou Norbert Elias. Vale lembrar que, no polo oposto, a mulher sensualizada era percebida como «mulher pública», expressão que há vinte anos ainda era sinônimo de prostituta. Não é de se estranhar que durante a ditadura militar que se instaurou no país entre 1964-1985, as presas políticas fossem invariavelmente definidas como «putas» pelos militares, o que abria seus corpos para a violência legitimada do assédio sexual e do estupro.

A crítica contundente que Foucault lançava aos modos de sujeição/subjetivação dominantes – pautados pelo modelo confessional e pelo poder pastoral, isto é, pela relação de extrema obediência que se estabelece entre o pastor e seu rebanho – foi uma enorme contribuição para os feminismos perceberem e analisarem suas próprias práticas de dessubjetivação e de busca de outros modos afirmativos de existência, desde então.

Como afirma Luce Irigaray, discutindo «A questão do Outro», para libertar-se do modelo filosófico que correspondia «ao modelo político de um chefe considerado o melhor, como o único capaz de governar cidadãos mais ou menos à altura de sua identidade humana», era «preciso libertar o sujeito feminino do mundo do homem e admitir este escândalo filosófico: o sujeito não é mais um, nem único». Margaret McLaren, por sua vez, em *Foucault, feminismos e subjetividade*, chama a atenção para as possíveis conexões entre o pensamento deste filósofo e os feminismos, não apenas na denúncia das tecnologias do poder, mas nas «práticas feministas do eu». Assim como outras intelectuais estrangeiras, as historiadoras Tânia Navarro Swain e Norma Telles, entre outras, no Brasil, destacam a importância da experiência do cuidado de si para que as mulheres possam olhar para si mesmas não para se reconhecerem segundo parâmetros ditados pela medicina ou pela igreja, submetendo-se a regimes de verdade impostos, mas para serem outras, construindo-se em contextos relacionais pautados pela amizade e pela solidariedade.

3. A coragem da verdade das mulheres

Um outro ponto esclarecedor da relação Foucault-feminismos diz respeito à noção de *parresia* – o franco falar, o dizer verdadeiro, que o filósofo introduz na aula de 10 de março de 1982, e que Salma Tannus Muchail analisa delicadamente em *Foucault, mestre do cuidado*, publicado em 2011. Está em jogo, para as mulheres, uma vontade de verdade, de serem verdadeiras, de viverem de acordo consigo mesmas, sem se violentarem para atenderem às expectativas de outrem, mantendo a coerência entre o dizer e o agir.

As lutas feministas, desde suas origens em meados do século XVIII, revelam

essa vontade de verdade das mulheres, que se recusam a aceitar a imposição de um modelo de feminilidade elaborado pelo saber-poder médico e jurídico, que não lhes diz respeito. Podemos citar inúmeras histórias das transgressões e contracondutas femininas, a exemplo das vidas das anarquistas Louise Michel e Maria Lacerda de Moura, assim como de tantas outras que ganharam visibilidade com o crescimento dos estudos feministas e da história das mulheres, no Brasil e no mundo. Afinal, desde a década de 1970, assistimos à expansão e à diversificação do movimento feminista que apontou para outros modos de existência das mulheres, tendo em vista constituírem-se verdadeiramente, definindo seus próprios rumos, escolhendo suas formas de viver a sexualidade e de atuar na esfera pública e privada, transpondo imensas barreiras morais e sociais e transformando heterotopicamente os espaços.

A coragem da verdade faz parte desse movimento de conexão consigo mesmo, de olhar para si e de encontrar-se, movimento então vedado às mulheres⁷. Obediência e submissão, ou renúncia de si, eram requisitos morais para serem respeitadas e aceitas socialmente, sempre a partir de um olhar masculino que entendia as mulheres como seres naturais, irracionais, inferiores, propensos a comportamentos inadmissíveis, muitas vezes ameaçadores para a paz social. Como se sabe, as mulheres haviam sido destinadas a servir, inclusive sexualmente, seja como esposa e mãe de família, seja como prostituta, sendo a violência doméstica então socialmente aceita e absolutamente silenciada. As observações de Hélène Cixous, amiga de Foucault, Deleuze e Derrida, em 1975, são elucidativas, ao proporem um «novo estilo do feminino»⁸:

Qual é a mulher efervescente e infinita que, imersa como estava na sua ingenuidade, mantida no obscurantismo e no menosprezo dela mesma pela grande mão parental-conjugal-falocêntrica, *não sentiu vergonha de sua potência?* (...) é tempo de libertar a Nova da Antiga conhecendo-a, amando-a por escapar, por superar a Antiga sem tardar, indo à frente do que a Nova Mulher será, como a flecha se afasta da corda, num só movimento, aproximando e separando musicalmente as ondas, *a fim de ser mais do que ela mesma*⁹.

Embora nas últimas décadas, assista-se à conquista de inúmeros direitos das mulheres, com a criminalização do assédio e da violência doméstica, na Lei Maria da Penha e na do Femicídio, é importante observar que as lutas feministas pela autonomia ultrapassam o patamar do reconhecimento das mulheres como «sujeitos de direito» pelo Estado. Ao questionarem a identidade feminina, ao recusarem a imposição de um modelo rígido de feminilidade, as feministas colocaram na pauta

7 RAGO, Margareth; VIEIRA, Priscila Piazentini. «Foucault, criações libertárias e práticas parresíastas». In *Revista Caminhos da História*, v.14, n 2, jul./jan. 2009»

8 REGARD, Frédéric. «Prefácio». In CIXOUS, Hélène. *O riso da Medusa*. Bazar do Tempo, Rio de Janeiro, 2022, 11.

9 CIXOUS, Hélène. *O riso de Medusa*. Trad. Natália Guerellus e Raísa França Bastos. Bazar do Tempo, Rio de Janeiro, 2022, 48.

de suas lutas a possibilidade de produção de outros modos de existência, de novas subjetividades femininas referenciadas por valores éticos, capazes de abertura para o outro, em contextos relacionais reinventados. Certamente não apenas o movimento feminista trouxe essas pautas, já que desde os anos 1970 explodiram os então chamados «novos movimentos sociais» – como os movimentos gay, negro, indígena, para não dizer o movimento operário e sindical, que levou à criação do Partido dos Trabalhadores, em 1980.

Se as mulheres haviam sido educadas para se calarem e se vigiarem ininterruptamente para combaterem a possível ameaça que atingiu Eva e levou à queda da humanidade, os feminismos propuseram o respeito e valorização do próprio eu, alertando para a necessidade de se equiparem para enfrentarem os desafios cotidianos de um mundo marcadamente misógeno e racista. Nessa direção, dentre os inúmeros projetos e cursos desenvolvidos por associações feministas, Ongs e outros grupos feministas, destaco o Programa PLPs, Promotoras Legais Populares, o Programa *Mulher, Viver sem Violência*, de 2013, e mais recentemente, a *Exposição Coletiva de Mulheres e Crianças* do MSTC, intitulada *Autoconstrução. O Comum de nós*, realizada na *Ocupação 9 de julho*, em São Paulo, em que se afirmam claramente as lutas pela constituição de subjetividades éticas. Segundo as organizadoras:

As oficinas – de desenho, argila, construção de texto, entre outras – buscaram criar um espaço físico, temporal e simbólico para que as crianças e mulheres pudessem olhar para si próprias como agentes de suas próprias vidas e de sua própria arte. Essa espécie de Autoconstrução, ponto de partida do projeto, é concebida como ato revolucionário capaz de redimensionar nosso lugar no mundo em direção a uma outra lógica social: mais humana, empática e sustentável.¹⁰

É possível dizer que se uma tradição tem sido profundamente criticada pelos feminismos, outros modos de pensar ganham destaque. Daí a importância de conhecermos os antigos, como aponta Foucault, evidenciando a perda de conexão com a tradição greco-romana, ou seja, com nossas próprias heranças. Nessa direção, destaco a aula de 10 de fevereiro de 1982, em *A hermenêutica do sujeito*, em que o filósofo afirma, remetendo aos cínicos e à questão da produção da subjetividade:

(...) parece-me que a cisão introduzida no campo do saber não é, repito, a que marcaria alguns conteúdos do conhecimento como inúteis e outros como úteis, é a que marca o caráter *etopoético* ou não do saber. Quando o saber, quando o conhecimento tem uma forma, quando funciona de tal maneira que é chamado a produzir o *étbos*, então ele é útil. (...) Portanto, neste plano, o conhecimento de si não está, absolutamente, a caminho de tornar-se uma decifração dos

10 Disponível em [<https://www.facebook.com/Oficina-de-Arte-MSTC-Ocupa%C3%A7%C3%A3o-9-de-Julho-650003435433799/>]

arcãos da consciência, aquela exegese de si que veremos desenvolver-se em seguida, no cristianismo. O conhecimento útil, o conhecimento em que a existência humana está em questão, é um modo de conhecimento relacional, a um tempo assertivo e prescritivo, e capaz de produzir uma mudança no modo de ser do sujeito¹¹.

Em relação aos feminismos, importa destacar, a meu ver, que as enormes conquistas, especialmente no que tange a um movimento de autonomização psíquica e emocional, para além de econômica, têm tido implicações profundas, exigindo um trabalho ativo de dessubjetivação, isto é, exigindo um trabalho para tornar-se outra do que se era ou ainda é. Portanto, tem sido fundamental o questionamento das interpretações sobre o corpo e a sexualidade das mulheres, abrindo espaço para o questionamento das práticas discursivas que instituíram a maternidade, o casamento e as relações afetivas e sexuais, que deliberam sobre a criminalização do aborto e legislam sobre todo o campo da moral sexual¹². Como afirma Luce Irigaray,

Além dos reencontros e reconciliações com a genealogia, as genealogias femininas – ainda longe de ser completadas –, seria preciso dotar a mulher, as mulheres, de uma linguagem, de imagens, de representações que lhes conviessem: em nível cultural, em nível até mesmo religioso, mantendo Deus como um grande parceiro do sujeito filosófico. Comecei a fazê-lo, no *Speculum* e *Ce sexe qui n'en est pas un*, e continuei, principalmente, em *Sexes et parentés*, *Les temps de la différence* e *Je, tu, nous*. Neles, trato das particularidades do mundo feminino, mundo diferente daquele do homem, em sua relação com a linguagem, o corpo (idade, saúde, beleza e claro, a maternidade), em sua relação com trabalho, a natureza e o mundo da cultura. Dois exemplos: tento mostrar que o desenrolar da vida é diferente para a mulher e para o homem, pois é constituída, para aquela, por etapas corporais, muito mais marcadas: puberdade, defloração, maternidade, menopausa e pedindo um futuro subjetivo mais complexo que o do homem. Quanto ao trabalho, mostrei que a justiça econômico-social não consiste somente na aplicação da regra: trabalho igual/salário igual, mas também no respeito e valorização da mulher na escolha de suas prioridades e das maneiras de produzir, das qualificações profissionais, das relações no lugar de trabalho, no reconhecimento do trabalho, etc.¹³

Hoje podemos constatar que os efeitos dos questionamentos e interpelações feministas foram e continuam sendo imensos, sobretudo ao desfazer as fronteiras entre público e privado e ao forçar a incorporação de temas considerados privados e íntimos no debate público. É assim que na política, ao criticarem os conceitos

11 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 290.

12 RAGO, Margareth. «Feminismos e resistências: viver diferentemente o presente». In BRAGA, Amanda; SÁ, Israel de (orgs.). *Microfísica da resistência: lutas antiautoritárias na contemporaneidade*. Pontes, Campinas, 2020.

13 IRIGARAY, Luce. «A questão do Outro». In *Revista digital internacional Labrys, estudos feministas*. n. 1-2, 2002.

básicos que sustentam os princípios liberais, os feminismos apontam para um novo conceito de cidadania, capaz de incorporar as demandas específicas das mulheres. Temas como aborto, assédio sexual ou violência doméstica, antes considerados de menor interesse e que não deveriam ser trazidos para o mundo público, até, pelo menos, meados dos anos de 1970, estão na ordem do dia. Às partilhas razão/emoção, cultura/natureza, público/privado correspondiam as separações entre masculino/feminino e hetero/ homossexualidade, como se explicitou, em seguida, com as pressões do movimento gay e simultaneamente quando Foucault introduziu a noção de «dispositivo da sexualidade», na *História da Sexualidade I, A vontade de saber*, publicado em 1976. Particularmente na produção do conhecimento científico, a história das mulheres, assim como a história do corpo e da sexualidade evidenciaram que interpretações consideradas objetivas e eternas eram datadas. Nem sempre as parceiras foram consideradas bruxas e ameaçadoras, nem sempre o modelo de masculinidade foi austero e proibitivo da expressão de emoções e do colorido, como desde o século XIX; do mesmo modo nem sempre o cuidado de si foi entendido como narcisismo, ou seja, como submissão aos padrões corporais cultuados pela sociedade do espetáculo.

3. O cuidado de si e a subjetividade ética

Em se tratando desse terceiro ponto, gostaria de retomar um trecho em que Foucault questiona a necessidade da hermenêutica de si como modo de subjetivação. Diz ele:

Mas é chegado o momento de nos perguntarmos se temos mesmo necessidade desta hermenêutica de si (...) Talvez nosso problema seja agora o de descobrir que o eu nada mais é do que o correlato histórico da tecnologia construída ao longo da nossa história. Talvez nosso problema seja o de mudar essas tecnologias. E, neste caso, um dos primeiros problemas políticos seria hoje, no sentido estrito do termo, a política de nós-mesmos.¹⁴

Está claro que a questão da ética, para Foucault, articula-se à dimensão política e torna-se fundamental para os feminismos, que também se colocam como um movimento ético-estético-político. Em sua leitura do mundo antigo, em especial dos estoicos e cínicos, o filósofo traz o tema da busca de outros modos de existência pautados pela ética, pela liberdade e pela amizade. Segundo ele, explicando o

¹⁴ FOUCAULT, Michel. *Origine de l'herméneutique de soi*. Vrin, Paris, 2013, 90-91. (Tradução da autora)

No original: «Mais le moment vient peut-être pour nous de nous demander si nous avons vraiment besoin de cette herméneutique de soi. [...] Peut-être notre problème est-il maintenant de découvrir que le soi n'est rien d'autre que le corrélatif historique de la technologie construite au cours de notre histoire. Peut-être le problème est-il de changer ces technologies. Et dans ce cas, un des principaux problèmes politiques serait aujourd'hui, au sens strict du terme, la politique de nous-mêmes.»

cuidado de si como prática espiritual: «Este longo trabalho de si sobre si (...) não tende a cindir o sujeito, mas a vinculá-lo a ele mesmo (...) em uma forma em que se asseguram a incondicionalidade e a autofinalidade na relação de si para consigo».¹⁵

No caso dos feminismos, ganham destaque os temas da amizade feminina, da solidariedade entre as mulheres, da invenção de outros modos de existência – de outras «políticas de nós mesmas» – referenciadas por valores éticos, nessa profunda crítica à sociedade patriarcal, misógina, sexista, racista e capitalista.

Certamente, a busca por outros modos de constituição de si implica a luta pela criação de outros padrões relacionais, de formas libertárias de relação social, sexual, afetiva e política com o outro. Não por acaso, naquele momento, também entravam em crise o casamento monogâmico indissolúvel, o modelo da família nuclear, o ideal de virgindade para as mulheres ou de extrema virilidade para os homens, como têm mostrado os estudos sobre masculinidades, assim como se explicitaram cada vez mais a crítica e historicização das noções de homo-heterossexualidade e de perversão sexual, elaboradas no século XIX. O passado foi revisitado e desde a década de 1980, a história das mulheres e de suas lutas constantes ganha espaço crescente, assim como ganham espaço, desde o século XIX, os críticos da moral burguesa, como os anarquistas, os marxistas e os socialistas, entre outros.

A crítica feminista do presente levou, portanto, à busca pelo passado das mulheres, desconhecido até a década de 1970, e o crescimento dessa área nas décadas seguintes não deixa dúvidas. A história das mulheres no Brasil e no mundo trouxe e continua trazendo experiências e vozes de figuras irreverentes e contestadoras, assim como de movimentos autogestionários e coletivistas. Mas não apenas nos movimentos políticos; na arte, na literatura, na composição da música popular e na produção do conhecimento científico cresceram os nomes das mulheres e a exibição de suas incríveis produções literárias, artísticas e científicas.

Gostaria de destacar que vários estudos têm mostrado como os feminismos defenderam a necessidade do «cuidado de si» para as mulheres – antes abnegadas, *selfless*, destinadas apenas ao cuidado do outro – e como essa profunda transformação social, cultural é também política, já que abriu outras frentes de atuação para as mulheres em todas as áreas em que entraram: nas ciências, na política, na vida social, na medicina, na arquitetura, no direito, transformando profundamente o imaginário social, em especial, em relação ao corpo e ao sexo. Hoje as mulheres se veem como dignas de sexo, a virgindade já não é uma exigência para o casamento e a «solteirona» é uma figura do passado, em que pesem as continuidades manifestas em discursos misóginos, profundamente retrógrados. Os jovens tendem, cada vez mais, a experimentar a relação a dois antes de decidirem-se pelo matrimônio e pela maternidade; e não são poucas as jovens que optam por não ter filhos.

Os feminismos entendem que a conquista da autonomia feminina exige transformações estruturais que vão além dos sistemas políticos e econômicos,

15 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 645-646.

atingindo as formas de pensar, de interpretar, de sentir e de subjetivar-se. Aprendemos a interpretar o mundo a partir de códigos de significação masculinos, racistas e misóginos, ditados pelas elites no poder, como mostrou a *filosofia da diferença*. Essas interpretações nocivas certamente precisam ser transformadas e, na verdade, têm sido questionadas intensamente na atualidade. Do mesmo modo, o enorme investimento teórico na descolonização do corpo e na *psique* femininos, na historicização dos discursos instituintes de realidades opressivas para as mulheres permitiu que elas criassem argumentos fortes em prol do controle da própria vida e do corpo, a exemplo das lutas pela descriminalização do aborto, pela punição do assédio sexual, do estupro, da violência doméstica e de outras formas de abuso.

4. Os desafios na atualidade

E, no entanto, apesar de inúmeras conquistas, os desafios a serem enfrentados são inúmeros, em especial, no que se refere às capturas da racionalidade neoliberal que se expande para todo o social, como analisa Foucault, em *Nascimento da biopolítica*. Segundo ele, o neoliberalismo pode ser lido como uma racionalidade econômica baseada na lógica custo-benefício, que se generaliza para todas as atividades sociais, induzindo à concorrência entre os indivíduos em todas as dimensões da vida. Assim, a generalização da forma «empresa» no interior do social é, diz ele, o objetivo da política neoliberal. «Trata-se de fazer do mercado, da concorrência e, por conseguinte, da empresa o que poderíamos chamar de poder enformador da sociedade».¹⁶

Ora, a governamentalidade neoliberal, essa arte neoliberal de governo ameaça capturar também as subjetividades femininas, transformando-as em fonte de capitalização de si, segundo o modelo do capital humano. Portanto, ao lado das teóricas feministas envolvidas nessa discussão, é de se perguntar se os feminismos conseguirão escapar às ameaças do neoliberalismo – sobretudo na ampla difusão da figura da «empresária de si mesma», como destaca Johanna Oksala, ao pensar o sujeito do feminismo.¹⁷

Ao mesmo tempo, é de se considerar se a crítica das técnicas de si cristãs que fundam o poder pastoral e justificam a necessidade do Estado pode levar à crítica do «sujeito de direito» nos feminismos. Ou, ao contrário, implicará a luta para ocupar os espaços do poder e reproduzir modos de atuação já bastante criticados?

Finalmente, os feminismos conseguirão escapar às formas de conversão revolucionária difundidas pelos partidos de esquerda, herdeiros da tradição cristã? Em que pesem as profundas transformações que se observam em grupos de esquerda, nas últimas décadas, sobretudo no que tange à definição do que é ser

16 FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979) Trad. de Eduardo Brandão. Martins Fontes, São Paulo, 2008, 203.

17 OKSALA, Johanna. *Foucault on freedom*. Cambridge University Press, Cambridge/New York, 2005.

militante, vale lembrar o antigo alerta de Foucault para a necessidade de se fazer uma história da «subjetividade revolucionária»:

O problema, então, estaria em examinar de que modo se introduziu este elemento que procedia da mais tradicional – (...) pois que remonta à Antiguidade – tecnologia de si que é a conversão, de que modo atrelou-se ele a este domínio novo e a este campo de atividade nova que era a política, de que modo este elemento da conversão se ligou necessariamente, senão exclusivamente, à escolha revolucionária, à prática revolucionária. Seria preciso examinar também de que modo esta noção de conversão foi pouco a pouco sendo validada – depois absorvida, depois enxugada e enfim anulada – pela própria existência de um partido revolucionário. E de que modo passamos do pertencimento à revolução pelo esquema de conversão ao pertencimento à revolução pela adesão a um partido.¹⁸

18 FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 256-257.

Bibliografia

- ALLEN, Amy. «The Politics of Our Selves: power, autonomy and gender». In *Contemporary Critical Theory*. Columbia University Press, New York, 2008.
- BADINTER, Elizabeth. *Um amor conquistado. O mito do amor materno*. Tradução de Waltensir Dutra. 5ª ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 1985.
- CIXOUS, Hélène. *O riso de Medusa*. Trad. Natália Guerellus e Raísa França Bastos. Bazar do Tempo, Rio de Janeiro, 2022.
- CSEKE, Akos. «Foucault lecteur de saint Augustin», *Materiali Foucaultiani*, vol. VII, n. 13-14 (2018), p. 253-272. Disponível em <http://www.materialifoucaultiani.org/images/12cseke.pdf>
- ELIAS, Norbert. *A Sociedade de Corte*. Trad. de Ana Maria Alves. Editorial Estampa, Lisboa, 1987.
- FOUCAULT, Michel. «Foucault étudie la raison d'Etat» (1980). In *Dits et Ecrits II*, 1976-1988. Gallimard, Paris, 2001, 856-860.
- FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito. Trad. de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. Martins Fontes, São Paulo, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica. Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Trad. de Eduardo Brandão. Martins Fontes, São Paulo, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *Origine de l'herméneutique de soi*. Vrin, Paris, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade IV; As confissões da carne*. Tradução de Heliana de B. Conde Rodrigues e Vera Portocarrero. Paz e Terra, Rio de Janeiro/São Paulo, 2020,
- FOUCAULT, Michel *A coragem da verdade*. Trad. de Eduardo Brandão. Martins Fontes, São Paulo, 2011
- IRIGARAY, Luce. «A questão do Outro», Revista digital internacional *Labrys, estudos feministas*, n.1-2. Dez. 2002. Disponível em https://www.labrys.net.br/labrys1_2/irigaray1.html
- KNIBIEHLER, Yvonne; FOUQUET, Catherine. *La femme et les médecins*. Hachette, Paris, 1983.
- McLAREN, Margaret A. *Foucault, Feminismo e Subjetividade*. Intermeios, São Paulo, Coleção Entregêneros, 2016.

- MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado*. Edições Loyola, São Paulo, 2011.
- OKSALA, Johanna. *Foucault on freedom*. Cambridge University, Cambridge, New York, Press, 2005.
- OKSALA, Johanna. «Feminism and Neoliberal Governmentality». In *Foucault Studies*, n. 16, 32-53, September 2013.
- OKSALA, Johanna. «O sujeito neoliberal do feminismo». In RAGO, Margareth.; PELEGRINI, Maurício (orgs.). *Neoliberalismo, feminismos e contracondutas: perspectivas foucaultianas*. Tradução de Maurício Pelegrini. São Paulo: Intermeios, Coleção Entregêneros, 2019, 115-138.
- RAGO, Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1985.
- RAGO, Margareth. «Feminismos e Resistências: viver diferentemente o presente». In BRAGA, Amanda; SÁ, Israel de (orgs.) *Microfísica da resistência: lutas antiautoritárias na contemporaneidade*. Pontes, Campinas, 2020, 207-228.
- RAGO, Margareth; VIEIRA, Priscila Piazzentini. «Foucault, criações libertárias e práticas parresíastas», *Revista Caminhos da História*, v.14, n2, jul./jan. 2009, 43-58. [<http://sites.google.com/site/revistacaminhosdahistoria/numeros-antiores-nova>]

Dorsal. Revista de Estudos Foucaultianos

Número 19, diciembre 2025, 301-314

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.18083880

[<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal>]

Ascese e práticas da liberdade

Ascesis and practices of freedom

Oswaldo Giacoia Junior

U. E. de Campinas (UNICAMP) – P. U. C. do Paraná (PUC-PR), Brasil
ogiacoaia@hotmail.com

Resumo: Partindo das relações entre história e genealogia, o presente artigo dedica-se a uma reflexão sobre a persistência e as transformações do tema da subjetividade na obra de Michel Foucault, em particular sob a perspectiva das relações entre o sujeito, os jogos de verdade e as tecnologias de poder, levando em consideração a importância da crítica de Friedrich Nietzsche para a arqueogenealogia de Michel Foucault.

Palavras-chave: história; genealogia; sujeito; verdade; liberdade.

Abstract: Starting from the relationship between history and genealogy, this article is dedicated to a reflection on the persistence and transformations of the theme of subjectivity in the work of Michel Foucault, in particular from the perspective of the relationship between the subject, the games of truth and the technologies of power, taking into account the importance of Friedrich Nietzsche's critique for Michel Foucault's archeogenealogy.

Keywords: history; genealogy; subject; truth; freedom.

Fecha de recepción: 31/07/2025. Fecha de aceptación: 07/12/2025.

Apresentado no Simpósio Nacional 40 anos de A hermenêutica do sujeito, de Michel Foucault, de 20 a 24 de Junho de 2022. O Simpósio foi organizado por Tereza C Calomeni, professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Oswaldo Giacoia Junior (brasileiro) é Professor Titular (aposentado) do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). É doutor em Filosofia pela Freie Universität Berlin. Realizou três estágios pós-doutorais em Filosofia em Berlim (Freie Universität), em Viena (Universität Wien) e em Lecce (Università del Salento). É pesquisador 1B do CNPq. Autor, entre outros, dos livros: *Perspectivismo e Interculturalidade* (N-1, 2025); *Ressentimento e Vontade* (Via Verita, 2021); *Agamben; por uma Ética da Vergonha e do Resto* (N-1, 2018); *Nietzsche; o humano entre a memória e a promessa* (Vozes, 2013); *Heidegger Urgente; introdução a um Novo Pensar* (Três Estrelas, 2014).

Em *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, publicado em 1971, e incluído estrategicamente na coletânea de textos intitulada *Microfísica do poder*, Foucault procura reconstituir, na filosofia de Nietzsche, a rede de relações conceituais e operações metodológicas que distinguia uma da outra, fazendo-as, no entanto, comunicar a segunda de suas considerações extemporâneas (*Vantagem e desvantagem da história para a vida*) e o empreendimento histórico-filosófico da genealogia da moral. Interessava então fundamentalmente a Foucault indicar as principais transformações que marcam a transição da crítica ao historicismo e positivismo da segunda extemporânea para a «*wirkliche Historie*» que, para Foucault, seria propriamente a genealogia. Trata-se, a saber, da correspondência, termo a termo, entre: as modalidades de história monumental, substituída pelo uso parodístico da história, destruidor da realidade e oposto à história-reminição; o uso dissociativo e destruidor da identidade, oposto à história antiquária, ou seja, história-continuidade ou tradição; e o uso sacrificial e destruidor da verdade e do sujeito, contraposta à história-conhecimento ou crítica, numa distinção correspondente às modalidades de historiografia especificadas pelo jovem Nietzsche em sua extemporânea sobre a história.

No curso e como resultado de tais operações,

Em certo sentido a genealogia retorna às três modalidades que Nietzsche reconhecia em 1874. Retorna a elas, superando objeções que ele lhes fazia então em nome da vida, de seu poder de afirmar e criar. Mas retorna a elas metamorfoseando-as: a veneração dos monumentos torna-se paródia; o respeito às antigas continuidades torna-se dissociação sistemática; a crítica das injustiças do passado pela verdade que o homem detém hoje torna-se destruição do sujeito do conhecimento pela injustiça própria da vontade de saber.¹

Este uso da história mencionado por último é de importância capital: a destruição por Nietzsche do sujeito do conhecimento. Trata-se da injustiça que, para Nietzsche, é ínsita à vontade de saber e remete à análise histórica desta mesma vontade, do querer-saber que atravessa a história da humanidade e que traz à luz a injustiça perspectiva inerente a todo conhecimento, ou seja, a tomada de consciência de que o conhecimento e o sujeito do conhecimento não têm um direito a uma verdade metafísica ou supra-histórica, como fundamento último de todo saber.

À vista desses usos da história, mencionados por Foucault como operações parodísticas, dissociativas e sacrificiais, necessárias à constituição do projeto genealógico de Nietzsche, compreendemos não apenas por que a genealogia se torna história efetiva, mas também algo ainda mais curioso. O que se pode entrever, com auxílio desta análise, é nada menos que uma reflexão que pode ser aplicada ao trabalho arqueogenealógico do próprio Foucault. Tome-se, para tanto,

¹ FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire». In BACHELARD, Suzanne. *Hommage a Jean Hyppolite*. PUF, Paris, 1971, 172.

como exemplo, o caráter acontecimental dos enunciados, que corresponde ao uso dissociativo e destruidor das identidades, assim como ao uso sacrificial da história, que corresponde ao desaparecimento do sujeito e à destruição «da» verdade – consequências que repercutem diretamente sobre os próprios projetos filosóficos de Foucault.

O que se considera e problematiza aqui é, sem dúvida, o próprio conceito de experiência, e de sujeito, considerado como condição de possibilidade da experiência, seja em chave existencialista ou fenomenológica, como base e ponto de partida para uma teoria das formas de conhecimento, seja também no sentido do sujeito-substância, do sujeito jurídico e categorial, entendido como suporte ou substrato de direitos e obrigações. Referindo-se a Nietzsche, Foucault aponta para uma operação de problematização da experiência, que passa a ser analisada como racionalização de processos históricos, dos quais resulta a formação de sujeitos ou de subjetividades – ou diferentes «possibilidades de organização de uma consciência de si», na ausência de qualquer teoria *a priori* do sujeito.

Encontramos esses traços presentes já na arqueologia de Foucault. Assim é que *A arqueologia do saber* tematiza justamente este aspecto dissociativo: a relação entre o tempo e o acontecimento no horizonte descerrado entre «a língua, que define o sistema de construção das frases possíveis, e o *corpus* que recolhe passivamente as palavras pronunciadas», problematizando a singularidade dos acontecimentos por meio do conceito de *arquivo*. Neste sentido, o arquivo deve ser situado no registro de uma prática discursiva, aquele de

uma prática que faz surgir uma multiplicidade de enunciados como tantos acontecimentos regulares, como tantas coisas oferecidas ao tratamento e à manipulação. O arquivo não tem o peso da tradição; não constitui a biblioteca sem tempo nem lugar de todas as bibliotecas, mas não é, tampouco, o esquecimento acolhedor que abre a qualquer palavra nova o campo de exercício de sua liberdade; entre a tradição e o esquecimento, ela faz aparecerem as regras de uma prática que permite aos enunciados subsistirem e ao mesmo tempo se modificarem regularmente. É o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados.²

Nessa acepção, o arquivo é a lei do que pode ser dito numa determinada sociedade, numa certa época de sua história, é o sistema que rege o surgimento dos enunciados possíveis, que se efetuam como o que Foucault denomina de acontecimentos singulares:

É evidente que não se pode descrever exaustivamente o arquivo de uma sociedade, de uma cultura ou de uma civilização; nem mesmo, sem dúvida, o arquivo de uma época. Por outro lado, não nos é possível descrever nosso próprio arquivo, já que é no interior de suas

2 FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luis Felipe Baeta Neves. Vozes, Petrópolis, 1972, 162.

regras que falamos, já que é ele que dá ao que podemos dizer – e a ele próprio, objeto de nosso discurso – seus modos de aparecimento, suas formas de existência e de coexistência, seu sistema de acúmulo, de historicidade e desaparecimento. O arquivo não é descritível em sua totalidade e é incontornável em sua atualidade.³

A arqueologia, assim praticada por Foucault, pode ser caracterizada como a descrição dos discursos em sua positividade de práticas especificadas pela lei do arquivo, considerado como o sistema geral de relações entre o dito e o não dito. Considerado em seu estatuto e função, o arquivo é o elemento em cujo âmbito são pronunciados, fixados, transformados, acumulados e conservados os enunciados que determinam o conjunto do saber de uma sociedade, numa certa época, que determinam, portanto, tanto os objetos e conceitos, quanto os métodos, regras e procedimentos para sua apreensão, bem como o sujeito desses saberes, do ponto de vista da função que o mesmo desempenha na produção de enunciados, ou seja, a função enunciativa do sujeito na linguagem.

É o que Foucault denominará mais tarde de problematização do sujeito no modelo dos discursos científicos, do homem como indivíduo falante, ser vivo e trabalhador, no quadro das empiricidades surgidas na transição das formações discursivas constituídas pela história natural, análise das riquezas e gramática geral para a biologia, economia política e filologia. Neste sentido, os enunciados, tomados como acontecimentos situados em coordenadas espaciais e temporais, são produzidos e reproduzidos, transmitidos, modificados e conservados no elemento do arquivo, que é o campo próprio da atualidade do que se pode saber e dizer num determinado momento histórico. Trata-se, portanto, de um conjunto de regras para a produção da verdade na circunscrição de diferentes campos de saber, uma gama de procedimentos e práticas discursivas e extradiscursivas para a elaboração de teorias e domínios experimentais, no interior dos quais são definidos objetos, conceitos, princípios e métodos, que qualificam seus respectivos sujeitos e conduzem a resultados que, de conformidade com as normativas procedimentais, podem ser considerados verdadeiros ou falsos, válidos ou inválidos. Decorre daí que não podemos descrever *o nosso próprio arquivo*, já que é nele somente que podemos pensar e dizer o que conhecemos e falamos.

Por causa disso, quando nos perguntamos por nós mesmos e por nossa própria atualidade, isso ocorre porque já principiamos a deixar de ser quem somos, porque, de certo modo, transpomos o limiar sacrificial que liquida a identidade do próprio sujeito do conhecimento. É em virtude disso que Foucault encerra a introdução à sua *Arqueologia do saber* com um fulminante exercício de ironia filosófica, colocando em questão o acontecimento de sua própria obra:

Acredita que eu me teria obstinado, cabeça baixa, se eu não preparasse
– com as mãos um pouco febris – o labirinto onde me aventurar,

3 FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, 162.

deslocar meu propósito, abrir-lhe subterrâneos, enterrá-lo longe dele mesmo, encontrar-lhe desvios que resumem e deformam seu percurso, onde me perder, e aparecer finalmente diante de olhos que eu não teria mais que encontrar. Mais de um, como eu sem dúvida, escreveu para não ter mais fisionomia. Não me pergunte quem sou eu e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quanto se trata de escrever.⁴

Esta conclusão de *A arqueologia do saber* pode ser considerada uma antevisão da nova problematização do sujeito que estava em gestação, e que seria feita no marco teórico e genealógico das instituições e práticas coercitivas. Com efeito, como reconheceu Roberto Machado,

o propósito da análise arqueológica consistia em descrever a constituição das ciências humanas a partir de uma interrelação de saberes, do estabelecimento de uma rede conceitual que lhes criam o espaço de existência, deixando propriamente de lado as relações entre os saberes e as estruturas econômicas e políticas⁵.

Daí em diante, o trabalho prioriza o modelo das instituições de sequestro, sobretudo aquelas da disciplina, adestramento, vigilância e exame, os dispositivos de controle, acentuando o papel das tecnologias políticas para exercício do poder, seus efeitos no contexto de relações de força.

Respeitando as diferenças entre o registro positivo destas descrições e análises, os distintos modos de funcionamento de práticas discursivas e extradiscursivas historicamente datadas – que são também dispositivos de poder exercendo-se em estratos diferentes da sociedade, em domínios variados –, as pesquisas de Foucault se opõem tanto a uma concepção jurídico-liberal de poder político (designada por vezes como axiomática jurídica) quanto a «uma certa concepção marxista» do mesmo, mais precisamente o economicismo fundado no modelo da base e superestrutura. Neste último caso, o poder teria como função essencial instituir, manter e reproduzir uma dominação de classe, ou seja, estabilizar relações sociais de produção econômica fundadas na apropriação das forças produtivas e na propriedade privada dos meios de produção. Os paradigmas para a compreensão da soberania seriam, desta feita e mais uma vez, a troca de bens e propriedade, a forma jurídica do contrato, a economia da produção e circulação do valor.

Suas análises não se orientam pela clássica questão ontológica, que se pergunta pelo que seja essencialmente o poder, mas por uma descrição de seus modos diversos de funcionamento e campos de aplicação, dos múltiplos efeitos de poder aplicado aos corpos. A pergunta *O que é isto, O Poder?* pressupõe uma concepção jurídico-substancialista que apreende o poder como uma coisa de que se tem a propriedade, uma entidade passível de aquisição, conservação, transmissão hereditária, transferência, total ou parcial, por meio de um dispositivo cuja forma

4 FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*, 26 e seguintes.

5 MACHADO, Roberto. «Por uma genealogia do poder». In FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Graal, Rio de Janeiro, 1979, XI.

jurídica geral é o contrato – sendo a própria fundação da soberania política plasmada sobre o modelo contratual da troca. A resposta a este tipo de pergunta metafísica seria a reificação ou a necessária representação de uma hipóstase do poder, que Foucault recusa, tanto quanto afasta a premissa do economicismo marxista, lastreada na «funcionalidade econômica».

Para Foucault, o poder não é, mas atua, circula, se exerce e produz efeitos. Foucault suspeita de que talvez não seja mesmo possível enunciar qualquer definição essencial do poder, dada sua incontornável autorreferencialidade: pois fixar determinações de essência já constitui um ato, exercício e efeito de poder. Recusa, portanto, de esquemas prontos, baseados em estrutura política, de classe social ou econômica, como senhor e escravo. A genealogia foucaultiana dedica-se, então, em perspectiva histórico-filosófica, à investigação das relações entre a formação dos saberes e os mecanismos de poder, entre os regimes de verdade e as tecnologias para o exercício de poder; seu campo principal de incidência são, então, instituições como a psiquiatria, o sistema penal, as práticas de encarceramento, as escolas, fábricas, usinas, hospitais, arranjos arquitetônicos, prisões.

Por sua vez, nas obras produzidas no final de sua vida, Foucault terá como instrumental analítico os conceitos de biopolítica, biopoder e governamentalidade. E também a esse respeito, as genealogias de Michel Foucault articulam as lutas políticas com a memória social, descrevendo as forças históricas em seu enfrentamento concreto, nos embates efetivos que tornaram possíveis diferentes configurações culturais, com suas respectivas formas de vida. Especialmente em *A hermêutica do sujeito*, o pensamento se reorganiza, o problema se reatualiza, mas conserva suas colunas de sustentação. É neste horizonte que adquire contornos pronunciados a temática da espiritualidade como ascese, das práticas de ascetismo como relação de si consigo mesmo, nos termos do binômio conhecimento de si e cuidado de si, com suas regras e técnicas para estilização de um *éthos* a ser entendido como forma concreta de vida.

Com o cuidado de si e a estética da existência, Foucault procurou seguir o fio condutor da práxis como autoformação ascética do sujeito, tomando para tanto a liberdade como condição ontológica da ética e a ética como forma refletida da liberdade. Este modo de correlacionar ética e liberdade abre o horizonte para uma modalidade ampliada de compreensão do poder e de relações de poder que implica uma outra configuração da obra de Foucault – mesmo que nucleada nos polos da verdade e do sujeito.

Transformação à primeira vista desconcertante, que coloca os exercícios espirituais e a ascese em direta conexão com as tecnologias de poder; mas um poder que adquire nova figura: aquela de relações de poder analisadas como jogos estratégicos, livres e reversíveis, entre liberdades para tentar determinar comportamentos. Transformação, certamente, mas não de todo insólita, se

considerarmos algum precedente, e sobretudo, uma vez mais, aquele de Nietzsche, para quem a filosofia é «a mais espiritual vontade de poder»⁶.

Por isto, Foucault se considera autorizado a afirmar com segurança:

O problema das relações entre o sujeito e os jogos de verdade, eu o tinha enfocado até aí a partir seja de práticas coercitivas – como no caso da psiquiatria e do sistema penitenciário –, seja nas formas dos jogos teóricos ou científicos – como a análise das riquezas, da linguagem e do ser vivo. Agora, nos meus cursos no *Collège de France*, eu tentei apanhá-lo por meio do que poderíamos chamar uma prática de si, que é, creio eu, um fenômeno muito importante em nossas sociedades desde a época greco-romana – mesmo se ele não foi muito estudado. Essas práticas de si tiveram nas civilizações grega e romana uma importância e sobretudo uma autonomia muito maior do que na sequência, quando elas foram investidas, até um certo ponto, por instituições religiosas, pedagógicas ou de tipo médico e psiquiátrico⁷.

Neste contexto, a ascese é compreendida em sentido amplo: não como uma moral da renúncia, expressa nos ideais monásticos de pobreza e castidade voluntárias, de estrita obediência a um código de regras religioso-morais, mas como autoelaboração do sujeito, estilização do modo de vida que toma a si mesma como matéria a ser configurada; como um processo por meio do qual o sujeito é transformado, profundamente afetado por sua própria prática, alcançando assim, por meio de exercícios físicos e espirituais, a configuração de uma determinada figura individual e pública – por conseguinte, uma estética da existência, no sentido lato de dar forma e de ser afetado por.

Diretamente confrontado com a concentração de seus interesses de pesquisa em torno da espiritualidade e das práticas ascéticas, em resposta a uma pergunta sobre se, no fundo, não estaríamos em face de uma nova *Genealogia da moral*, nos termos do empreendimento de Nietzsche, Foucault respondeu: «Se não estivesse aí o pesado título e a grandiosa pregnância, que Nietzsche deu a ele, então eu diria que sim.»⁸

É o que fica claro, por exemplo, na seguinte passagem:

Com o Cristianismo, vimos instaurar-se lentamente, progressivamente, uma mudança em relação às morais antigas, que eram essencialmente uma prática, um estilo de liberdade. Naturalmente, havia também certas normas de comportamento que regulavam a conduta de cada um. Mas a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência eram, principalmente na Antiguidade, um esforço para afirmar sua própria liberdade e para dar à sua própria vida uma

6 Cf. Aforismo 9, de *Além de bem e mal*, de Nietzsche.

7 Foucault, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» (entretien avec H. Becker, R. Forner-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), *Concordia. Revista internacional de filosofia*, nº 6, juillet-décembre 1984, 99-116. In *Dits et Écrits IV. 1980-1988*. Gallimard, Paris, 1994, 709.

8 FOUCAULT, Michel. «Une esthétique de l'existence» (entretien avec A. Fontana), *Le Monde*, 15-16 juillet 1984, XI. In *Dits et Écrits IV. 1980-1988*. Gallimard, Paris, 1994, 731 e seguintes.

certa forma na qual se podia reconhecer-se, ser reconhecido pelos outros, e a posteridade mesma podia encontrar um exemplo. Esta elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal, mesmo se ela obedecia a cânones coletivos, estava no centro, parece-me, da experiência moral, da vontade de moral na Antiguidade, enquanto que, no Cristianismo, com a religião do texto, a ideia de uma vontade de Deus, o princípio de uma obediência à moral, tomava muito mais a forma de um código de regras (apenas certas práticas ascéticas eram mais ligadas ao exercício de uma liberdade pessoal). Da Antiguidade ao Cristianismo passa-se de uma moral que era essencialmente busca de uma ética pessoal a uma moral como obediência a um sistema de regras. E se eu estou interessado pela Antiguidade, é que, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está a ponto, agora, de desaparecer, já desapareceu. E a esta ausência de moral responde, deve responder, uma busca que é aquela de uma estética da existência⁹.

Trata-se de responder pelo pensamento a este desaparecimento, a esta ausência da moral, considerando a possibilidade de pensar uma modalidade de relações de poder que não se confunde nem com o poder pensado tradicionalmente em termos de soberania – o poder de fazer morrer e deixar viver, tal como enunciado na fórmula do moderno direito natural, como princípio fundacional da modernidade política –, nem com a biopolítica, com as tecnologias de poder disciplinar e regulamentar-previdenciário. No capítulo em que Foucault trata pela primeira vez da biopolítica, no primeiro volume da *História da sexualidade; a vontade de saber*, ele descreve essas duas modalidades fundamentais de poder no mundo moderno, a soberania e a biopolítica, e delinea o traçado geral do campo de suas futuras investigações:

E contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem tomaram apoio sobre aquilo mesmo que ele investe – quer dizer, sobre a vida e o homem enquanto ele é um ser vivente. Desde o século passado, as grandes lutas que colocam em questão o sistema geral de poder não se fazem mais em nome de um retorno aos antigos direitos, ou em função do sonho milenar de um ciclo dos tempos e de uma idade de ouro. [...] É a vida, muito mais que o direito, que se tornou, então, o que está em jogo nas lutas políticas, mesmo se estas se formularem por meio de afirmações de direito. O «direito» à vida, ao corpo, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, o «direito», para além de todas as opressões ou «alienações», de reencontrar isso que somos e tudo aquilo que podemos ser, esse «direito» tão incompreensível para o sistema jurídico clássico, foi a réplica política a todos os procedimentos novos de poder que, também eles, não fazem parte do direito tradicional de soberania¹⁰.

9 FOUCAULT, Michel. «Une esthétique de l'existence» (entretien avec A. Fontana), *Le Monde*, 15-16 juillet 1984, XI, 731 e seguintes.

10 FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*, vol. I, *La volonté de savoir*. Gallimard, Paris, 1976, 81-91.

No espaço aberto por este horizonte, ressurgem então, ao longo dos cursos ministrados por Foucault no *Collège de France* durante os anos 1980, questões que são repostas com as devidas transformações, mas com ênfase redobrada; em particular, a rejeição – que reverbera as posições de Nietzsche – de toda teoria *a priori* do sujeito, recusa do sujeito como substância, a concepção do sujeito como forma – a forma-sujeito, que não é sempre permanentemente idêntica a si mesma, mas configura-se diversamente em diferentes instâncias e modalidades de efetivação, em distintos planos de relacionamento social. Há, decerto, relações e interferências entre as diferentes formas de sujeito (como eleitor, cidadão, trabalhador, estudante, parceiro sexual, doente, delinquente, louco, etc.), mas elas não são redutíveis a um tipo homogêneo, unitário e estável de subjetividade. A ideia-força que anima a genealogia dos modos e figuras de subjetividade praticada por Michel Foucault é aquela segundo a qual a constituição histórica dessas diferentes formas de sujeito pode e deve ser analisada com base em sua inserção em regimes de verdade, a partir de tecnologias de poder político, nos marcos de uma analítica das práticas sócio-políticas coercitivas e dos *games* ou jogos de linguagem historicamente determinados. *A hermenêutica do sujeito* é um fruto tardio desta investigação. Referindo-se à diferença entre os livros publicados antes de *A hermenêutica do sujeito*, especialmente à *História da loucura, Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, Foucault afirma:

Não creio que haja uma grande diferença entre estes livros e os anteriores. Quando se escrevem livros como esses, a gente bem que poderia, de muito bom grado, modificar fundamentalmente o que pensa, e colocar-se no fim como totalmente outro em relação ao que se era no início. No entanto, a gente constata, então, que no fundo relativamente pouco se alterou. Talvez se tenha mudado a maneira de ver, tenha se arredondado o problema, que é sempre o mesmo, a saber, as relações entre o sujeito, a verdade e a constituição da experiência. Eu tentei analisar como certos domínios, como aqueles da loucura, da sexualidade, da delinquência, podem entrar de novo num determinado jogo de verdade, e como, por outro lado, por meio desta introdução da práxis humana e do comportamento no jogo da verdade o próprio sujeito se experimenta como afetado por isso. Este era o problema da história da loucura, da sexualidade¹¹.

As análises do poder são feitas, desde então, a partir da liberdade ou de estratégias de governamentalidade – e não a partir das teorias do Estado e das instituições políticas. Tais liberdades não são tratadas como prerrogativas jurídicas ou direitos conferidos pela instituição da sociedade política, ou por ela subtraídos de seus titulares, mas o que importa é fazer valer a liberdade do sujeito em sua relação consigo e com os outros, constituindo o que Foucault denomina como «a própria matéria da ética», ou o *éthos* como forma concreta da liberdade.

11 FOUCAULT, Michel, M. «Une esthétique de l'existence.» (entretien avec A. Fontana), *Le Monde*, 15-16 juillet 1984, XI, 731s.

Desse modo, embora esta relação a si não seja excludente de outras modalidades de resistência possível ao poder, Foucault considera que em seu conceito de governamentalidade está implicada também uma relação de si a si, que integra o

conjunto das práticas pelas quais podemos constituir, definir, organizar, instrumentalizar estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em face dos outros. São indivíduos livres que tentam controlar e determinar, delimitar a liberdade dos outros, e, para fazê-lo, dispõem de certos instrumentos para governar os outros. Isso certamente repousa, então, sobre a liberdade, sobre a relação de si a si e a relação ao outro¹².

Percebe-se, portanto, a ubiquidade do problema ao qual, quer me parecer, Michel Foucault dedicou grande parte de sua vida e toda sua obra: a trama das relações entre os jogos de verdade e as tecnologias de poder, e isto inclui necessariamente um vínculo originário entre filosofia e política, uma compreensão original tanto de filosofia como de política. Com o cuidado de si e a estética da existência, este componente domina o prosaísmo, pois Foucault tratou de pensar a verdade e a subjetividade na transição entre ética e ontologia, isto é, a ética como concreção da liberdade, o que permite ampliar o campo de compreensão do poder e as relações de poder. Este é, então, o contexto adequado para o esclarecimento do que se deve entender por poder ou relações de poder, pelo vínculo entre política e filosofia no pensamento de Foucault, na medida em que, na transição para a ética do cuidado de si, Foucault reconhece ter depurado suas categorias analíticas do poder, um conceito que, segundo ele, foi mal definido pela filosofia política.

Eu mesmo não estou seguro, quando eu comecei a me interessar por esse problema do poder, de ter falado disso muito claramente, nem de ter empregado as palavras que teriam sido necessárias. Agora eu tenho uma visão mais clara de tudo isso; parece-me que é preciso distinguir as relações de poder como jogos estratégicos entre as liberdades – jogos estratégicos que fazem com que uns tentem determinar as condutas dos outros, ao que os outros respondem tentando não deixar que suas condutas sejam determinadas, ou, em troca, tentando determinar a conduta dos outros – e os estados de dominação, que são aquilo que de ordinário chamamos o poder. Entre os dois, entre os jogos de poder e os estados de dominação, vocês têm as tecnologias de governamentalidade, dando a esse termo um sentido muito amplo – é tanto a maneira como se governa sua mulher, seus filhos, quanto como se governa uma instituição. A análise dessas técnicas é necessária, porque é muito frequentemente por meio desse gênero de técnicas que se estabelecem e se mantêm estados de dominação. Em minha análise do poder, há estes três níveis: as relações estratégicas, as técnicas de governo e os estados de dominação¹³.

12 FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». (entretien avec H. Becker, R. Forner-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), Concordia. Revista internacional de filosofia, n° 6, juillet-décembre 1984, 99-116. In *Dis et Écrits IV*, n° 356, 708 e seguintes.

13 FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». (entretien avec H. Becker, R.

A partir de então, não se tratava mais, para Foucault, nem da soberania, nem do par biopolítico disciplina/regulação previdenciária, mas de relações de poder pensadas num outro registro, aquele dos jogos estratégicos entre liberdades. Relações de poder pressupõem sujeitos livres – e não objetos disponíveis; tais relações se caracterizam por sua labilidade, mutabilidade, mobilidade, instabilidade, reversibilidade, tanto no plano das relações amorosas como no das relações econômicas e institucionais. Aqui Foucault pensa em formas de subjetivação, de relação para consigo mesmo e com os outros, que são relações políticas de poder, mas que nada têm a ver com dominação.

«Isso nos leva ao problema do que eu entendo por poder», escreve Michel Foucault:

Eu quase não emprego a palavra poder, e se às vezes o faço, é sempre para ser breve em relação à expressão que eu utilizo sempre: as relações de poder. Mas existem esquemas totalmente prontos: quando falamos de poder, as pessoas pensam imediatamente numa estrutura política, um governo, uma classe social dominante, o mestre em face do escravo, etc. Não é, em absoluto, nisso que eu penso quando falo de relações de poder. Eu quero dizer que, nas relações humanas, quaisquer que elas sejam – quer se trate de se comunicar verbalmente, como nós o fazemos agora, ou se trate de relações amorosas, institucionais ou econômicas –, o poder está sempre presente: quero dizer a relação na qual um quer tentar dirigir a conduta do outro. São, portanto, relações que se pode encontrar em diferentes níveis, sob diferentes formas: essas relações de poder são relações móveis, quer dizer, que elas podem se modificar, que elas não são dadas de uma vez por todas. É preciso notar também que não pode haver relações de poder senão na medida em que os sujeitos são livres. Se um dos dois estivesse completamente à disposição do outro, e se tornasse sua coisa, um objeto sobre o qual ele pudesse exercer uma violência infinita e ilimitada, não haveria relações de poder. É preciso, portanto, para que se exerça uma relação de poder, que haja sempre dos dois lados pelo menos uma certa forma de liberdade¹⁴.

Mesmo em face de um desequilíbrio extremo entre as forças em jogo numa relação de poder, só existe efetivamente poder na ausência da onipotência. No limite derradeiro, um poder só pode exercer-se como tal quando resta ainda ao outro a possibilidade de resistir a ele, com violência se necessário ou possível, mas também por astúcia ou subtração como estratégias de inversão da relação. É o que Nietzsche tinha formulado também em seus próprios termos:

Quando alguém se sujeita sob condições a um outro mais poderoso, o caso de uma cidade sitiada, por exemplo, a condição que opõe a

Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), Concordia. Revista internacional de filosofia, nº 6, juillet-décembre 1984, 99-116, 708 e seguintes.

14 FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» (entretien avec H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), Concordia. Revista internacional de filosofia, nº 6, juillet-décembre 1984, 99-116, 719-721.

isso é poder destruir-se a si mesmo, incendiar a cidade, causando assim ao poderoso uma grande perda. Por isso ocorre uma espécie de *paridade*, com base na qual se podem estabelecer direitos. O inimigo enxerga vantagem na conservação. – Nesse sentido há também direitos entre escravos e senhores, isto é, exatamente na medida em que a posse do escravo é útil e importante para o seu senhor. O *direito* vai originalmente *até onde* um *parece* ao outro valioso, essencial, indispensável, invencível e assim por diante. Nisso o mais fraco também tem direitos, mas menores. Daí o famoso *unusquisque tantum juris habe* [cada um tem tanta justiça quanto vale seu poder], (ou, mais precisamente, *quantum potentia vale quantum potentia valere creditur* [quanto se acredita valer seu poder]).¹⁵

Nada mais esclarecedor acerca da mobilidade e, sobretudo, reversibilidade das relações de poder, tanto para Nietzsche quanto para Foucault. Para este último, se há relações de poder através de todo campo social, é porque há liberdade por toda parte. Algo, porém, totalmente diferente de relações de poder são relações de dominação. É necessário separar resolutamente os conceitos de poder e de dominação. Dominação é o bloqueio e a fixação de relações de poder por instrumentos que podem ser econômicos, políticos, militares, que reduzem ao mínimo as margens de atuação para o exercício da liberdade.

Em casos muito numerosos, as relações de poder são fixadas de tal modo que elas são perpetuamente dissimétricas, e que a margem de liberdade é extremamente limitada. Nesses casos de dominação – econômica, social, institucional, sexual – o problema é, com efeito, de saber onde vai formar-se a resistência. Numa tal situação de dominação, é preciso responder a todas essas questões de uma maneira específica, em função do tipo e da forma precisa de dominação. Mas a afirmação: «você vê o poder por toda parte; portanto, não há lugar para a liberdade», parece-me absolutamente inadequada. Não se pode atribuir a mim a ideia de que o poder é um sistema de dominação que controla tudo, e que não deixa nenhum lugar para a liberdade¹⁶.

Para Foucault, as práticas do «cuidado de si», de que os exercícios espirituais são uma modalidade, são anteriores a Sócrates e a Platão, e por meio delas evidencia-se que a verdade não pode ser alcançada sem um conjunto de práticas ou tecnologias de si, totalmente especificadas, que modificam e transformam o sujeito nelas engajado, que, portanto, o qualificam para o acesso à verdade, e das quais resulta um conhecimento de si, *que fundamenta a ação política como governo de si e dos outros: o domínio ético de si e o comando político*.

15 NIETZSCHE. Humano, demasiado humano I (aforismo 93). Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras, São Paulo, 2000, 70 e seguintes.

16 FOUCAULT, Michel. «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté» (entretien avec H. Becker, R. Forner-Betancourt, A. Gomez-Müller, 20 janvier 1984), Concordia. Revista internacional de filosofía, nº 6, juillet-décembre 1984, 99-116, 719-721.

Ora, esta é, para Foucault, uma questão essencialmente concernente à filosofia, pois filosofia é cuidado, e cabe ao filósofo a missão de cuidar desse cuidado. Sócrates é, nesse sentido, o paradigma do cuidado de si. Conhecer a si mesmo e cuidar de si significam também superar-se, dominar em si os apetites, desejos, fantasias que ameaçam nos submeter e arrebatar; não ser escravo nem mesmo das próprias paixões; conhecer um certo número de princípios e regras, de prescrições sobre a maneira de se conduzir, de fazer-se visível para os outros. Só quem é capaz de manter domínio sobre si próprio pode também cuidar de outrem. Esta é a missão a ele imposta pelos deuses, da qual Sócrates jamais abdicou, mesmo em face da ameaça de morte, e que legou à filosofia como exemplo: cuidar para que os outros pudessem também cuidar de si próprios. O cuidado de si precede ontologicamente o cuidado dos outros, mas também o exige: o cuidado da mulher, dos filhos, da casa; a capacidade de ocupar responsabilmente, na comunidade, no plano das relações políticas, o lugar que convém, em termos de encargos e relacionamentos.

Esta tarefa foi sempre uma grande função da filosofia. Em sua vertente crítica – eu entendo crítica em sentido amplo – a filosofia é justamente isso que recoloca em questão todos os fenômenos de dominação em qualquer nível, e sob qualquer forma que eles se apresentem – política, econômica, sexual, institucional. Esta função crítica da filosofia deriva, até certo ponto, do imperativo socrático: «ocupe-se de si mesmo», quer dizer, «funde-se na liberdade para o domínio de si mesmo»¹⁷.

17 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; Université de Berkeley, avril 1983]; réponses traduites en anglais. In RABINOW, Paul. (Ed.). *The Foucault Reader*, Pantheon Books, New York, 1984, 373-380. In: *Dis et Écrits IV*, n° 341, 584 e seguintes.

Bibliografía

- FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire. » In BACHELARD, Suzanne. *Hommage a Jean Hyppolite*. PUF, Paris, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. Luis Felipe Baeta Neves. Vozes, Petrópolis, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*, vol. I; *La volonté de savoir*. Gallimard, Paris, 1976.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits IV. 1980-1988*. Gallimard, Paris, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e Escritos V. Ética, Sexualidade, Política*. Trad. Elisa Monteiro e Inês Dourado Barbosa. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 2004.
- MACHADO, Roberto. «Por uma genealogia do poder». In FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. Graal, Rio de Janeiro, 1979.
- NIETZSCHE. *Humano, Demasiado Humano I*. Trad. Paulo César de Souza. Companhia das Letras, São Paulo, 2000.
- RABINOW, Paul. (Ed.) *The Foucault Reader*. Pantheon Books, New York, 1984.

Foucault, mestre

Foucault as Master

Salma Tannus Muchail

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Brasil
salmamuchail@gmail.com

Resumo: Trata-se de um paralelo entre dois livros de Michel Foucault, *A hermenêutica do sujeito* (Curso publicado em 2001) e *Dizer a verdade sobre si* (Ciclo de conferências publicado em 2017), realizado sob três aspectos: aproximações diretas entre os dois livros; os cuidados pedagógicos em ambos; comentário sobre a noção de parrhesia. Estes aspectos realçam a figura de Foucault como mestre.

Palavras-chave: temas e procedimentos; modo de ensino; noção de parrhesia.

Abstract: This article examines a parallel between two works by Michel Foucault: *The Hermeneutics of the Subject* (course published in 2001) and *Speaking the Truth About Oneself* (lecture cycle published in 2017). The analysis is developed along three axes: direct correspondences between the two texts; the pedagogical concerns evident in both; and a discussion of the notion of parrhesia. Taken together, these aspects underscore Foucault's role as a master and teacher.

Keywords: themes and procedures; pedagogical approach; notion of parrhesia.

Fecha de recepción: 31/07/2025. Fecha de aceptación: 04/12/2025.

Apresentado no Simpósio Nacional 40 anos de A hermenêutica do sujeito, de Michel Foucault, de 20 a 24 de Junho de 2022. O Simpósio foi organizado por Tereza C. Calomeni, professora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Salma Tannus Muchail (brasileira) é Mestra e Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com pós-doutorados realizados no Brasil, na Bélgica e na França. É Professora Titular aposentada do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), é Professora Emérita desta mesma Universidade. é tradutora de várias obras de Michel Foucault, como *As palavras e as coisas* (Martins Fontes, 1985), *A hermenêutica do sujeito* (Martins Fontes, 2004; com Márcio Alves da Fonseca), *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant* (Loyola, 2011; com Márcio Alves da Fonseca), *O corpo utópico, as heterotopias* (N-1), *Dizer a verdade sobre si* (Ubu). Além de artigos em revistas especializadas e capítulos de livros, publicou os livros *Foucault, simplesmente* (Intermeios, 2ª ed., 2021), *Foucault, mestre do cuidado* (Intermeios, 2ª ed., 2021), *Foucault, derivações* (Intermeios, 2023).

O Curso *A hermenêutica do sujeito* foi ministrado por Foucault, no *Collège de France*, em 12 aulas de 2 horas cada uma, durante o período de 06/janeiro a 24/março.¹ Poucos meses após o final do Curso, Foucault pronunciou um Ciclo de Conferências acompanhadas de um seminário intitulado *Dizer a verdade sobre si (Dire vrai sur soi-même)*, na Universidade Victoria, de Toronto, no período de 31 de maio a 26 de junho do mesmo ano de 1982, destinado originalmente, a estudiosos de semiótica.²

Foucault realizou outras atividades na mesma época. Entre o Curso no *Collège de France*, em Paris, e o Ciclo de Conferências, algumas semanas antes de Toronto, Canadá, mais precisamente, em maio de 1982, proferiu uma conferência na Universidade de Grenoble, França; no mesmo ano, em outubro de 1982, dirigiu um seminário na Universidade de Vermont, em Burlington, EEUU; em abril de 1983, na Universidade de Califórnia, em Berkeley, EEUU, pronunciou outra conferência, retomando as do ciclo de Toronto. Importa observar que em todas estas ocasiões, são tratadas as mesmas questões e desenvolvidos os mesmos temas, com variação de ângulos e semelhança de procedimentos.

Compreende-se, portanto, a grande proximidade entre *A hermenêutica do sujeito* e *Dizer a verdade sobre si*. Com efeito, as seis conferências e as quatro sessões do seminário como que retomam as 24 horas daquele Curso, agora, porém, de maneira sintética e mais explicativa.

Na celebração dos 40 anos do Curso de 1982, de cuja tradução participei em colaboração com o Prof. Márcio Alves da Fonseca, escolhi retomá-lo, agora, porém, à luz das conferências de Toronto. Leio, preliminarmente, um comentário geral dos introdutores para situar «o propósito de Foucault nas conferências de Toronto»:

trata-se de descrever o tipo muito particular de conhecimento de si e de relação consigo, através do qual foi constituído o sujeito na Antiguidade greco-romana, e compreender como se operou, nos primeiros séculos do cristianismo (especialmente nas comunidades monásticas) a virada que conduziu ao nascimento de uma hermenêutica de si – hermenêutica de si que, segundo Foucault, a despeito de numerosas modificações, ainda hoje é, sob muitos aspectos, a nossa.³

A posterior publicação das conferências e sessões do seminário, que foram atividades orais, não resultou em um conjunto regular, em razão da variação de

1 A publicação do Curso (seguida do *Resumo*), em livro, ocorreu em 2001, edições Gallimard/Seuil, Paris, com edição estabelecida por Frédéric Gros, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. A tradução brasileira foi publicada em 2004, Martins Fontes, São Paulo, por Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail.

2 Conferências e seminário foram publicados em 2017, na coleção *Philosophie du présent*, Vrin, Paris, edição, introdução e aparato crítico de Henri-Paul Fruchaud e Daniele Lorenzini. A tradução brasileira foi publicada em 2022, Ubu, São Paulo, por Salma Tannus Muchail.

3 FRUCHAUD, Henri-Paul; LORENZINI, Daniele. «Introduction». In FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*. Édition, introduction et appareil critique par Henri-Paul Fruchaud e Daniele Lorenzini. Coll. *Philosophie du présent*. Vrin, Paris, 2017, 14. (FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*. Trad. de Salma Tannus Muchail. Ubu, São Paulo, 2022, 14).

disponibilidade das fontes. Assim, as três primeiras conferências têm publicação completa, algumas em mais de uma versão; elas constituem uma espécie de primeira parte do Ciclo. A segunda parte é formada pela quarta e pela quinta conferências cuja publicação é incompleta; a sexta conferência não foi publicada por não se ter encontrado as fontes. A primeira parte é dedicada à hermenêutica de si na antiguidade greco-romana e a segunda parte é dedicada à hermenêutica de si no cristianismo primitivo. Lê-se, assim, ainda na «Introdução» de Fruchaud e Lorenzini, que, «em detrimento» da segunda parte, «a primeira parte do ciclo (...) ocupa demasiado lugar (...), o que certamente não foi o caso na versão efetivamente proferida»⁴. O seminário consistiu em sessões intercaladas entre as conferências e destinadas a exercícios de leitura ou explicação de textos que haviam sido trabalhados nas conferências.

Para os propósitos desta exposição, privilegiarei as conferências da primeira parte. São elas que remetem diretamente ao Curso que Foucault acabara de ministrar no *Collège de France* e que hoje comemoramos. Ainda uma vez, os introdutores: «A análise da cultura de si greco-romana que Foucault apresenta na primeira parte do ciclo de Toronto é muito próxima da que ele havia desenvolvido alguns meses antes em *A Hermenêutica do Sujeito*»⁵. E, para esta espécie de cotejo ou paralelo, escolho destacar três aspectos. Destes, o menos «formal», por assim dizer, será um comentário sobre a noção de *parresia*, que abordarei em último lugar; antes porém, dois aspectos menos substanciais: primeiro, os indícios de aproximações diretas do Curso de 1982 com o Ciclo de Conferências e, em segundo lugar, o levantamento de indícios dos cuidados pedagógicos de Foucault.

1. Indícios de aproximações diretas

a) *As notas*

Dizer verdadeiro sobre si é um dos volumes editados a partir dos inéditos de Foucault. Sua publicação exigiu, pois, um criterioso trabalho de montagem e organização. Por isto mesmo, inclui numerosas notas acrescentadas pelos responsáveis da edição. Começamos por mencionar a grande frequência de notas que remetem explícita e diretamente a *A hermenêutica do sujeito*, Curso usado como recurso para melhor esclarecer o conteúdo das próprias conferências: são 37 notas, a maioria delas na terceira conferência.

4 FRUCHAUD, Henri-Paul; LORENZINI, Daniele. «Introduction». In FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto*, 15. (FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*, 15).

5 FRUCHAUD, Henri-Paul; LORENZINI, Daniele. «Introduction». In FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto*, 16. (FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*, 15).

b) As repetições de passagens

Numerosas são as passagens, nas conferências e seminário, em que Foucault repete, literalmente, trechos de *A hermenêutica do sujeito*. Para dar um só exemplo, na terceira conferência, os trechos intitulados «A ascese como preparação» e «As provas»⁶, são, no seu todo, reprodução de passagens do Curso⁷ (também presentes nas páginas finais do *Resumo* do Curso).

c) O modo de organização

O formato das Conferências e do seminário é similar ao das aulas do Curso de 1982. Até então, seus Cursos no *Collège de France* consistiam em uma hora de aula semanal e um seminário de pesquisas, mais prático e mais empírico. A partir de 1982, este formato se modifica, sendo prolongado em duas horas o tempo dedicado a cada aula. A proposta inicial era ocupar a primeira hora com a exposição ou aula magistral feita pelo professor e reservar a segunda hora para discussão de textos com participação dos ouvintes. Foucault, porém, acabou por não seguir esta proposta, usando as duas horas para grandes aulas, com muito raras intervenções dos ouvintes. Eis o que escreve Frédéric Gros: «Nasce um novo estilo de ensino: menos que a exposição dos resultados obtidos de um trabalho, Foucault apresenta, passo a passo, e quase tateando, a progressão de uma pesquisa (...). Vê-se assim Foucault, por assim dizer, 'em obra'»⁸. «As provas»

Ora, o Ciclo de Toronto seguirá, basicamente o modelo inicialmente proposto para o Curso no Collège de France: «enquanto as conferências são dedicadas a exposições teóricas, certos textos evocados ali são submetidos a uma análise detalhada por Foucault no seminário à análise detalhada de determinados textos evocados no seminário»⁹. E o próprio Foucault, no início da primeira sessão do seminário, faz esta indicação. Ele solicita que os estudantes «tomem a iniciativa» nas sessões e isto por três razões: por ser a primeira vez que ele dirige este tipo de seminário com estrangeiros; porque o inglês não é sua língua materna, tendo então preparado o material em língua francesa; porque nas conferências é ele quem falará muito e pouco conhece dos interesses dos ouvintes. Por isto, sugere que eles «se expressem muito livremente e muito francamente»¹⁰, sugestão à qual ele retornará mais tarde (e nós também) ao introduzir a noção de *parresía* (na terceira sessão).

6 FRUCHAUD, Henri-Paul; LORENZINI, Daniele. «Introduction». In FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 95-104.* (FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*, 88-99).

7 FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet. Édition établie sous la Direction de F. Ewald e A. Fontana, par Frédéric Gros.* Gallimard/Seuil, Paris, 2001, 479-485. (FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. Martins Fontes, São Paulo, 2004, 604-612).

8 GROS, Frédéric. «Situation du Cours». In FOUCAULT, Michel. *L'herméneutique du sujet*, 500. (FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, 627).

9 FRUCHAUD, Henri-Paul; LORENZINI, Daniele. «Introduction». In FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*, 21. (FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*, 20).

10 FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même* (primeira sessão do seminário), 157-158. (FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*, 145-146).

O destaque destes primeiros indícios já faz ver a preocupação de Foucault com o que ele chama de «aspecto formal das conferências»¹¹. Na verdade, bem menos «formal», ou bem mais que formal, esta preocupação é conduzida, digamos assim, pelo interesse pedagógico, do professor – o cuidado de *ensinar*.

2. Indícios de cuidados pedagógicos

a) Atenção dirigida aos estudantes

A preocupação com a audiência é um traço geral do ensino de Foucault. Sem dúvida, este traço está presente no Curso *A hermenêutica do sujeito*. Mas se é verdade que o Ciclo de Conferências *Dizer a verdade sobre si* retoma aquele Curso, também é verdade que dele difere na medida em que o ritmo da exposição de ideias é mais cadenciado e a proximidade estabelecida com os estudantes é mais paciente e frequente. Já na «Introdução» do livro, os organizadores alertam: «Foucault se mostra muito atento às reações dos estudantes que assistem às conferências e ao seminário, buscando sempre precisar o que lhe parece não ter sido compreendido e situar o tema das conferências no quadro do conjunto de seu próprio trabalho». Também observam que enquanto na conferência ministrada (algumas semanas antes) na Universidade de Grenoble «Foucault se dirigia a um público de especialistas em filosofia antiga, em Toronto ele oferece uma apresentação mais didática»¹². Assim é que, mais de uma vez, o próprio Foucault se mostra atento ao fato de que suas lições eram ministradas para o público de um Instituto de Semiótica e, portanto, provavelmente mais distante de suas investigações sobre a filosofia antiga: «Temo decepcioná-los»¹³, disse ele. Daí também, as repetidas vezes em que explicita sua preocupação em confirmar, de sua parte, a clareza na exposição e, complementarmente, da parte dos alunos, a compreensão do que foi exposto.

b) Simplificar sem empobrecer.

Assim, em apoio à sua clareza, faz declarações muito explícitas. Na quarta conferência, por exemplo, lê-se: «Temo ter sido demasiadamente abstrato. E talvez vocês estejam um pouco desorientados por essa pretenciosa terminologia grega»¹⁴. Daí também sua paciência em deter-se na explicação de vocábulos (quase sempre da terminologia grega). E, em contraste com todo o seu rigor, um tom

11 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même (primeira sessão do seminário), 158. (FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*, 146).

12 FRUCHAUD, Henri-Paul; LORENZINI, Daniele. «Introduction». In FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*, 21-22. (FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*, 20-21).

13 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même (primeira sessão do seminário), 158. (FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*, 146).

14 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même (quarta conferência), 125. (FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*, 117).

mais coloquial e mais próximo, usando frequentemente, por exemplo, no lugar de um vocabulário mais sofisticado, expressões simples ou corriqueiras como: «isto é interessante», «isto é importante», «isto é difícil», «esta é uma boa questão». A elucidação da exposição também é confirmada pela enorme frequência de sínteses, retomadas, explicações bastante esquemáticas – muitas delas com o recurso a setas, espaçamentos, numerações, classificações. O mesmo apoio à própria clareza é fortalecido pelas repetidas vezes em que situa os temas específicos de que está tratando em afinidade com o conjunto de toda a sua trajetória: então, apresenta propostas, elabora retrospectivas, indica projetos. E, no início de cada conferência ou seminário, oferece a mais clara organização das atividades a serem então desenvolvidas.

c) Assegurar a compreensão dos ouvintes

Da parte dos estudantes, é preciso tornar acessível o acompanhamento das exposições. Deste ponto de vista, um dos pontos mais relevantes é a leitura minuciosa de passagens escolhidas em textos dos autores estudados, como, por exemplo: o *Alcibiades* de Platão¹⁵; textos de Epicteto, numerosas vezes lidos¹⁶; carta de Marco Aurélio¹⁷; texto de Eurípedes¹⁸; texto de Plutarco¹⁹; texto de Galeno²⁰, etc. Acrescente-se que as leituras são sempre cercadas de orientações, como, por exemplo, a solicitação de leitura antecipada dos textos a serem trabalhados: «Todos leram os textos? Sim? Não? Ninguém?»²¹ O incentivo à ativa participação dos estudantes é outra maneira de garantir sua compreensão (participação que, em *A hermenêutica do sujeito*, é quase nula). Eles participam mediante formulações de questões que, muitas vezes, Foucault acolhe como «sugestões» e as agradece²². Algumas intervenções chegam a ser ousadas. Como na seguinte passagem:

- «ao fazer assim (na escolha dos exemplos citados por Foucault), parece-me que o senhor negligencia uma psicologia do eu que utiliza o neoplatonismo e que não encontra lugar em sua abordagem. Tenho

15 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même, primeira sessão do seminário, 170-171; segunda sessão do seminário, 190-191. (FOUCAULT, Michel. Dizer a verdade sobre si, 157-159; 175-176).

16 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même, 175-176; 181, 184-185; segunda sessão do seminário, 197-198, 206-207. FOUCAULT, Michel. Dizer a verdade sobre si, 162-163; 168; 171-172; 182; 190-200.

17 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même, segunda sessão do seminário, 217. (FOUCAULT, Michel. Dizer a verdade sobre si, 201-201).

18 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même, terceira sessão do seminário, 229. FOUCAULT, Michel. Dizer a verdade sobre si, 208-209.

19 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même, terceira sessão do seminário 245. FOUCAULT, Michel. Dizer a verdade sobre si, 226-227.

20 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même, quarta sessão do seminário, 257-260. FOUCAULT, Michel. Dizer a verdade sobre si, 234-237.

21 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même, segunda sessão do seminário, 189. FOUCAULT, Michel. Dizer a verdade sobre si, 173.

22 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même, primeira sessão do seminário, 260 (por exemplo). FOUCAULT, Michel. Dizer a verdade sobre si, 237-238.

uma relação crítica com tudo o que o senhor faz, e é por isso que não quero mais perder tempo neste seminário»

- «Negligencio o que, exatamente? Quais são os textos, as fontes em que você pensa quando fala do misticismo neoplatônico?»

- «No lugar de fazer todo mundo perder tempo, colocarei por escrito»²³.

Evidentemente, Foucault responde ao estudante, com rigor e paciência.

d) Foucault expõe-se

O professor não hesita em dizer suas incertezas, simplesmente. Em resposta a um estudante, declara: «não posso tratar deste assunto improvisando (...) Não agora, mas mais tarde, em um outro seminário, poderemos falar disso»²⁴. Várias vezes profere frases como: «não sei exatamente», ou pergunta - «minha resposta é satisfatória?»²⁵; ou ainda: «se compreendi corretamente...»²⁶

Foucault também se coloca ao usar frases de efeito. Por exemplo, à pergunta «qual a importância do termo 'hermenêutica' para a cultura de si antiga?»²⁷. Começa a quinta conferência com a seguinte afirmação: «Como vocês sabem, os filósofos têm sua própria maneira de se interessar pela verdade. Uma maneira um tanto artilosa»²⁸. E um pouco adiante:

Não estou seguro de que este apanhado seja capaz de dar uma resposta a quem se surpreendeu com todas essas pequenas tolices a propósito de Sêneca ou de Marco Aurélio etc; Mas o que é interessante na história da verdade é que ela é estranha, bizarra, e parece por vezes estúpida (...). Temo que, se não fosse tão bizarra, a verdade se mostraria mais enfadonha²⁹.

Foucault brinca, ironiza e nisto também se expõe. Destaco uma ironia que aparece sucessivamente e complementarmente em três momentos. Primeiro, no início da terceira sessão do seminário (a penúltima), propõe:

E, amanhã, devemos ter uma discussão livre, com algumas questões livres e, talvez, respostas livres... Em todo caso, hoje, o tema será o

23 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même, segunda sessão do seminário, 194-195. (FOUCAULT, Michel. Dizer a verdade sobre si, 179-180).

24 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même, primeira sessão do seminário, 173. (FOUCAULT, Michel. Dizer a verdade sobre si, 160-161).

25 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même, segunda sessão do seminário, 192. (FOUCAULT, Michel. Dizer a verdade sobre si, 177).

26 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même, segunda sessão do seminário, 200- 202. (FOUCAULT, Michel. Dizer a verdade sobre si, 186).

27 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même., segunda sessão do seminário, 189. (FOUCAULT, Michel. Dizer a verdade sobre si, 174).

28 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même, quinta conferência, 131. (FOUCAULT, Michel. Dizer a verdade sobre si, 120).

29 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même, quinta conferência, 133. (FOUCAULT, Michel. Dizer a verdade sobre si, 122).

franco falar, e, na medida em que se trata do franco falar, espero que seja uma boa incitação para o que teremos a dizer amanhã³⁰.

Num segundo momento, a ironia é relembrada no final desta mesma sessão, quando Foucault anuncia a próxima (quarta e última sessão), neste pequeno diálogo:

- «Teremos liberdade de palavra?» – pergunta um estudante.

- «Sim, vocês terão liberdade de palavra»³¹.

O terceiro momento em que a mesma ironia é usada encontra-se imediatamente após, isto é, no início da quarta sessão: «cada um poderá falar livremente, começando talvez pelas questões diretamente ligadas ao seminário e depois indo para as questões sobre as conferências... depois, questões sobre o mundo, depois, questões sobre a verdade, sem respostas, é claro!»³²

Esta repetida ironia é aqui destacada não somente por compor um certo estilo de ensino que caracteriza Foucault, isto é, o estilo do mestre que aproxima e se aproxima, que pode ser alegre porque para ser sério não precisa ser sério. Este destaque tem também outro horizonte. Ele anuncia ou introduz o tema do franco-falar, a *parresia*.

3. A lição da *parresia*

Consideremos agora aulas e livros não somente sob o ângulo da forma de abordagem ou, se quisermos, de uma metodologia de ensino. Tomemos a noção de *parresia* que ocupou o núcleo substancial dos últimos estudos de Foucault como derradeira lição do mestre.

A noção de *parresia* se torna conhecida e incorporada ao repertório de Foucault a partir da publicação de seu ensinamento oral. Segundo Philippe Artières, até antes da edição dos Cursos (1997),

o professor Foucault era desconhecido, ignorado, ou ao contrário, privilégio de alguns iniciados pouco preocupados em partilhá-lo; a edição dos cursos rompeu bruscamente esta ordem e deu a ver, ao mesmo tempo a todos os que não seguiram suas lições e a todo leitor do começo do século XXI, não somente uma lição, o desdobrar de um ensinamento. À questão . «Que é intervir?», veio juntar-se uma nova: «Que é ensinar?»

30 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même, terceira sessão do seminário, 225. (FOUCAULT, Michel. Dizer a verdade sobre si, 205).

31 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même, terceira sessão do seminário, 251. (FOUCAULT, Michel. Dizer a verdade sobre si, 232).

32 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même, quarta sessão do seminário, 255. (FOUCAULT, Michel. Dizer a verdade sobre si, 234).

Revelou-se, continua Artières,

não somente quanto existe uma estratégia da tomada de palavra em Foucault, mas também e sobretudo, uma permanente busca ética da palavra. O mais belo testemunho deste procedimento é, sem dúvida, de ter feito disto, no último objeto de seu ensinamento, uma questão filosófica, a do «dizer verdadeiro»³³.

A noção foi usada pela primeira vez no Curso *A hermenêutica do sujeito*. É quando, comenta Frédéric Gros, opera-se «a primeira grande análise da parresia»³⁴. Em *Dizer a verdade sobre si*, a palavra é mencionada pelos organizadores já nas primeiras e nas últimas páginas da «Introdução»³⁵.

Desde então, o tema tem sido objeto de muitos estudos, explorando sua riqueza de significações e de desdobramentos. Para este comentário, selecionei alguns poucos ângulos dentre os que estão presentes em *A hermenêutica do sujeito* e em *Dizer a verdade sobre si*.

Preliminarmente, relembro uma descrição feita por Frédéric Gros, que me parece forte e simples:

A parresia é um termo grego que significa o fato de «tudo dizer». «Tudo dizer» pode significar, sem dúvida, dizer qualquer coisa, sem triagem sem contenção nem entraves, mas também e principalmente, ousar dizer o que nossa tibieza ou nossa vergonha nos impedem de imediatamente expor – ou então, mais simplesmente: exprimir-se com sinceridade e franqueza. Falar sem pudor e sem medo.³⁶

a) Sentidos da noção

A terceira sessão do seminário em *Dizer a verdade sobre si* (que é quando o tema é desenvolvido), começa com observações sobre os sentidos da palavra, acrescentando, aos já conhecidos, sua origem etimológica: *pan-rêsia*, «que quer dizer a possibilidade, a liberdade, de dizer tudo o que se pensa»³⁷.

É também do Ciclo de Toronto que recolho uma passagem onde Foucault oferece uma síntese do sentido clássico da palavra, situando-a no conjunto de quatro noções. Primeiramente, *democracia* (*dêmokratia*): é o termo mais genérico, significa que todo aquele que tem estatuto de cidadão «exerce o poder na cidade». Segundo, *isonomia*: significa que a lei (*nomos*) «é a mesma para todo mundo», sem

33 ARTIÈRES, Philippe. «Introduction» In FOUCAULT, Michel. *Le Beau danger; entretien avec Claude Bonnefoy*. Édition établie et présentée par Philippe Artières. EHESS, Paris, 2011, 9.

34 GROS, Frédéric. «La parrésia chez Foucault». In GROS, Frédéric (org.). *Foucault, le courage de la vérité*. R.U.F., Paris, 156.

35 FRUCHAUD, Henri-Paul; LORENZINI, Daniele. «Introduction». In FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*, 11-12 e 21-23. FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*, 11 e 20-23.

36 GROS, Frédéric. «Introduction» a M. Foucault, *Discours et Vérité*, précédé de *La Parrésia*. Édition et appareil critique par H. Fruchaud e D. Lorenzini. Paris, Vrin, 2016, 11-12.1. (FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*, 20).

37 FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*, terceira sessão do seminário, 225. (FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*, 205).

privilégios entre os cidadãos. Terceiro, *isêgoria*: significa que todos têm do direito de tomar a palavra em público, isto é, «de intervir na cena política, de tomar a palavra em uma assembleia pública». Quarto, *parresia*: significa a liberdade no uso da palavra, isto é, «de falar e de dizer nas assembleias políticas tudo o que se pensa e tudo o que se acredita que seja verdadeiro ou útil para a cidade, ou justo, sem ser vítima das retaliações ligadas ao que se disse se as pessoas não estiverem de acordo com você»³⁸. Estas noções, como se vê, complementam-se.

b) Conduta ética e caráter político, risco e perigo

A *hermenêutica do sujeito* desenvolve minuciosamente o ângulo ético da *parresia*, descrevendo-a, muito particularmente, nas relações entre o mestre ou o guia e seu discípulo ou dirigido³⁹. Em *Dizer a verdade sobre si*, há várias remissões ao caráter político. Já na «Introdução», os organizadores escrevem:

Em Toronto, Foucault começa sua exposição [na terceira sessão do seminário] por uma definição da *parresia* na qual introduz a noção de perigo, alargando seu campo de exercício para o domínio da política. A *parresia* é ao mesmo tempo a liberdade e a obrigação de dizer a verdade nos domínios da ética e da política⁴⁰.

A esta dupla vertente da *parresia* – ética e política – associa-se, como mencionado na citação acima, a *noção de perigo* e, com ela, a de *risco*. Risco e perigo, para quem fala e para quem escuta:

O conteúdo do que se diz é perigoso para os outros e o fato de dizê-lo é perigoso para quem diz. Estes dois perigos, o perigo que vem do conteúdo e o perigo que vem do ato de falar, constituem, creio, a *parresia*, o jogo da *parresia*, o risco e o perigo da *parresia*⁴¹.

Aquele que fala arrisca-se ao dizer verdades que desagradam. E quem escuta corre riscos de cumplicidade ao acolher o dito. A partir daí, tocamos uma noção derivada, a de *pacto parresiástico*.

c) O pacto parresiástico

A *hermenêutica do sujeito* remete, algumas vezes, à relação recíproca entre o parresiasta e quem o escuta. Mas lembra também o pacto do parresiasta consigo mesmo. Trata-se do comprometimento do mestre, do guia ou mesmo do político

38 FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même, terceira sessão do seminário, 227-228. (FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*, 207-208).

39 A este respeito, leia-se a dissertação de mestrado de Alessandro de Lima Francisco, «Relação com o outro e cuidado de si: um estudo sobre a *mestria* no Curso *L'herméneutique du sujet*, de Michel Foucault», PUC/SP, fev./2011.

40 FRUCHAUD, Henri-Paul; LORENZINI, Daniele. «Introduction». In FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*, 22; cf. FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*, terceira sessão do seminário, 225-227. (FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*, 21 e p. 205-207).

41 FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*, terceira sessão do seminário, 231. (FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*, 210).

consigo mesmo; é o *promissum suum*, de Sêneca, citado por Foucault, traduzido por «pacto», «adequação do sujeito que fala ou do sujeito da enunciação com o sujeito da conduta». O compromisso consigo é condição para o pacto com o discípulo, o dirigido, o que escuta, condição para o que Foucault ali chama de «ensinamento da verdade»⁴². No sentido de comprometimento com o outro, a expressão «pacto parresiástico» aparece em outras ocasiões e em outros textos⁴³. Ainda no início da terceira sessão do seminário, introduzindo o tema, diz Foucault que a *parresia*, mais do que a «pura e simples liberdade de falar», está «muito mais próxima de um pacto implícito ou eventualmente explícito entre aquele que fala e aquele que escuta»⁴⁴.

Ao parresiasta cabe o *ensinamento*, condicionado ao exemplo de sua própria conduta, ética e política. Ao discípulo, a capacidade de escutar. E eis que a noção de pacto parresiástico nos reconduz à questão que estivemos denominando de cuidados pedagógicos.

d) O posto de mestre e a disponibilidade da escuta

De um lado do pacto, do lado do mestre, o *ensino*. Na segunda sessão do seminário, Foucault reconstitui uma passagem de Epicteto para mostrar a curiosa semelhança («réplica exata») com o discurso de Sócrates. De Epicteto (Cf. *Diálogos*, I,16): «...é esta minha obra, cumpro-a e não abandonarei meu posto por tanto tempo que isto me for permitido». De Sócrates (Cf. *Apologia*): «Fui designado a este posto por Deus, e não o abandonarei...»⁴⁵

A semelhança não é somente uma curiosidade, ela mostra o espelhamento de um mestre em seu mestre. E a reconstituição não é casual, pois, para Foucault, Sócrates é o modelo primeiro do mestre parresiástico, em quem encontra, como já se escreveu, seu «irmão longínquo»⁴⁶.

Do outro lado do pacto, a *escuta*. A *parresia* só se completa quando à fala parresiástica corresponde a atenta postura de silêncio e escuta⁴⁷.

e) Os oponentes da *parresia*

É aqui que reencontramos também a oposição da *parresia* aos seus adversários principais, a *retórica* e a *lisonja*. Caracterizadas que são pelo palrear, a tagarelice, rejeitam o silêncio e a escuta. Aqui, as figuras de Sócrates e Alcibiades mais uma

42 FOUCAULT, Michel. L'herméneutique du sujet, 388. (FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 491-492).

43 Cf. indicações deste uso em *Dire vrai sur soi-même*, nota 7 da terceira sessão do seminário, 252. Na tradução brasileira, cf. nota 10, 210.

44 FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*, terceira sessão do seminário, 226. (FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*, 206).

45 FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*, segunda sessão do seminário, 206-207. (FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*, 190-191).

46 GROS, Frédéric. «Introduction». In GROS, Frédéric. (org.). Foucault, le Courage de la vérité. P.U.F, Paris, 12.

47 Cf. FOUCAULT, Michel. L'herméneutique du sujet, 348-349 e 355-356. (FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito, 440, 450).

vez são referência. Plutarco, citado por Foucault, contrapõe, em *Como distinguir o bajulador do amigo*, o discípulo Alcibiades, «à frente dos bajuladores» à «doçura de Sócrates» na instrução dos jovens⁴⁸. O tema é desenvolvido em várias passagens de *A hermenêutica do sujeito*, e retomado em *Dizer a verdade sobre si*⁴⁹. Retórica, lisonja e seus derivados (demagogia, arrogância, etc.) são disfarces da *parresia* verdadeira; por conseguinte, mascaram também a relação autêntica do pacto entre mestre e discípulo.

4. Alguma reflexão, para concluir

Gostaria de concluir com a lembrança, resumida, de um ensinamento de Foucault que, em minhas últimas comunicações, tenho feito questão de incluir, sistemática e deliberadamente.

A *parresia* autêntica acaba por incorporar-se a um modo peculiar de pensar e praticar a filosofia, palavra e conduta, compreendida como *atitude crítica*. E a *atitude crítica* (ou parresiástica, se quisermos), implica a arte de não ser governado, não de modo absoluto, mas de «não ser governado assim, por estas pessoas, em nome destes princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não assim, não por isso, não por estes», e, acrescentemos, «não por ele»⁵⁰.

48 PLUTARCO, *Como distinguir o Bajulador do amigo*. Trad. C. Gambini. Scrinium, São Paulo, 1997, 22, 70, 76.

49 Por exemplo, em FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même*, terceira sessão do seminário, 242-245; quarta sessão do seminário, 260. (FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*. 223-226; 237-238).

50 FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que la critique?* suivi de *La Culture de soi*. Édition établie par FRUCHAUD, H. P.; DAVIDSON, A. I. Coll. *Philosophie du présent*. Vrin, Paris, 2015, 65.

Bibliografia

- ARTIÈRES, Philippe. «Introduction». In FOUCAULT, Michel. *Le Beau danger-entretien avec Claude Bonnefoy*. Édition établie et présentée par Philippe Artières. EHESS, Paris, 2011.
- FOUCAULT, Michel. L'herméneutique du sujet. Édition établie sous la Direction de F. Ewald e A. Fontana, par F. Gros. Gallimard/Seuil, Paris, 2001.
- FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus. Editora Martins Fontes, São Paulo, 2004.
- FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? suivi de La Culture de soi. Édition établie par H. P. Fruchaud e A. I. Davidson. Coll. *Philosophie du présent*. Vrin, Paris, 2015.
- FOUCAULT, Michel. Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982. Édition, introduction et apparat critique par Henri-Paul Fruchaud e Daniele Lorenzini. Coll. *Philosophie du présent*. Vrin, Paris, 2017.
- FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*. Trad de Salma Tannus Muchail. Ubu, São Paulo, 2022.
- FRANCISCO, A. de Lima. «Relação com o outro e cuidado de si: um estudo sobre a *mestria* no Curso *L'Herméneutique du sujet*, de Michel Foucault», dissertação de Mestrado em Filosofia, PUC/SP, fev./2011.
- FRUCHAUD, H.; LORENZINI, D. «Introduction». In FOUCAULT, Michel. *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*. Édition, introduction et apparat critique par Henri-Paul Fruchaud e Daniele Lorenzini. Coll. *Philosophie du présent*. Vrin, Paris, 2017.
- GROS, Frédéric. «Situation du cours». In FOUCAULT, Michel. L'herméneutique du sujet, Édition établie sous la Direction de François Ewald e A. Fontana, par Frédéric Gros. Gallimard/Seuil, Paris, 2001.
- GROS, Frédéric. «Introduction». In GROS, Frédéric. (org.). *Foucault, le courage de la vérité*. P.U.F, Paris, 2002.
- GROS, Frédéric. «La Parrêsia chez Foucault». In GROS, Frédéric. (org.). *Foucault, le courage de la vérité*. P.U.F, Paris, 2002.

GROS, Frédéric. «Introduction» a M. Foucault, *Discours et Vérité*, précédé de *La Parrésia*. Édition et appareil critique par H. Fruchaud e D. Lorenzini. Coll. *Philosophie du présent*. Vrin, Paris, 2016.

PLUTARCO. Como distinguir o bajulador do amigo. Trad. C. Gambini. Scrinium Editora, São Paulo, 1997.

IV

ANEXOS

Enlaces de interés sobre *Dorsal*.

Web de la revista: <http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal>

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/>



CALL FOR PAPERS

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos, 20, junio de 2026

“Sexualidad y poder”

Los conocidos avatares en el proyecto foucaultiano de la *Historia de la sexualidad* revelan tanto la centralidad como la dificultad de la cuestión de la sexualidad en el marco general de su trabajo. A partir de los cursos de la segunda mitad de los setenta se comienza a vislumbrar que esta historia compromete el estudio de las relaciones entre subjetividad y verdad, así como de las formas de gobierno de uno mismo y de los otros. Este recentramiento del programa de una historia de la sexualidad se compecede con el desplazamiento de los ejes que dan forma al proyecto general de Foucault —saber, poder, subjetividad— alrededor de dos problemas fundamentales: el de los juegos de verdad y el de la experiencia.

En el primer eje, la formación de los saberes se desplaza al estudio de las prácticas discursivas que constituyen las experiencias del conocimiento. Estas experiencias comprenden los juegos de lo verdadero y de lo falso, que atraviesan y modulan las prácticas. La *scientia sexualis* es el producto de una práctica discursiva, de la que la confesión es uno de sus instrumentos fundamentales. En general, la verdad es un sistema de obligaciones. Así, los sujetos han sido solicitados a desplegar en relación con ellos mismos y con su sexualidad el juego de lo verdadero y lo falso. Completa este mapa de la obligación de verdad el último volumen de *Las confesiones de la carne*, donde la experiencia de la carne, atravesada por la culpa y la falta, hace de la confesión una herramienta de desciframiento del alma y de remisión de las faltas. Tales afirmaciones tendrán consecuencias políticas directas: Foucault cuestionará que la homosexualidad sea una verdad que debe ser descubierta o publicada (la declaración es otra de las figuras de solicitud), pues ambas son formas (que se sostienen normalmente sobre la figura de la identidad) de obturar al sujeto.

En el eje del poder, la gubernamentalidad —cómo se conduce la conducta de otros— desplaza a las relaciones de dominación. No se trata de rechazar el estudio de las instituciones que han hecho de los individuos objetos de saber y de dominación, sino de considerar que las relaciones de poder abarcan las tecnologías de control de unos individuos sobre otros y las técnicas en las que los individuos actúan sobre sí mismos. En el caso de la conducta sexual, el esquema de la represión es sustituido por el de las técnicas de sí (si se quiere, la *scientia sexualis* es sustituida por una *téchnê tou bioû*). Así, Foucault desarticula no sólo la hipótesis represiva sino también la idea de que la sexualidad antigua estaba libre de restricciones y prohibiciones. El rédito político de las técnicas de sí no es la liberación del deseo, sino el postulado de nuevos modos de relaciones sociales y de placer sexual. Ahora bien, toda vez que la sexualidad no constituye una realidad autónoma, la creación de nuevas formas de placer o de relación pasará necesariamente por luchas específicas, como la de la legislación de la edad de consentimiento o la de la militancia homosexual.

En el tercer eje, relativo a las formas de subjetivación, revela la necesidad de constituirse el individuo como sujeto. Historia de la verdad e historia de la subjetividad van, por tanto, de la mano situando al sexo —al menos en Occidente— como el espacio de acceso privilegiado a la subjetividad y a la experiencia de la verdad que la constituye. La sexualidad se ha convertido en el “sismógrafo” de nuestra subjetividad. El alcance político de las formas de subjetivación se revela en luchas marginales e inmediatas en las que se deciden las formas de vida cotidiana. Frente a un poder con mayúsculas, la experiencia de la sexualidad descolla en luchas contra el poder individualizador de modo que la opción sexual, y no la identidad, puede obrar un

cambio en nuestro modo de vida, revelándose igualmente en esa lucha. Ahora bien, como las luchas son siempre estratégicas, incluso la afirmación de identidad sexual, cuestionada reiteradamente por Foucault, puede ser también un modo de reivindicación de derechos no reconocidos.

A partir de estos problemas y otros que puedan surgir alrededor de la problematización foucaultiana de las relaciones entre sexualidad y poder, invitamos a investigadores e investigadoras de cualquier parte del mundo a enviar sus aportaciones a la revista hasta el 15 de enero de 2026.

Resumen de las normas de envío:

- Los originales deben ser remitidos a enviosdorsal@iberofoucault.org
- Los originales deben presentarse en formato Word o compatible y adecuarse a las normas de la revista
- En documento aparte se deben indicar los datos del autor/a (nombre, contacto, filiación y una breve presentación).
- Fecha límite de recepción de artículos: 15 de enero de 2026 (incluido).

*Además de artículos, *Dorsal* acepta reseñas y notas críticas de obras tanto del ámbito general de los estudios foucaultianos como de cuestiones relacionadas directamente con el tema de cada monográfico. Solo en este último caso, se aceptarán reseñas y notas de obras que hayan sido publicadas más allá de los tres últimos años.



NÚMERO 19 || DICIEMBRE 2025

La cuestión antropológica

Red Iberoamericana
Foucault

CENALTES

www.cenaltседiciones.cl