

Foucault, Platón y la historia de la verdad

Foucault, Plato and the history of the truth

Marco A. DÍAZ MARSÁ

Recibido: 14/04/2006

Aceptado: 01/06/2006

*los que dicen que para mí la verdad
no existe son espíritus simplistas.*

M. Foucault

Resumen

Al hilo de la idea apuntada por el último Foucault de una *historia de la verdad*, se tratará de rastrear y analizar en el pensamiento del francés el carácter decisivo que tiene el momento platónico en relación con dicha historia. Así, se habrá de mostrar cómo la genealogía del sujeto moderno de verdad (en el doble sentido de la expresión, que remite tanto a la *assujettissement* del *sujeto de conocimiento* a través de la *technê*, como a la *subjectivation*, parcialmente autónoma, de un *sujeto ético de verdad*, de carácter crítico-estético) ha de remontarse hasta Platón para encontrar allí ciertos elementos decisivos para la comprensión de *nuestra historia*, en la que ciertas relaciones entre el *poder*, *la verdad* y *el sujeto* han venido a resultar determinantes, dando lugar al doble juego de objetivación y subjetivación –de dominación y libertad– que caracteriza nuestro mundo.

Palabras clave: Foucault, Platón, historia de la verdad, genealogía de la actitud crítica, *assujettissement*, *subjectivation*, *technê*, cuidado de sí.

Abstract

Following on the concept of “a history of the truth” by de late Foucault, we will look into the Frenchman’s mind and attempt to pursue and analyse the significance of the platonic movement in relation to such history. This way, it will be necessary to show how the genealogy of the modernsubject of the truth (in both meaning of the expression that refers so much to the *assujettissement* of hte subject of the knowledge through the technê, like the subjectivation partly independent of an ethic subject of the truth, with a critical-aesthetic character) has to return back to Plato to find there certain decisive elements for the comprehension of our history, in which certain relationships amongst the “power, the truth, and the subject matter have shown themselves as determinants agents, givind room to a double game of the objectivity and subjectivity, of domination and freedom that marks our World.

Keywords: Foucault, Plato, history of the truth, genealogy of the critical attitude, *assujettissement*, *subjectivation*, *technê*, Care of the Self.

1. Platón y la genealogía del sujeto moderno de verdad

La forma en que Foucault se enfrenta a los textos clásicos no es en modo alguno la del historiador o el erudito. Su *curiosidad* es *otra*, la que no se halla volcada en el pasado y mira, más bien, hacia la *actualidad*. Constituye así toda una *conversión hacia el presente*, que es, al tiempo, *conversión a sí* como modificadora relación de sí consigo, la plenitud de un cierto *estar a solas consigo mismo*¹, que huye de la autofascinación o el amor a sí mismo (al mismo tiempo que evita la repugnancia de sí), y en el que uno tiene siempre, al decir de Séneca, “su alma al borde de los labios y presta a partir”²: es *cultura y cultivo (culture) de sí*, que implica siempre un trabajar en algo o estar preocupado por algo³, no californiano culto a sí mismo⁴. No se trata, sin embargo, de afán de novedades, de tiranía de lo nuevo o de futilidad⁵, de esa especie de curiosidad que busca siempre asimilar lo que conviene

¹ Foucault, M.: *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France.1981-1982* (en adelante *Hsuj*), Paris, Gallimard/Seuil, 2001, p. 362 , trad. Cast., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2002, p.360.

² Séneca, *Cuestiones naturales*, prefacio al libro III, cit. por Foucault, M., en *Hsuj*, p. 260, trad. Cast., p. 263.

³ Foucault , M.: “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours” en *Dits et écrits.1954-1988, IV* (4 vol.) (en adelante DE), Paris, Gallimard, 1994, p. 400.

⁴ *Ibidem*, 403.

⁵ “Le philosophe masqué” en *DE, IV*, p. 108, trad. Cast. en *Obras esenciales, III* (3 vol.) (en adelante *OE*), Barcelona, Paidós, 1999, p. 222.

conocer⁶ y está inscrita en el “movimiento perpetuo”⁷. Se evoca aquí, por el contrario, una *solicitud* y un *cuidado*⁸ por el que todo se torna extraño y singular, constituyendo un “sentido agudizado de lo real”⁹ en el que las mismas cosas se ven de otra manera. Curiosidad, pues, que es, ante todo, consideración para con las cosas, cuidado por la singularidad de lo que existe, y no sólo eso, por la singularidad de lo que podría existir¹⁰. Ello exige una actitud voluntaria y difícil, que no se deja arrastrar por la fugacidad del tiempo pasajero que todo lo desdibuja, y trata de enmarcar las cosas en sus propios límites historico-ontológicos: “ir hasta el corazón vacío donde el ser alcanza su límite y el límite define al ser”, tal es la tarea¹¹. Con ello se trata de *hacer permanecer*¹², algo muy distinto de producir, constituir o superar; ni siquiera un transgredir, mas bien un *franquear (affranchir)*¹³. Se libera así algo *eterno*, no más allá de las cosas ni tras ellas, sino *en ellas*¹⁴. Mas el asunto no es eternizar el presente y tal actitud pone en juego una “imaginación activa” que libera “lo poético en lo histórico”¹⁵. Se trata de toda una *transfiguración* de lo real que, lejos de suponer su anulación o destrucción, viene a enlazar su verdad con la libertad¹⁶.

Pues bien, es esta especie de curiosidad la que va a determinar el trabajo historico-filosófico foucaultino como una *genealogía*:

Genealogía –señala Foucault– quiere decir que conduzco el análisis a partir de una cuestión presente¹⁷.

Siendo así las cosas, el recorrido foucaultino por los *pasajes platónicos* ha de estar determinado por esta curiosidad y, por ende, ha de establecer con los mismos una *relación genealógica*, es decir, nacida de una *problematización de la actualidad*. En ella se define la *cuestión del sujeto y la verdad* como la *cuestión característica* de nuestra modernidad¹⁸. De ahí que tal cuestión deba funcionar como una

⁶ *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs* (en adelante *HSII*), Paris, Gallimard, 1999, p. 15, trad. Cast., Mexico, Siglo XXI, 1993, p.12.

⁷ “Qu'est-ce que les Lumières?” en *DE, IV*, p. 569, trad. Cast. en *OE, III*, p. 342.

⁸ “Le philosophe masqué” en *DE, IV*, p.108, trad. Cast. en *OE,III*, p. 222.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ “Préface à la transgression” en *DE, I*, p. 238, trad. Cast en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996, p. 129.

¹² *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1992, p. 96, trad. Cast., Mexico, Siglo XXI, p. 91.

¹³ “Preface à la...” en *DE, I*, p. 235, trad. Cast. en op. cit., p. 126

¹⁴ “Qu'est-ce que les Lumières?” en *DE, IV*, p. 569, trad. Cast. en *OE, III*, p. 342.

¹⁵ *Ibidem*, 570, trad. Cast., 343.

¹⁶ *Ibid.*, trad. Cast., 344 .

¹⁷ “Le souci de la vérité” en *DE, IV*, p. 674, trad. Cast. en *OE, III*, p. 376.

¹⁸ “(Esta cuestión) es despues de todo el problema de la filosofía moderna”, “Qu'est-ce que la critique? (critique et Aufklärung)” en *Bulletin de la société française de philosophie. Seance du 27 de*

matriz de problematización, que ha de permitir recorrer toda una serie de dominios diferentes en el tiempo, con el fin de hallar el “esquema histórico de nuestra modernidad”¹⁹. Es más, Foucault llegará a afirmar en sus últimos textos, desde la comodidad de la mirada retrospectiva, que no tanto el poder como el sujeto constituye el tema general de sus investigaciones²⁰: “en realidad, ése fue siempre mi problema”²¹, señala en 1984. Tales afirmaciones no comportan, tal como acaso pudiera parecer, el abandono de la *analítica del poder*, y apuntan mas bien a una apertura a los juegos complejos del poder y la libertad, que obligará a un replanteamiento del problema del poder como *problema del sujeto*: es posible ahora pensar un *gobierno de sí* en un marco insuperable de relaciones de poder *en libertad*. Ésta se entenderá como *espacio de juego* –marco de posibilidades limitadas– y *condición* de las relaciones de poder, las resistencias y los modos de conducirse por relación a uno mismo. De este modo, se señalará que “la libertad puede muy bien aparecer como condición de la existencia del poder (al mismo tiempo como su precondition, puesto que debe existir libertad para que el poder se ejerza, y también como su soporte permanente, puesto que si se sustrajera totalmente del poder que se ejerce sobre ella, éste debería sustituirse por la coerción pura y simple de la violencia); pero ella aparece también como lo que no podrá mas que oponerse a un ejercicio del poder que tiende a fin de cuentas a determinarla enteramente”²²; o, en otro lugar: “la libertad –no el poder– es la condición ontológica de la ética”²³. Todo ello supone una reformulación de la idea de poder, entendido ahora como un *modo de acción que se ejerce sobre las acciones de los otros*, no directa e inmediatamente sobre sus cuerpos (eso sería *violencia*, no poder)²⁴. Ello comporta “que “el otro” (aquel sobre el cual se ejerce la relación de poder) sea totalmente reconocido y que se le mantenga hasta el final como un sujeto de acción y que se abra, frente a la relación de poder, todo

mai, 1978, p. 45, trad. Cast., en *Revista Daimon*, nº 11, 1995, p. 12. Pero esta es la *cuestión de la ilustración* (*ibidem*), si bien, como enseguida se verá, críticamente asumida, en plena conciencia de la *dialéctica de la ilustración*. De ahí que se trate, por lo mismo, de la *ilustración como cuestión*, como problema ético, histórico y político, y no sin más como un episodio de la historia de las ideas: la ilustración como el acontecimiento que ha dado su rostro peculiar –jánico y ambigüo– a nuestro mundo, al generar de manera simultánea tanto procesos de objetivación y dominación como posibilidades de libertad y subjetivación. Y todo ello es estrecha relación con la verdad. Con ello Foucault se sitúa en la estela de toda una tradición crítica, que tiene en el Kant de *Respuesta a una pregunta: ¿qué es ilustración?* su punto de inicio y que, pasando por Hegel, Nietzsche, Weber, Husserl o Heidegger, llega hasta la misma linde de la modernidad con Habermas o el propio Foucault.

¹⁹ *Ibidem*, 46, trad. Cast., 13.

²⁰ “Le sujet et le pouvoir” en *DE, IV*, p. 223, “Ce n’est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches”

²¹ “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté” en *DE, IV*, p. 708, trad. Cast., *OE, III*, p.293.

²² “Le sujet et le pouvoir” en *DE, IV*, p. 238.

²³ “L’éthique du souci...”, en *DE, IV*, p. 712, trad. Cast. en *OE, III*, p. 396.

²⁴ “Le sujet et le pouvoir” en *DE, IV*, pp. 235-238.

un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones”²⁵. Mas si esto es así las relaciones de poder lo son entre parejas, entre *partenaires*, entre *sujetos*: “lo que caracteriza el poder que estamos analizando es que pone en juego relaciones entre individuos (o entre grupos). Porque no hay que engañarse: si se habla del poder de las leyes, de las instituciones o de las ideologías, si se habla de estructuras o de mecanismos de poder, es sólo en la medida en que suponemos que ciertas personas ejercen poder sobre otras. El término poder designa relaciones entre “partenaires”²⁶. Ya no se trata entonces, tal como ocurría en los análisis de principios y mediados de los 70, de dinámicas de fuerza y dispositivos objetivos de dominación tecnológica (de redes de una dominación fundamental, organizaciones reticulares presubjetivas de un sometimiento –*assujettissement*– polimorfo, material o microfísico, tecnológico y productivo), por relación a los cuales los sujetos se presentaban como *puros efectos de superficie*²⁷ y la libertad como una ilusión, generada por ese mismo poder para su perpetuación, sino de una genuina “relación” –y, por ende, *abertura*– de poder, que “se articula sobre dos elementos”²⁸. Puede hablarse ahora del *carácter bipolar del poder* –que no quiere decir sin más que el ejercicio del poder se articule entre dos polos, sino que éste se *reparte entre* los dos polos de la relación– y de su *lógica específica* –muy distinta de la lógica causal de la naturaleza–, que es también, de un modo paradójico, una *lógica de la libertad*, “la lógica propia de un juego de interacciones con sus márgenes siempre variables de incertidumbre”²⁹. El asunto es pues *la específica lógica de lo político*, comprendida, más allá de los modelos del saber y de la *techné* –quizá también del originario dominio de sí–, como una *lógica estratégica* de la acción, no de la producción (el diálogo en este punto con Hannah Arendt se hace inevitable, mas también con Habermas). Se abre ahora un espacio de relaciones de poder (constitutivas de lo real)³⁰, enteramente atravesado por la libertad³¹, que es necesario controlar mediante diversos instru-

²⁵ *Ibidem*, p. 236.

²⁶ *Ibid.*, p. 233.

²⁷ “El individuo no es el *vis a vis* del poder; es, pienso, uno de sus primeros efectos. El individuo es un efecto del poder y al mismo tiempo, en la medida en que es un efecto, es un canalizador, un repetidor (*relais*): El poder transita por el individuo que ha constituido.” “Cours du 14 janvier 1976” en *DE, III*, p. 180, trad. Cast. en *Microfísica del poder*(en adelante *MF*), Madrid, La Piqueta, 1992, p. 144.

²⁸ “Le sujet et...” en *DE, IV*, p. 236.

²⁹ “Qu’est-ce que la critique?” en *op. cit.*, p. 51, trad. cast., p. 16.

³⁰ Ahora bien, que el poder se considere una dimensión constitutiva de lo real (de la ontología) no significa que el poder constituya la esencia de lo real. El poder (no la dominación) es una *dimensión trascendental* de lo real –que no se reduce a poder– y, junto al saber y la ética, articula el *espacio abierto* (afuera) en que tiene lugar lo que hay y el *juego* sujeto-objeto en que consistimos (un espacio de objetivación y subjetivación simultáneas e irreductibles).

³¹ Hay que entender, pues, la libertad como la forma general de la relación de poder: “Siendo esta la forma general, me resisto a responder a la cuestión que en ocasiones me plantean: “Pero si el poder

mentos. La cuestión es evitar las *reificaciones de los juegos de poder*, los *estados de dominación* asociados a las tecnologías gubernamentales –que arruinan la simetría y las posibilidades de reversibilidad en la relación de poder–, jugar, pues, el juego del poder con el mínimo de dominación posible³². Y aquí la ética, las estrategias e incluso la crítica, son tan necesarias como insuficientes: se precisan además *reglas de derecho* para evitar, en la medida de lo posible, la dominación³³. Se apunta con ello a “un nuevo derecho que sería antidisciplinario al mismo tiempo que liberado del principio de soberanía”³⁴, un derecho no ingenuo, alejado de las fascinaciones de cierto contractualismo olvidadizo de una analítica del ejercicio concreto del poder, y en guardia contra la concepción jurídica del sujeto; un derecho consciente de la *matriz agonística* en que descansa todo orden jurídico–político, y abierto a una concepción estratégica y gubernamental del poder, que pone de manifiesto las estrategias y las tecnologías de la dominación, pero también la libertad y la relación con los otros, las posibilidades de acción y transformación³⁵. Con ello no se trata recusar la normatividad y la justicia o de estar contra el consenso, sino de plantear el modo en que tales categorías se inscriben y funcionan en el espacio político. Y aquí el problema no es el consenso, sino la *no consensualidad* que toma la apariencia contractual, los estados de dominación encubiertos, las falsas simetrías. De ahí que, frente a la *idea regulativa* del consenso, se proponga la *idea crítica* del no-consenso³⁶, abierta a la necesidad de la permanente revisión de los contratos y la normatividad; y no sólo porque las relaciones de poder no podrán disolverse jamás en la utopía de una comunicación perfectamente transparente³⁷, también porque el consenso, como *ideal* de organización de lo dado, induce estados de dominación.

El asunto ahora sería saber *de qué manera resulta determinante el momento socrático-platónico* en relación con esta cuestión del sujeto³⁸ y la verdad –que es al

está en todas partes, entonces no hay libertad” Respondo: si hay relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque hay libertad en todas partes” “L’*éthique du souci...*” en *DE, IV*, p. 720, trad. Cast. en *OE, III*, p. 405. Desde esta perspectiva, pero sólo desde esta perspectiva, puede entenderse el que las resistencias sean *inmanentes* a los conjuntos estratégicos: “(las resistencias) no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder”, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris Gallimard, 2000, p. 126, trad. Cast. en Mexico, Siglo XXI, 1992, p. 116.

³² “L’*éthique du souci...*” en *DE, IV*, p. 727, trad. Cast. en *OE, III*, p. 412.

³³ *Ibidem*.

³⁴ “Cours du 14...” en *DE, III*, p. 189, trad. Cast. en *MF*, p. 152

³⁵ “L’*éthique du souci...*” en *DE, IV*, p. 729, trad. Cast. en *OE, III*, p. 414.

³⁶ “politique et éthique: une interview” en *DE, IV*, p. 590.

³⁷ “L’*éthique du souci...*” en *DE, IV*, p. 727, trad. Cast. en *OE, III*, p. 412

³⁸ Sujeto en la doble acepción de la *assujettissement* de la subjetividad y de la *subjectivation* que apunta a otras posibilidades de reflexividad, de relación de sí consigo: “Es preciso distinguir. En primer lugar, pienso efectivamente que no hay un sujeto soberano, fundador, una forma universal de sujeto que uno podría encontrar en todas partes. Soy muy escéptico y muy hostil con esa concepción de l sujeto. Pienso por el contrario que el sujeto se constituye a través de prácticas de sujeción (*assujettissement*), o, de una manera mas autónoma, a través de prácticas de liberación, de libertad, como en la

mismo tiempo la cuestión del poder y la libertad—, así como también qué *tipo de historia* ha venido a propiciarla; y aquí la idea de una *historia de la verdad*, más allá de su realización hegeliana, pero también heideggeriana, resulta decisiva. Dejando de momento sólo apuntada esta segunda cuestión, en relación con la primera hay que señalar que Foucault va a ver en Platón *un punto de inicio, de decisión o partición, de paradojas y tensiones, un lugar también de encrucijadas y alternativas*. Tal enfoque de la cuestión comporta decisivas consecuencias, que afectan al proyecto general foucaultiano, y es necesario hacer notar:

En 1966, en *Les mots et les choses*, Foucault analizaba el orden epistémico y sus diversos modos de configuración histórica, situando en el umbral de la modernidad el punto de inicio de su investigación. Aunque se trataba allí de marcar y caracterizar la “gran discontinuidad” que delimitaba y separaba la modernidad de otras épocas, una afirmación, justo al comienzo del texto, parecía indicar que la organización epistémica del saber había de retrotraerse hasta periodos muy anteriores a los allí analizados. Así, el análisis foucaultiano se refería en este texto a la práctica epistémica como “nuestra práctica milenaria de lo mismo y lo otro”³⁹. ¿Por qué decir “práctica milenaria”? ¿Acaso porque se trataba de una práctica que retrocedía milenariamente en el tiempo, quizá hasta la antigüedad griega? Esta posibilidad aparece confirmada en 1970, en *L’ordre du discours*; allí Foucault se referirá a la gran *partición (partage) platónica de la verdad*, entendida como un procedimiento de control del discurso y un sistema de exclusión que habría dado su forma general a la *voluntad de saber* característica de occidente⁴⁰. Se retrotrae así la emergencia del régimen de saber, el dominio del *poder-saber*, hasta la Grecia del siglo V, más concretamente hasta Platón. Las implicaciones de este planteamiento son muy ricas y variadas. Para empezar, y sólo deteniéndonos en la más inmediata y fundamental, a partir de este nuevo enfoque se habrá de buscar el “meollo” de nuestra modernidad, caracterizada por ciertas relaciones entre la verdad, el poder y el sujeto, en el pensamiento griego, más específicamente, en el pensamiento platónico. No cabe entonces “discontinuidad radical” entre modernidad y antigüedad, como parecen sugerir de muchos textos de Foucault (por ejemplo *Surveiller et punir*, *La volonté de savoir* o, incluso, *Les mots et les choses*), pudiéndose hablar de la “raíz” griega y platónica del pensamiento moderno⁴¹. No nos detenemos más en este asunto, quede, con todo, señalado y problematizado.

Antigüedad, a partir, entiéndase bien, de un cierto número de reglas, estilos, convenciones, que uno encuentra dentro del medio cultural”, “Une esthétique de l’existence” en DE, IV, p. 733. Es necesario hacer notar que ambas posibilidades de subjetivación involucran *juegos de verdad*, en el primer caso juegos epistémicos, normalizadores, bio-técnicos, en el segundo, críticos o filosóficos.

³⁹ *Les mots et les choses* (en adelante MC), Paris, Gallimard, 1999, p. 7, trad. Cast., Mexico, Siglo XXI, 1995, p. 1.

⁴⁰ *El orden del discurso* (en adelante OD), Barcelona, Tusquets, 1999, pp.18-25.

⁴¹ cfr. *Fearless speech* (ed. Pearson)(en adelante FS), Los Angeles, Semiotext(e), 2001, p. 171, trad. Cast., *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 213; pero también las últimas páginas de *Hsuj*.

Mostrar el carácter *decisivo* que tiene para el pensamiento de Foucault el momento platónico exige establecer una *tópica textual* del asunto. Cabe distinguir los siguientes *lugares platónicos* en el pensamiento de Foucault⁴². Lo hacemos en la forma de una pura exposición, sin entrar en un análisis detallado de los textos, que exigiría desarrollos que deboriarían ampliamente los límites de esta exposición:

– *L'ordre du discours* (1970): se presenta aquí el pensamiento platónico como un *punto crítico o decisivo*, que marcará el inicio de un *dominio de verdad* tan oculto –en la forma de una *voluntad de saber*, que es, en esencia, *voluntad de poder*– como eficaz. Foucault se referirá en este texto a cierta *partición o ruptura*, históricamente constituida: “Entre Hesiodo y Platón –señala Foucault– se establece cierta partición”. Esta partición, esta crisis histórica, será relacionada con una cierta *decisión en la esencia de la verdad*, llevada a cabo por Platón, una decisión por la que la verdad llegará a ser, digamos, algo fijo y objetivo: un *objeto –pasivo– de conocimiento* que se hallaría en perfecta armonía (al menos de *iure*) con un discurso que la revelaría o manifestaría (*dialéctica apofántica*)⁴³, y ello a través de todo un trabajo de interiorización:

Ahora bien, he aquí que un siglo más tarde la verdad superior no residía ya más en lo que *era* el discurso o en lo que *hacía*, sino que residía en lo que *decía*: llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su sentido, su forma, su objeto, su relación con su referencia. Entre Hesiodo y Platón se establece cierta partición, disociando el discurso verdadero y el discurso falso: separación nueva, pues en lo sucesivo el discurso verdadero ya no será el discurso precioso y deseable, pues ya no será el discurso ligado al ejercicio del poder. El sofista ha sido expulsado.⁴⁴

Esta decisión en la esencia de la verdad habría dado su forma general a nuestra voluntad de saber⁴⁵ (figura occidental de la voluntad de poder), al deseo de saber característico de occidente, que se revelará en la modernidad como *saber del deseo*⁴⁶.

⁴² Se podrían indicar algunos otros lugares, mas ello no nos parece necesario, pues no vienen a modificar en nada el planteamiento general que aquí referiremos.

⁴³ De este modo, Platón abrirá el camino a la episteme aristotélica.

⁴⁴ *OD*, pp.19-20. Pero, ¿el sofista ha sido realmente expulsado? Sólo en apariencia, pues ¿qué es la voluntad de verdad sino una voluntad de poder enmascarada? “En la voluntad de verdad, en la voluntad de decir ese discurso verdadero, ¿qué es por tanto lo que está en juego sino el deseo y el poder?” *Ibidem*, p. 24.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁶ Se esboza aquí el esquema histórico para la respuesta a la cuestión planteada en la introducción al segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*: ¿cómo hemos llegado a reconocernos en el deseo, a reconocer en el deseo nuestra verdad más profunda, la verdad de nuestro ser? Cfr. *HSII*, pp. 11-12, trad. cast., pp. 8-9.

– *La verdad y las formas jurídicas* (1978⁴⁷): En una de las conferencias que componen este texto, Foucault va a vincular el platonismo con el inicio del *gran mito occidental de la verdad* “separada” del poder, el mito de un saber que sólo en el repliegue de la reminiscencia o en contacto con los dioses sería posible, en cualquier caso, lejos del poder, de la vida y el deseo. Tal mito habría dominado en el destino de occidente (y ello también en el sentido de que habría constituido una peculiar forma de dominio). De ahí que se trate de una ilusión muy *real*, casi se podría decir, *trascendental*, pues ella habría regido de antemano en nuestras prácticas, constituyendo un dominio imperceptible de carácter técnico, constructivo, anticipativo, permanentemente alentado por la voluntad de verdad.

Occidente será dominado por el gran mito de que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego, de que el verdadero saber es el que se posee cuando se está en contacto con los dioses o cuando recordamos las cosas, cuando miramos hacia el gran sol eterno o abrimos los ojos para observar lo que ha pasado. Con Platón se inicia un gran mito occidental: lo que de antinómimo tiene la relación entre el poder y el saber, si se posee el saber es preciso renunciar al poder, allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad jamás puede haber poder político. Hay que acabar con este gran mito⁴⁸.

– *L' herméneutique du sujet* (1982). En este curso Foucault describe lo que llamará “la paradoja del platonismo”, y su “doble juego” en relación con la cultura antigua y, en general, con la cultura europea.

De un lado, el platonismo habría sido el caldo de cultivo del concepto de *movimiento espiritual*, es decir, de la idea de *una modificación del sujeto en su ser mismo*⁴⁹ (no sólo en su conocimiento). Y ello en la medida en que el pensamiento platónico sólo concebía una relación con la verdad *a través* de una relación de sí consigo, es decir, de un cierto *trabajo sobre sí*. Pero, *por otro lado*, al concebir ese movimiento de acuerdo con la forma general del conocimiento (como auto-conocimiento), el platonismo habría anulado o neutralizado ese mismo movimiento del sujeto vinculado a una relación con la verdad, y dado así lugar a la experiencia de

⁴⁷ *La verdad y las formas jurídicas* (en adelante *VJ*), Barcelona, Gedisa, 1992. Este texto es un volumen editado originariamente en portugués por la Universidad Pontificia de Rio de Janeiro, en 1978, que reúne cinco conferencias pronunciadas por Foucault en esa misma ciudad en 1973.

⁴⁸ *VJ*, p. 59.

⁴⁹ Por “espiritualidad” hay que entender un *movimiento*, el *llegar a ser de la verdad sujeto*. Ahora bien la espiritualidad no es definida por Foucault ni como un movimiento de conocimiento, ni como una experiencia de orden místico-religioso, sino como el conjunto de transformaciones *ontológicas* del sujeto implicadas en una relación con la verdad que se concibe como una práctica o una experiencia. Hay que señalar además que lo espiritual no se opone aquí a lo material, sino a lo “lo racional”, (tal es la expresión que utiliza Foucault), es decir, al puro conocimiento al margen de condiciones espirituales. Cfr. *Hsuj.*, p. 16 y ss, trad. Cast., p. 33 y ss.

una “ratio”, al movimiento del sujeto como movimiento de la racionalidad, del conocimiento puro, sin condiciones de transformación espiritual.

De modo que el platonismo va a realizar a lo largo de toda la cultura antigua y la cultura europea, me parece, un doble juego: replantear sin cesar las condiciones de espiritualidad que son necesarias para tener acceso a la verdad y, a la vez, reabsorber la espiritualidad exclusivamente en el movimiento del conocimiento, conocimiento de sí mismo, de lo divino, de las esencias⁵⁰.

– *Seminario en Berkeley* (1983)⁵¹: Se presenta aquí la problematización socrático-platónica de la verdad como el final de la filosofía presocrática y el comienzo de un tipo de filosofía “que todavía es la nuestra”. Esta filosofía platónica tendría *dos caras*: Una, *analítica*, que constituiría la raíz de la tradición que pregunta por las condiciones del conocimiento verdadero (condiciones metodológicas, trascendentales, individuales, sociales, etc.), la tradición que Foucault llama de la “analítica de la verdad”. La otra, *crítica*, estaría referida a las transformaciones individuales y sociales vinculadas a un cierto ejercicio y compromiso con la verdad, al decir-verdadero (*dire-vrai*) propio de una *vida filosófica* caracterizada por el coraje de la exposición pública. Será justamente este aspecto crítico (no analítico) del pensamiento platónico el que esté en la raíz de lo que Foucault llamará “la tradición crítica de occidente”.⁵².

Yo diría que la problematización de la verdad que caracteriza tanto el final de la filosofía presocrática como el comienzo del tipo de filosofía que todavía hoy es la nuestra, esta problematización de la verdad tiene dos caras, dos aspectos principales. Por una parte tiene que ver con asegurar que el proceso de razonamiento para determinar si una afirmación es verdadera sea correcto (o se refiera a nuestra habilidad para lograr el acceso a la verdad). Y, por otro lado, tiene que ver con la cuestión de la importancia para el individuo y para la sociedad de decir la verdad, de conocer la verdad, de tener gente que diga la verdad, así como de saber reconocer a esas personas. En esa parte que tiene que ver con la determinación de cómo asegurar que una afirmación es verdadera, tenemos las raíces de la gran tradición de la filosofía occidental, a la que yo desearía llamar la “analítica de la verdad”. Y en la otra parte, relacionada con la cuestión de la importancia de decir la verdad, de saber quién es capaz de decir la verdad, y saber por qué debe-

⁵⁰ Hsuj., p. 76, trad. Cast., pp.87-88.

⁵¹ Se trata del texto, ya citado, *FS*.

⁵² El aspecto analítico, es evidentemente también crítico, mas afecta a una *crítica del conocimiento*, no a una crítica de la sociedad o de la dominación. En la lección inaugural del curso de 1983 en el Colegio de Francia, Foucault se referirá igualmente a estos dos *ramas de la filosofía*. Sin embargo, allí ya no se tratará de las dos caras de la filosofía occidental, sino de las dos grandes tradiciones críticas de la filosofía moderna, que Kant habría fundado: la analítica de la verdad y la ontología de la actualidad, de la que Foucault se reconoce heredero. Cfr. “Qu’est-ce que les Lumières?” en *DE, IV*, p. 687.

mos decir la verdad, tenemos las raíces de lo que podríamos denominar la tradición “crítica” de Occidente. Y aquí reconocerán uno de mis objetivos en este seminario, a saber, construir una genealogía de la actividad crítica en la filosofía occidental.⁵³

– *El coraje de la verdad* (1984)⁵⁴: se trata ahora del platonismo como el lugar de una *encrucijada fundamental* para la filosofía occidental, ilustrada por la oposición entre el *Laques* y el *Alcibiades*. En este último diálogo se asiste a un decisivo movimiento en relación con el cuidado de sí platónico, por el que el sí mismo objeto del cuidado, el alma, va a ser determinado como *realidad substancial*. Y ello justamente al ser definido el cuidado de sí, la forma general del cuidado de sí, como *conocimiento*. Existiría, por tanto, una correlación fundamental entre la determinación del objeto del cuidado como substancia (el *alma-substancia*, no el *alma-sujeto de acción*⁵⁵) y la determinación del cuidado como *conocimiento*. A partir de esta doble determinación la filosofía se constituirá como metafísica, como *metafísica del conocimiento, ontología del alma y contemplación*⁵⁶.

Frente al *Alcibiades*, en el *Laques* el cuidado de sí no se determinará ya como conocimiento del alma y de lo divino en sí y de sí, sino como un *vivir conforme al Logos*, un compromiso ontológico con la verdad –una cierta “armonía onto-lógica”⁵⁷, dice Foucault– que comportará coraje, exposición pública⁵⁸ y compromiso político. Surgirá a partir de aquí la filosofía como *arte de existencia y forma de vida*, expuesta, en la plaza pública y con los otros⁵⁹.

* * *

Es el momento de extraer algunas consecuencias de esta tópica platónica en la obra de Foucault. En todos estos textos Foucault va a vincular el pensamiento platónico con el *inicio* de la *cuestión de la verdad*; y en todos ellos dicha cuestión se presenta como algo que ha constituido una *crisis y un comienzo histórico*, marcando el destino de occidente como su rasgo más fundamental: “la cuestión de occidente”, llega a decir Foucault⁶⁰. Asimismo se hace notar que se trata de un problema

⁵³ *FS*, pp. 170-171, trad. Cast., p. 213.

⁵⁴ Se trata del último curso dictado por Foucault en el Colegio de Francia. Las referencias a este curso –inédito– se las debemos al texto de Frédéric Gros “La parrhêsia chez Foucault. (1982-1984)” en Gros, F. (Ed.): *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002, pp. 155-165.

⁵⁵ Para esta distinción cfr. *Hsuj.*, p. 53 y ss., trad. cast., p. 67 y ss.

⁵⁶ cfr. Gros, F.: *op. cit.*, p. 161.

⁵⁷ Foucault, M: *FS*, p.101, trad cast., p. 135.

⁵⁸ No hay “problematización” que no lo sea en la plaza pública y en compañía de otros.

⁵⁹ Gros, F.: *Ibidem*, p. 162. Frédéric Gros apunta certeramente: “no es el tema de una “existencia bella” lo que es nuevo aquí (esto sería ya recurrente en Homero o Píndaro), sino la interferencia entre este cuidado de una vida bella y una práctica de veridicción”.

⁶⁰ “L’éthique du souci...” en *DE, IV*, p. 723, trad. Cast. en *OE, III*, p. 409.

que todavía *nos concierne*, que la cuestión de la verdad es ante todo *nuestra cuestión*. (Es justamente este planteamiento de la actualidad el que va a exigir que la genealogía del sujeto moderno de verdad haya de remontarse hasta Platón.)

Ahora bien, mientras que en los dos primeros textos analizados (los de 1970 y 1978) el pensamiento platónico –siempre considerado en su esencial conexión con la historia, la política y la lengua griegas– se concibe, en la línea de Heidegger, como el *punto de surgimiento y el fundamento histórico de nuestro actual dominio técnico*, del *régimen de saber* característico del final de la modernidad occidental –ese dominio que habría encontrado en la *ilusión de la verdad*, eterna y soberana, su acicate permanente, en la medida en que aquella habría dado lugar al *deseo de saber*; a la *hórexis filo-sófica*, que ha impulsado el desarrollo y progreso que ha venido a parar en este dominio occidental de la verdad; en él ésta viene finalmente a *reconocerse en nuestro deseo*, y ello justamente como la consecuencia inevitable de haber encauzado tal deseo hacia la verdad–; en los otros tres textos Platón comparecerá como un *punto de tensiones, de paradojas, de encrucijadas y alternativas*. Así, el pensamiento platónico no sólo marcará aquí el inicio de la objetivación total como cumplimiento de la subjetividad absoluta⁶¹, el inicio del dominio del mundo vinculado al pensar como *téchne* y a la metafísica del conocimiento, sino también el comienzo de un tipo de pensamiento *crítico* (no técnico) y de una subjetivación que no implica objetivación o forma alguna de *assujettissement*, sino más bien liberación y posibilidades de transformación, de uno mismo y de los demás, y que estaría, empatado con la *technê*, a la base de nuestro mundo, constituyendo su armazón esencial; un *ethos crítico* concebido como una práctica de liberación y libertad⁶² que habría venido a transformar nuestras formas de experiencia del mundo, a partir de una relación con la verdad de carácter *espiritual*⁶³, es decir, crítica y práctica, como ensayo, como prueba modificadora de sí mismo. Se concibe ahora la relación con la verdad también como un operador de transformaciones individuales y sociales (y no sólo como una forma de dominación), capaz de producir verdaderos desplazamientos en las estructuras políticas y en las formas de experiencia del mundo. Éste, en tanto correlato de esta relación crítica con la verdad, no será concebido ya como un objeto de conocimiento, sino como un espacio de experiencia y modificación de sí, un lugar de *prueba*. Puede pensarse ahora la libertad de la verdad, *la ver-*

⁶¹ Cumplimiento que implica, de acuerdo con el diagnóstico heideggeriano de la actualidad, que las categorías de sujeto y objeto pierdan su rigidez y estabilidad y entren en un juego de intercambios permanentes como existencias emplazadas (*Bestand*) para la producción total. Repárese en la diferencia entre este planteamiento y el husserliano: mientras que en Heidegger la objetivación total de nuestro mundo está vinculada con el imperio de la subjetividad, en Husserl se relaciona más bien con el olvido de la misma como matriz constituyente, olvido que dará lugar a las actitudes del naturalismo y el positivismo.

⁶² Pero ello sólo es posible si ya hay algo así como *libertad política*.

⁶³ En el estricto sentido foucaultiano ya apuntado.

dad como libertad etico-política, *aletheia como ethos*⁶⁴ (en un espacio político de libertad y poder, una libertad *en sí misma política*⁶⁵).

Reconocer la importancia de este *replanteamiento* de la cuestión platónica de la verdad (que es, no lo olvidemos, ante que cualquier otra cosa *nuestra cuestión* como problema de las relaciones entre el poder, la verdad y el sujeto) exhibido en los tres últimos textos referidos –replanteamiento que ha de fecharse en el año 1982⁶⁶, en concreto a partir de los análisis de la *parresía*–, exige detenernos en las últimas palabras del curso de 1982, *L'herméneutique du sujet*. Foucault va a reconocer allí *dos procesos* entrecruzados –pertenecientes a periodos diferentes– a la base de una problematización integral de la modernidad. *Un primer proceso*, por el que el mundo dejó de ser *pensado* para llegar a ser conocido, medido y dominado como objeto, a través de una *technê*, que tendría en la antigüedad griega su punto de inicio. Y un *segundo proceso*, por el cual el *bios* (la forma de vida política), cesó de ser objeto de una *technê* (digamos, en el imperio de la *zoê*, de la nuda vida) para convertirse en el correlato de una *prueba*, de una experiencia y de un ejercicio de sí a través del pensamiento. Este proceso tendría en la antigüedad latina su comienzo.

Pues bien, este doble proceso estaría a la base de la configuración bifronte, ambigua y dual de nuestro mundo, así como de una problematización filosófica que ha de interrogar no sólo por las condiciones en que descansa nuestro *sistema de saber objetivo*⁶⁷ (aquello que ha dado su forma objetiva a nuestro mundo), sino también por aquello en lo que se apoya la modalidad de la *experiencia de sí* (no tanto la *assujettissement* cuanto el aspecto de libertad de nuestro mundo). Tan sería el

⁶⁴ “Les techniques de soi” en *DE, IV*, p. 800, trad. Cast. en *OE, III*, p. 460.

⁶⁵ “L'éthique du souci...” en *DE, IV*, p. 714, trad. Cast. en *OE, III*, p.399.

⁶⁶ Es en el curso de 1978, *Sécurité, Territoire et Population*, donde Foucault hablará por primera vez, en el marco de los análisis del poder gubernamental, del *gobierno de sí*, concretamente en la clase del 22 de Febrero, en la que a través de una comparación entre las técnicas antiguas y cristianas de dirección y examen de conciencia lo distinguirá del *gobierno de los otros* (no hay que olvidar que la *assujettissement* de la subjetividad es finalmente una forma de gobierno de los otros, que tiene su origen en el poder pastoral). Será, pues la reelaboración de la cuestión del poder llevada a cabo en ese año –el paso de una concepción rizomática y microfísica del poder, por la que éste se concibe con una red objetiva de dominación tecnológica, donde los sujetos son puros efectos de superficie, hacia una concepción gubernamental que se abre a la idea de la libertad como condición y soporte de las relaciones de poder, y a la distinción entre *relaciones de poder* (en libertad), como una dimensión trascendental de lo que hay, y *estados de dominación*, como forma reificada de la relación de poder– la que permitirá a Foucault hablar de un *gobierno de sí* y dar sentido a la idea de la *resistencia* inmanente al campo estratégico, a la que Foucault se había referido en *HSI*. Ahora bien 1982 marca, a nuestro modo de ver, un nuevo cambio, el cambio hacia una nueva concepción del cuidado o de la práctica de sí, y hacia una reelaboración decisiva de la cuestión de la verdad como cuestión del sujeto: ya no se tratará sin más el cuidado de sí, sino el cuidado de sí como cuidado de la verdad. Lo veremos en el siguiente apartado.

⁶⁷ Algo que Husserl, Heidegger o el propio Foucault ya habrían realizado.

desafío que, según Foucault, lanza la *Aufklärung*⁶⁸ hoy a la filosofía:

Me parece que allí tenemos –en ese doble proceso– la raíz de lo que en Occidente fue la pregunta planteada a la filosofía, o, si lo prefieren, el desafío del pensamiento occidental a la filosofía como discurso y como tradición. Este desafío es el siguiente: ¿Cómo lo que se da como objeto de saber articulado sobre el dominio de la *technê* puede ser al mismo tiempo el lugar donde se manifiesta, donde se pone a prueba, se experimenta, se ejerce y difícilmente se cumple la verdad del sujeto que somos? ¿Cómo el mundo, que se da como objeto de conocimiento a partir del dominio de la *téchne*, puede ser al mismo tiempo el lugar donde se manifiesta y pone a prueba el “sí mismo” como sujeto ético de verdad⁶⁹? Y si ese es efectivamente el problema de la filosofía occidental –cómo puede ser el mundo objeto de conocimiento y al mismo tiempo lugar de prueba para el sujeto, cómo puede haber un sujeto de conocimiento que se de el mundo como objeto a través de la *technê*⁷⁰, y un sujeto de experiencia de sí, que ese de ese mismo mundo en la forma radicalmente diferente del lugar de prueba–, si es ese el desafío de la filosofía occidental, podrán comprender por qué la *Fenomenología del espíritu*⁷¹ es la cumbre de esa filosofía.

Ahora bien, si en el año 1982 se trataba de los *dos acontecimientos* (el griego y el latino) que han determinado la doble faz –subjetivadora-objetivadora– del pensamiento occidental como sistema de acción o estructura de experiencia, en el año 1984 –pero ya en 1983– se tratará de un *único acontecimiento*, vinculado al pensamiento platónico, con dos caras o aspectos: una *cara crítico-estética* y una *vertiente estratégica* del acontecimiento, relacionada con la *libertad* con la cual actúan los individuos en los sistemas prácticos, “reaccionando ante lo que hacen los otros y modificando hasta cierto punto las reglas del juego”⁷². Esta vertiente estaría referi-

⁶⁸ Repárese en el *replanteamiento* de la *cuestión de la Aufklärung*, que recoge ahora un nuevo aspecto de la cuestión: la modalidad de la experiencia de sí, la de un sí mismo como experiencia en el cuidado de la verdad, que reclama como su condición, prácticas –discursivas y no discursivas– y relaciones con los otros en un espacio público de libertad política.

⁶⁹ No como sujeto de conocimiento, sino como *sujeto ético de verdad*. Pero el asunto aquí no es tanto el sujeto de la verdad, cuanto la verdad como sujeto. Sobre esto cfr. *Hsuj.* y mi trabajo *Cuidado ciudad y verdad. En torno a la lectura foucaultinana de Platón* en www.uned.es/dpto_fil/revista/index.htm.

⁷⁰ Un sujeto que en el proceso histórico de su subjetivación a través del conocimiento –que tiene por correlato la objetivación del mundo– deviene él mismo objeto, sujeto-sometido al entramado de saber-poder.

⁷¹ En el doble título de la gran obra hegeliana late esta ambigüedad y esta doble posibilidad: la *Fenomenología del espíritu*, es decir, el discurso o Logos acerca de las diversas manifestaciones y configuraciones del espíritu a través de la historia en su relación con la verdad, es también *Ciencia de la experiencia que hace la conciencia*, es decir, un saber acerca de los movimientos dialécticos de la conciencia, de las transformaciones onto-lógicas del espíritu –que afectan tanto al saber como al objeto– en la experiencia de la verdad.

⁷² “Qu’est-ce que les Lumières?” en *DE, IV*, p. 576, trad. Cast. en *OE, III*, p. 350

da además –habría funcionado como la matriz– de lo que Foucault ha llamado *el arte de no ser gobernado* (de tal modo)⁷³, indispensable para explicar los procesos de liberación y las luchas contra la dominación gubernamental. Pero, por otro parte, el acontecimiento platónico de la verdad ofrecería *una cara técnica* o una *vertiente tecnológica*⁷⁴, referida al saber o la racionalidad –analítica– por la que son organizadas nuestras prácticas, constituyendo nuestro mundo como un *dominio de objetividad*.

Puede apreciarse ahora el replanteamiento de la problematización de la *Aufklärung* llevada a cabo por Foucault, así como su genealogía platónica. Ya no se trata sólo de poner en juego las formas y las estructuras de dominación racional vinculadas a la *constitución de la fuerza productiva*, el conjunto de dispositivos y tecnologías de poder por los que nuestra sociedad ha llegado a desarrollarse como una máquina de producción, y que tendrían de alguna forma en el platonismo su punto de inicio, sino también, como la contrapartida necesaria de aquellas tecnologías, se han de poner en juego otro tipo de prácticas, formas de relación con lo que hay y juegos de verdad (o, al menos, otras maneras de jugar el juego de la verdad), que permitirán comprender las *transformaciones* en las formas de nuestra experiencia, y el carácter *abierto*, no dado de una vez por todas y para siempre, de nuestro mundo. Cabe hablar ahora (es decir, a partir de este desplazamiento en la cuestión de la *Aufklärung* como cuestión de la verdad) de la *crítica como eje trascendental*⁷⁵ de la experiencia, referido a sus modificaciones, del *ethos crítico*, pues, como el tercer eje de la ontología *histórica*⁷⁶, jugando, por tanto, *al mismo nivel* que el poder-saber, en una profunda imbricación con ellos, pero siempre conservando su especificidad. Mas hablar aquí, sin más, del eje del *sí mismo* como una nuevo eje de experiencia resulta insuficiente, si no se señala además que ese sí mismo no es otro que la verdad misma como sí mismo, la verdad como ethos o forma de vida, no algo primariamente cognoscitivo, del orden de la reflexión. Con ello se va mucho más allá del asunto del gobierno de sí o de las técnicas de la existencia y se apunta a las interferencias entre el cuidado de una forma de vida bella y la práctica de veridicción. Es el cuidado de sí como *cuidado de la verdad*.

Todo ello comporta modificaciones esenciales en el proyecto genealógico. Y no sólo porque ahora se tenga que buscar en la antigüedad clásica (mas concretamente en el platonismo) el origen histórico de nuestra subjetividad deseante⁷⁷. Las modificaciones son mucho más profundas y afectan a la comprensión de nuestro mundo

⁷³ “Qu’est-ce que la critique?...” en *op. cit.*, p. 38, trad. Cast., p.7.

⁷⁴ “Qu’est-ce les Lumières?”, *Ibidem*.

⁷⁵ Sobre el carácter trascendental de los ejes de la experiencia cfr. “Le sujet et le pouvoir” en DE, IV, p. 234.

⁷⁶ “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours” en DE, IV, p. 618

⁷⁷ cfr. *HS, II*, pp. 11-12, trad. cast., pp.8-9

como un espacio de dominación fundamental: No cabe ya una *genealogía del poder* moderno como dominación tecnológica, sino una *genealogía del sujeto* (en la doble acepción del término), entendida como *genealogía de la ética*⁷⁸, es decir, de las prácticas de sí o del sujeto como relación de subjetivación de sí consigo, articulada sobre ciertos juegos de verdad y relaciones de poder en libertad. Habría que dar, sin embargo, una vuelta más de tuerca, y hablar de una *genealogía de la actividad crítica*⁷⁹, pública y política, del coraje del decir-verdad y del ethos de “no ser gobernado”.

Recapitulando, y ya para cerrar este apartado, habría que decir lo siguiente acerca de la relación general que, según Foucault, nuestra actualidad mantiene con el platonismo: a la base de nuestro mundo moderno, entendido como un complejo y ambiguo ámbito de libertad y poder en que confluyen diversos y variados procesos y formas de subjetivación, se dan dos formas de pensamiento y de relación con la verdad que tienen en Platón su punto de inicio: la primera, aquella que, a partir de una cierta primacía otorgada al puro conocimiento o a la *technê* en nuestra relación con las cosas, con los otros y con nosotros mismos, ha venido a configurar la faz objetiva y de assujettissement de nuestro mundo; y la segunda, aquella que en una relación crítica con la realidad individual, social y política vinculada al cuidado y al coraje de la verdad ha venido a configurar todo aquello que en nuestro mundo es signo de libertad, transformación social y progreso moral.

2. El Platón de Foucault: del reconocimiento de sí al cuidado de la verdad, pasando por la *parresía*

Vamos ahora a exponer de un modo general las *dos lecturas* que Foucault hace de Platón. Dichas lecturas recogen *las dos caras de la relación con la verdad* que hemos analizado, cristalizando, en el *curso del Colegio de Francia de 1982* la primera, y en el segundo volumen de *Histoire de la sexualité* la segunda. Asimismo analizaremos el asunto del paso, del *pasaje* de la una a la otra.

Lo primero que habría que decir es que en ambos casos se trata de responder a la *cuestión del cuidado de sí* en Platón, pero en cada una de estas lecturas se va a dar una respuesta diferente a esa cuestión. Así, en el curso del año 82, *L'herméneutique du sujet*, el *cuidado de sí* será determinado *como reconocimiento de sí y cuidado de los otros*, y en la lectura del año 84 *como cuidado de la verdad y relación constitutiva con los otros*. No pretendemos realizar aquí un análisis detallado y crí-

⁷⁸ La expresión “Genealogía de la ética” forma parte del título de una importante entrevista concedida por Foucault en el año 83, de la que hay dos versiones diferentes ,cfr. *DE, IV*, pp.383-411, 609-631.

⁷⁹ *FS*, p. 170-171, trad. Cast., p. 213.

tico de tales lecturas, que exigiría el trabajo atento en los textos platónicos⁸⁰, tan sólo vamos a exponerlas en sus rasgos fundamentales, incidiendo en los elementos diferenciadores de las mismas. Comenzamos, pues, por el Platón del año 1982.

Puede decirse, de un modo muy general, que en *L'herméneutique du sujet* Foucault va a caracterizar, a partir de una atenta lectura del *Alcibiades*, el cuidado de sí platónico como un *movimiento del alma*. ¿Cuáles son los rasgos fundamentales de ese movimiento?

a) En él se trata de un “apartarse de este mundo para observar otro”⁸¹ y de un “liberarse de las sensaciones que nos producen ilusión”⁸². Se hace jugar, pues, una dualidad de mundos en un movimiento de separación y liberación de “este mundo”: el mundo de las sensaciones como fuente de ilusión. Por otro lado, se señala que “el movimiento por el que el alma se torna hacia sí misma es, a su vez, el movimiento mediante el que su mirada es traída hacia lo “alto” –hacia el elemento divino, hacia las esencias y hacia el mundo supracelste donde estas son visibles–”⁸³. Se trata, por lo tanto, de un movimiento de trascendencia y elevación hacia otro mundo –un mundo verdadero de carácter inteligible– que es *separación* de este mundo y *repliegue* sobre sí. Se juega aquí una forma de (tomar) distancia y reflexividad⁸⁴, así como una forma de trascendencia o sobrepasamiento (muy distinta de la que, adentrándose en ciertos pasajes del *Banquete* y del *Fedro*, se reflejará en el año 1984), en la que se trata de un movimiento de elevación que es, a un tiempo, movimiento de ensimismamiento y separación, de los otros, de las cosas y del propio cuerpo.

b) Este movimiento del alma es un *movimiento de conocimiento*; se trata de un *mirarse*: “En lo esencial (Sócrates), había caracterizado la práctica misma del cuidado de sí como el ejercicio de una mirada, mirada que lleva precisamente desde sí hacia sí mismo”⁸⁵. Así, pues, *cuidar de sí es mirarse a sí mismo (blepton heautou)*⁸⁶.

c) Se produce así el *recubrimiento* del cuidado de sí por el conocimiento de sí: “el diálogo del Alcibiades muestra o, mejor dicho, efectúa en su desarrollo lo que podríamos llamar el “recubrimiento” propiamente platónico, recubrimiento de la *epimeleia heautou* por el *gnothi seaton* (del cuidado de sí por el conocimiento de sí) El conocimiento de sí, el imperativo “conócete a ti mismo”, recubre por entero y ocupa todo el lugar liberado por el imperativo “cuida de ti mismo”. “cuida de ti

⁸⁰ Ya lo hemos hecho en otra ocasión, cfr. mi trabajo *Cuidado, ciudad y verdad. En torno a la lectura foucaultina de Platón, op.cit.*

⁸¹ Hsuj, p. 265., trad. Cast. p. 268

⁸² *Ibidem*, p. 66, trad. Cast. p. 78

⁸³ *Ibid.*, p. 476, trad. Cast., p. 470.

⁸⁴ Foucault en Hsuj distinguirá tres grandes “formas de reflexividad” en Occidente: la meditación, la memoria y el método. Cfr. *Cours du 24 mars 1982. Première heure.*

⁸⁵ Hsuj, p. 436., trad. Cast., p. 432.

⁸⁶ *Ibidem.*

mismo” querrá decir, en definitiva: “conócete a ti mismo”. Conócete, conoce la naturaleza de tu alma, haz que tu alma se contemple en ese *nous* y se reconozca en su divinidad esencial”⁸⁷.

d) La relación con la verdad se juega, pues, aquí en la forma de un *reconocimiento ontológico de sí*: “En la corriente platónica, al menos según el final del *Alcibiades*, el problema para el sujeto o para el alma individual es girar los ojos hacia sí mismo para reconocerse en lo que es y, reconociéndose en lo que es, recordar las verdades que le son semejantes y que ha podido contemplar.”

e) En esta operación de “recubrimiento” del cuidado por parte del conocimiento se produce además, de forma correlativa, la “fijación” del objeto de cuidado (el sí del que hay que cuidar) como “realidad substancial”. Se trata del *paso* del alma como sujeto de actividad y relación, es decir, como *khresis*, como *uso*, al alma como *substancia*. Es el pasaje hacia la ontología del alma y la metafísica del conocimiento, y bien podría decirse que en el *Alcibiades* se asiste al *movimiento de constitución de la metafísica*. Pero entonces el asunto no es aquí, sin más, el paso del alma-sujeto al alma-substancia, que haría jugar una suerte de *paralogismo trascendental*, un error logico-trascendental (la metafísica), tal como ocurría –según Kant– en Descartes, sino la *constitución de ese mismo paralogismo*; y ello a partir de la primacía acordada al conocimiento en la relación con la verdad. Lo que tiene lugar en el *Alcibiades* es entonces la operación por la que llega a constituirse la metafísica, la primacía de la contemplación sobre la acción en la relación con la verdad, la metafísica del conocimiento y la ontología del alma.

f) El cuidado de sí, determinado como conocimiento de sí, constituye una peculiar *forma de reflexividad*, que se va a desarrollar en el “elemento de la identidad” y en la forma del reconocimiento como *reminiscencia*⁸⁸.

g) Hay una *finalidad política*⁸⁹ en el cuidado de sí concebido de este modo, y una dependencia estructural de la política por relación al cuidado y a la virtud (la *areté* entendida como *sophrosynê*) que éste procura. Pero entonces, la política, la relación con el otro, no es aquí originaria, y es más bien la ética, la relación de sí consigo lo que funda la relación política. No hay, pues, *polis* sin *ethos*, poder político sin *sophrosynê* (que exige el cuidado como re-conocimiento).

En el año 1984, en *L’usage des plaisirs*, concretamente en su último capítulo, titulado *Le véritable amour*⁹⁰, la determinación del cuidado de sí platónico, así como la forma de entender la relación con la verdad van a sufrir cambios obstensibles. En esta ocasión no se trata de un análisis del *Alcibiades*, sino del recorrido de

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 400-401, trad. Cast, p. 397.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 437, 68, trad. Cast., p. 433-434, 79. La reminiscencia se situaría justamente en el punto de unión entre el cuidado de sí y el conocimiento de sí, *Ibid.*, p. 244, trad. Cast., 249-250.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 169, trad. Cast., p. 175.

⁹⁰ “Le véritable amour” en *HS, II*, pp. 293-317, trad. Cast., pp. 209-225.

ciertos *pasajes* del *Fedro* y del *Banquete*. Se plantea ahora la cuestión del cuidado de sí como *eros*, y, por lo mismo, al igual que en el *Alcibiades*, como un *movimiento del alma*. Mas ahora este movimiento del alma va a ser caracterizado de un modo muy diferente: ya no se trata de un movimiento de re-conocimiento, sino de un *movimiento espiritual*⁹¹, es decir, de un movimiento de transformación ontológica del sujeto, en una relación práctica y estética con la verdad (y por tanto *pública*: se trata de la belleza, del brillo de la verdad, de su comparecencia *ante otros*) que involucra al otro, *a priori*, en el propio pensamiento.

a) Así, frente al apartarse de este mundo y el liberarse de las sensaciones, que caracterizaba la determinación del cuidado de sí en el *Alcibiades*, el movimiento del alma, como movimiento de trascendencia (de sí) hacia la verdad, que, según Foucault, se juega en el *Banquete* y el *Fedro*, no estará ya caracterizado por la exclusión del cuerpo y el abandono del mundo, por la renuncia a la relación con los otros y a toda forma de afectividad: “No es la exclusión del cuerpo lo que caracteriza esencialmente, para Platón, el verdadero amor, sino que es, a través de las apariencias del objeto, relación con la verdad”⁹². Y ello, hay que recalcarlo, *a través de las apariencias del objeto*.

b) Frente al repliegue solipsista sobre sí, el ensimismamiento y la interiorización, se trata aquí de dejar atrás la originaria relación consigo en la relación con la verdad, así como la *disimetría*⁹³ de los *partenaires* en la convergencia de la verdad: “la dialéctica del amor” llama aquí en los dos amantes a dos movimientos exactamente análogos: el amor es el mismo, ya que, para uno y para el otro es el movimiento que los lleva hacia la verdad”⁹⁴. Se trata del tercer pasaje hacia el cuidado de la verdad analizado por Foucault, aquel es siempre ya cuidado con el otro: “*Pasaje de la cuestión de la disimetría de los compañeros a la de la convergencia del amor*”⁹⁵.

c) Frente a la idea del movimiento del alma como un movimiento de conocimiento (*Alcibiades*), el asunto es aquí el *eros*, reproblematicado como relación con la verdad, como un *movimiento esencial* del alma, es decir, como un *movimiento de transformación ontológica*, de carácter, pues, *espiritual*. Ello comporta *el replanteamiento de la cuestión del eros como cuestión ontológica*. No se trata ya de las conveniencias y de las reglamentaciones del cortejo, de la cuestión del *eros* como *cuestión ética del consentimiento*, tal como ocurría en la erótica tradicional. Se problematiza ahora el *eros* en su *ser mismo*; reproblematicación, pues, ontológica. En el marco de esta reproblematicación, *eros* será definido como *metaxú* filo-sófico,

⁹¹ En el estricto sentido foucaultino más arriba referido.

⁹² *HSII*, p. 309, trad. Cast., p. 219

⁹³ Disimetría característica en la erótica tradicional griega.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 310, trad. Cast., p. 220.

⁹⁵ *Ibid.* Pp. 309-310, trad. Cast., pp. 219-220.

como el ser “entre” o “abertura” de una relación íntima y corporal con la verdad, en la que aquello que primariamente resultará afectado no será el conocimiento del alma, sino su ser mismo. Se trata del primero y del segundo de los *pasajes* a los que se refiere Foucault en *Le véritable amour*: El “*pasaje de la cuestión de la conducta amorosa al interrogante sobre el ser del amor*”⁹⁶, y el “*pasaje de la cuestión del honor del muchacho a la del amor de la verdad*”⁹⁷. Son los pasajes hacia el *eros como logos*, pero también –y esto es decisivo– hacia *el logos como eros*⁹⁸ (es decir, como relación espiritual con la verdad, vale decir: como prueba, como experiencia, como ethos, como crítica).

d) Frente a la idea del alma como substancia, se trata aquí del alma como sujeto de acciones (más allá de cualquier determinación antropológica de la misma): es el sujeto como uso, porte o compostura, como *krhesis* o relación de sí consigo en la relación con los otros, con las cosas y con uno mismo. Mas en este punto es preciso distinguir: no se trata aquí del autodomínio técnico, *bio-técnico* (*technê tou biou*) que permite dominar sobre los otros, del sujeto de la estética de la existencia tradicional griega, siempre caracterizada por la disimetría, sino de un *uso o compostura de la verdad* donde la relación de sí consigo, como relación con la verdad, no posee ya un carácter técnico, destinado al dominio de sí necesario para dominar a los otros, sino *crítico-estético*, que supone siempre la *originaria* relación con los otros. Con ello se trata de otra *forma de poder sobre el otro*, más allá de la disimetría y la dominación: es el poder de la *existencia* de la verdad, el de su peculiar belleza. Lo que ahora pone “fuera de sí” no es la belleza del joven temperante, sino el cuerpo filosófico, el de Sócrates, echado a perder, el *cuerpo de la verdad*. Es el cuarto pasaje, el pasaje del sujeto de la estética de la existencia griega tradicional (que en el Alcibiades se descubre como un sujeto de conocimiento) hacia el *sujeto ético de verdad*, y aquí no hay más sujeto que la verdad misma, la verdad, pero como forma de vida, *aletheia* como *ethos*: “*pasaje de la virtud del muchacho amado al amor del maestro y su sabiduría*”⁹⁹.

Lo que constituye, pues, verdadero movimiento, *verdadero deseo* (algo muy distinto del deseo verdadero), sin violencia ni *technê*, lo que pone fuera de sí y desencadena todo un conjunto de transformaciones –en uno mismo y en los demás– no es tanto el sujeto ético de los placeres, cuanto el sujeto ético de la verdad, su forma

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 304-306, trad. Cast., pp. 216-217.

⁹⁷ *Ibid.*, pp.306-309, trad. Cast., pp. 217-219.

⁹⁸ En un artículo notable sobre el Platón de Foucault, Wolf describe adecuadamente el primer movimiento de la reproblematicación platónica del eros, movimiento por el que *eros* va a determinarse como *logos*, mas olvida el segundo, el movimiento, podemos decir, de *sensibilización* del *Logos*, por el que éste deviene eros. *Cfr.* Wolf, F: “Eros et lógos. A propós de Foucault et Platón” en *Revue de philosophie ancienne*, VII, 1º, 1989.

⁹⁹ Foucault, *Ibid.*, pp. 310-317, trad. Cast., pp. 220-225.

de vida, el brillo y la comparecencia pública de la verdad. Sócrates, pues, en la plaza pública, no Alcibiades.

e) Frente a la reflexividad en el elemento y según las figuras de la identidad que se esboza en el *Alcibiades*, se hace jugar aquí un desfase, una *diferencia* en la relación con la verdad como relación de sí consigo. Se juega así *otra forma de reflexividad* (otro modo de ser sujeto), en la que la práctica de la reminiscencia viene a configurarse como una *meditación*¹⁰⁰. Ello comporta movimientos que ya no son los de una memoria que es reconciliación y reconocimiento, sino reproblematicación de uno mismo, modificaciones en el propio pensamiento a través del ejercicio de un saber siempre exterior y extraño¹⁰¹. Todo un ejercicio de sí a través del pensamiento, por el que la dialéctica dialógica supera su función puramente metodológica y gnoseológica para alcanzar el espacio ontológico. Cabe hablar ahora de las “transformaciones y los desplazamientos esenciales”¹⁰² que comporta toda problematización, así como de la mordedura *en el alma* de los discursos filosóficos¹⁰³.

f) Frente al cuidado de sí primariamente ético y con finalidad política del *Alcibiades* –en el que el asunto era cuidar de sí para cuidar de los otros– el asunto será aquí un cuidado de sí como cuidado de la verdad *en sí mismo político*, en el que la relación con el otro, en el espacio público de la verdad, es *constitutiva*. Recordemos *el tercer pasaje* más arriba aludido, el pasaje hacia la superación de la disimetría entre los *partenaires*, no en el conocimiento, sino en el cuidado de la verdad.

Llegados a este punto resultan obligadas algunas preguntas: ¿por qué tanta diferencia entre ambas lecturas? ¿por qué ese cambio en la interpretación del cuidado de sí platónico, que repercute además en la consideración del platonismo como momento decisivo para la historia occidental de la verdad, así como en la concepción de esa misma historia? ¿Por qué ese cambio en la consideración de Platón: del Platón fundador de la idea de sujeto de conocimiento en 1982, al Platón en el que cabe reconocer el origen de un *ethos* crítico de verdad en 1984? ¿Por qué ese paso del *cuidado de sí como conocimiento de sí al cuidado de sí como cuidado de la verdad*? ¿Qué ha pasado entre ambas lecturas, entre 1982 y 1984?

Lo que ha pasado, o por lo que ha pasado Foucault, son los estudios de la *parresía*, iniciados justamente en el curso de 1982, *L'herméneutique du sujet*¹⁰⁴. Dichos

¹⁰⁰ Sobre el sentido de la meditación grecolatina cfr. “Cours du 3 mars 1982. Deuxième heure” en *Hsuj.*, pp. 338-353, trad. Cast., pp. 337-351; también mi trabajo *La meditación como arte. Con Foucault*, en www.uned.es/dpto_fil/revista/index.htm.

¹⁰¹ Así, por ejemplo, en el *Banquete*, las palabras de Sócrates no provienen del fondo de su alma y es Diótima la que se las comunica. El saber de Sócrates es, así, el de un *discurso-otro* que procura desplazamientos en las formas habituales de la problematización.

¹⁰² Foucault, M.: *HSII*, p. 304, trad. cast., p. 216.

¹⁰³ cfr. Platón, *Banquete*, 218a

¹⁰⁴ Cfr. “Cours du 10 mars 1982”, pp. 355-393, trad. Cast., pp.353-389.

estudios van a conducir a una *reelaboración del sujeto platónico de verdad*, entendido ahora, a partir fundamentalmente de los análisis del *Laques*, ya no como un sujeto de conocimiento –que a partir de una relación cognoscitiva con uno mismo y con la verdad, puramente teórica y ensimismada, llega a constituir el dominio necesario sobre sí que le permitirá gobernar sobre los otros (*Alcibiades*)– sino como un sujeto ético-político de verdad que ha de poner en juego un compromiso ontológico con el Logos. Encontramos muestras de esta nueva consideración del sujeto de verdad platónico ya apuntadas en el propio curso de 1982, concretamente en las referencias a la *Apología*¹⁰⁵, pero sobre todo en el seminario impartido en Berkeley en 1983 (*FS*) y en el curso del Colegio de Francia de 1984 (*Le courage de la vérité*), donde se realizan detallados análisis de *Apología*, *Critón*, *Fedro* y *Laques*. Lo que estará en juego en estos análisis no será ya la cuestión de la relación entre el gobierno de sí –como conocimiento de sí– y el gobierno de otros (*Alcibiades*), sino la determinación de la figura de Sócrates como *parresiastes*.

Y bien ¿qué es la *parresía*? Hay que definir la *parresía* como una modalidad de *decir verdadero* o de acto de verdad (*veridicción*) –muy distinta de aquellas otras modalidades propias del sabio, el técnico (el retórico) y el profeta¹⁰⁶– donde “el hablante tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con la propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con los otros a través de la crítica (autocrítica o crítica de otras personas), y una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber. Mas concretamente, la *parresía* es una actividad verbal en la que un hablante expresa una relación personal con la verdad y arriesga su propia vida porque reconoce que el decir la verdad como un deber para mejorar y ayudar a otras personas (y también a sí mismo). En la *parresía*, el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo a la muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral”¹⁰⁷. Se hace jugar así un *compromiso* entre el sujeto de la enunciación y su discurso en el que aquel viene a coincidir punto por punto con éste. Tal compromiso – que implica verdad, franqueza, crítica, riesgo y deber con uno mismo y con los demás– es el de una cierta manera de pensar, que es, también, una manera de ser y decir, aquella que Séneca apunta en su carta 75 a Lucilio: “Sea este, en esencia, nuestro propósito: expresar

¹⁰⁵ Cfr. Cours du 6 janvier. Première heure”, pp. 3-26, trad. Cast., pp. 15-38. Sócrates es presentado aquí como aquel que interpela a la gente en las calles, incitando al cuidado de sí

¹⁰⁶ En el curso de 1984 Foucault distinguirá cuatro prácticas distintas de veridicción: la del profeta, el sabio, el técnico y el *parresiastes*, cfr. Gros, F.: “La parrhêsia chez Foucault. (1982-1984)”, en Gros, F., (ed.) *Le courage de la vérité*, op. cit., pp. 155-165.

¹⁰⁷ *FS*, pp. 19-20, trad. Cast., p. 46.

lo que sentimos y sentir lo que expresamos; que nuestra forma de hablar coincida con nuestra vida”¹⁰⁸.

Pues bien, Sócrates será retratado ahora por Foucault como un *parresiastes*, como un *sujeto ético de verdad*. Y será caracterizado, en primer lugar, como “el que pone a prueba”, el *basanos*, la piedra de toque que mide el grado de acuerdo entre la vida del interlocutor y su *Logos*:

La palabra griega *basanos* hace referencia a una “piedra de toque”, es decir, una piedra negra que se utiliza para probar la autenticidad del oro examinando la línea dejada sobre la piedra cuando es “tocada” por el oro en cuestión. De forma similar, el papel basánico de Sócrates le permite determinar la verdadera naturaleza de la relación entre el *logos* y el *bios* de aquellos que entran en contacto con él.¹⁰⁹

Pero Sócrates puede ser justamente *basanos* porque en él se cumple y exhibe (es visible y manifiesto, es decir, público) un tipo de “armonía ontológica”¹¹⁰ en la que el *logos* y el *bios* constituyen un acuerdo caracterizado por el compromiso y el coraje de decir la verdad. Ello hace que la palabra de Sócrates, frente a la del sofista, siempre dependiente de artificios, pueda ser una *palabra libre*, liberada de los procedimientos de la retórica (lo cual no excluye que en ciertas circunstancias pueda recurrirse a ellos); justamente porque en ella lo que se dice concuerda con lo que se piensa y lo que se piensa exactamente con lo que se hace¹¹¹. Los *efectos del discurso* no se hallan ya vinculados a las técnicas de persuasión, sino al brillo estético del *logos*, a la comparecencia de la verdad¹¹².

La verdad alcanza así el espacio público y político, donde la *simetría entre interlocutores*, la relación entre iguales, más allá de las disimetrías que caracterizan otras formas de relación con la verdad (las del sabio, el retórico, el profeta, también la del adulator), impera¹¹³. El acto aquí de verdad, la *parresía*, se produce únicamente en presencia de otro decir parresiástico. De este modo, la práctica discursiva se sitúa en el interior de un desdoblamiento originario, concibiéndose como una *práctica dual*, un ejercicio de dos y, sobre todo, una *relación entre iguales*.¹¹⁴

¹⁰⁸ Seneca: *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos, 2000, tomo I, epístola 75, p. 441.

¹⁰⁹ Foucault, M.: *FS*, p. 97-98, trad. Cast., p.133

¹¹⁰ *Ibidem.*, p. 100, trad. Cast. p. 135.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 101, trad. Cast., p. 136.

¹¹² Hay que recordar en este punto el *cuarto pasaje del Verdadero amor*: el pasaje de la virtud del joven amado al amor al maestro y a su sabiduría.

¹¹³ Recordemos el tercer pasaje: pasaje de la disimetría a la convergencia de la relación espiritual con la verdad.

¹¹⁴ Fimiani, M.: “Le véritable amour et le souci commun du monde” en Gros, F. (ed.) *Le courage de la vérité*, op. cit., p. 124.

3. Modificaciones esenciales: ontología, filosofía e historia

Los pasajes por la antigüedad grecolatina y, en especial, los análisis de la *parresía* iniciados en 1982, van a producir *modificaciones esenciales* en el pensamiento de Michel Foucault. Tales modificaciones afectarán a su *ontología*, a su concepción de la *filosofía* (y de su relación con la *política*), y a su idea de la *historia*. Apuntamos simplemente, por motivos evidentes de extensión, tales modificaciones.

1) En el corazón de *À propos de la généalogie de l'éthique*, Foucault señala:

Tres ámbitos de genealogía son posibles. En primer lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento; en segundo lugar una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros; en tercer lugar una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales¹¹⁵.

Pues bien, ahora (a partir de 1982) el tercer eje de la ontología, el eje de la ética o del sujeto, el eje del sí como relación de sí consigo se reformulará como *eje de la verdad o de la crítica*, de manera que será posible hablar de la *dimensión crítica* –junto a la *dimensiones epistémica y política*– de la realidad histórica; la verdad, pues, como dimensión crítica de la ontología histórica, y no solo como dimensión epistémica, que habría dado lugar al dominio objetivo del sujeto de conocimiento.

2. Las modificaciones afectan igualmente a su idea de la filosofía. Así, Foucault concebirá *al final*¹¹⁶ la práctica filosófica de acuerdo con el modelo ascético de la *meditación* grecolatina, de la *meditatio*, de la *melete*, es decir, como un *ejercicio de sí a través del pensamiento*, algo cercano al *gymnazein*¹¹⁷. La filosofía se entenderá, pues, como una práctica de *prueba*, como una experiencia y un ejercicio de sí, en el sentido hegeliano y nietzscheano, pero también estoico. No se trata sin más de la filosofía, entendida como un conjunto más o menos articulado de disciplinas teóricas, sino del “cuerpo vivo” de la filosofía, de la filosofía, pues, como *forma de vida*. Pero entonces la ontología histórica *conciérne ontológicamente*, produce modificaciones esenciales, es *ontología histórica de nosotros mismos*:

el “ensayo” –que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad (...)- es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos ésta es todavía hoy lo que fué, es decir “ascesis”, un ejercicio de sí, en el pensamiento¹¹⁸.

¹¹⁵ Foucault, M.: “À propos de la généalogie de l'éthique...” en DE, IV, p. 618.

¹¹⁶ Esto de “al final” designa mucho más que lo postrero de una obra, y apunta a toda una actitud ante la vida y la muerte.

¹¹⁷ cfr. *Hsuj*, p. 339, trad. cast. 338.

¹¹⁸ *HSII*, p.16, trad. Cast., p. 12.

En este punto es necesario señalar, siquiera sea mínimamente, algo que consideramos de extraordinaria importancia para la comprensión de esta idea foucaultiana de la práctica filosófica. *No hay nada fenomenológico en esta práctica de la meditación*, nada que sea del orden de la variación edética o la intuición de esencias, nada que recuerde al juego imaginario en que consiste la reducción eidética¹¹⁹. Y el asunto no es, desde luego, el dejar que la cosa se muestre por sí misma y desde sí misma (y el sujeto como ese vacío en el que las cosas comparecen), en el curso de un pensamiento mas o menos reglado¹²⁰, sino una prueba modificatoria del sujeto en su *juego de verdad* con el objeto (Hegel diría un movimiento dialéctico de la conciencia en ella misma, es decir, una *experiencia*); juego, pues, *serio*, en el que lo que se juega y decide es la existencia misma. Pero entonces el asunto no es el juego de sujeto con el objeto, el juego del sujeto con sus propios pensamientos, sino el *juego efectuado por el pensamiento sobre el sujeto*¹²¹. El sujeto sufre los efectos del pensamiento, no el individuo, no su conocimiento, sino el sujeto en su ser mismo de sujeto. Uno, a través de la meditación, se halla expuesto en el pensamiento y como en peligro de muerte. No se trata entonces del puro recuento de las ideas dudosos (tal como, por ejemplo, podría sugerir una lectura precipitada de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes), sino de un “ponerse en la situación” a través de la meditación de aquel que está a punto o en trance de morir¹²².

Por otra parte, y en relación con el problema de la conexión filosofía y política, sólo señalar que ahora el sujeto político, eminentemente activo (en tanto que máximamente sensible y receptivo a los problemas de la actualidad: *Yo percibo lo intolerable*, decía Foucault), y el foco crítico de una resistencia a la política gubernamental de la identidad, al par globalizante e individualizante, así como la posibilidad de la modificación de las estructuras de dominación¹²³ que caracterizan las sociedades contemporáneas, los va a encontrar Foucault en la idea de *problematización y re-problematización* como conjunto de prácticas discursivas y no discursivas, es decir, en la idea de una *práctica filosófica* que puede encontrarse ya en el Sócrates que interpelaba en las calles a sus conciudadanos y decía la verdad. No es entonces el puro temple ético-estético y las artes de la existencia griega (*la techné tou biou*), aún dominadas por la disimetría¹²⁴, lo que deslumbrará a Foucault, sino la idea de una *vida filosófica* como compromiso público con el pensar, decir y hacer la verdad, críticamente en guardia contra todo exceso de poder gubernamental y

¹¹⁹ *Hsuj*, p. 340, trad. Cast. p. 339.

¹²⁰ *Hsuj*, p. 339, trad. Cast., p. 338.

¹²¹ *Ibidem.*, p. 340, trad. Cast., pp. 339-340

¹²² *Ibid.*, trad. Cast., p. 340.

¹²³ Siempre en un marco, mas o menos amplio, de libertad política. Esto es decisivo.

¹²⁴ De ahí que Foucault haya señalado que “toda la Antigüedad me parece que ha sido un “profundo error” cfr. “Le retour de la morale” en DE, IV, p.698, trad. Cast., en OE, III, p. 383.

aparición de consenso en todo aquello que es dominación. Dicha problematización no pretende usurpar el lugar de la política, de los políticos, sino *plantear problemas a la política*¹²⁵ (su lugar es la calle, es decir, el espacio público, no el parlamento) y contribuir a la formación de la voluntad (del *deseo*), a través de los análisis que lleva a cabo en los terrenos que le son propios. Lo ha subrayado, entre otros, Bénatouïl: “La ética de sí” a la cual aspira –Foucault– concierne ante todo al “análisis de la gubernamentalidad” y no a las luchas políticas concretas. Lo que está en juego es la dimensión práctica de la labor filosófica –el “sí mismo” del filósofo– mas que una aplicación política directa de esa labor”¹²⁶; por ejemplo, los modos de vida homosexual. La figura del *intelectual específico*, en su función de decir la verdad y plantear problemas a la política, cobra ahora plena relevancia, y el trabajo filosófico de la problematización muestra su aspecto etico-político:

El papel del intelectual no es decir a los demás lo que deben hacer; ¿con qué derecho sería este su papel? Recuerde todas las profecías, promesas, proclamas y programas que los intelectuales han podido formular en el curso de los dos últimos siglos y cuyos efectos hoy conocemos. El trabajo de un intelectual no consiste en modelar la voluntad política de los demás, sino en interrogar de nuevo las evidencias y los postulados, cuestionar los hábitos, las maneras de hacer y de pensar, disipar las familiaridades admitidas, retomar la medida de las reglas y las instituciones a partir de esta re-problematización (en que él juega su oficio específico de intelectual) y ello a través de los análisis que lleva a cabo en los terrenos que le son propios, y, en fin, participando en la formación de una voluntad política (desempeñando su papel de ciudadano)¹²⁷

3. Finalmente, hay que subrayar ciertos cambios en la concepción foucaultina de la historia, vinculados a esos *pasajes* grecolatinos: la historia occidental ya no se lee, de acuerdo con el proyecto inicial de la *Historia de la sexualidad*, como historia del sujeto –*assujettissement*– de deseo. No se entenderá ya, por tanto, como una *historia de la dominación* a través del saber, de los *dispositivos de poder-saber* (la *historia política de la verdad* de la que se hablaba en *La verdad y las formas jurídicas*¹²⁸). El asunto es mas bien una *historia de la verdad como historia de las problematizaciones*, siendo la problematización (no el esquema de comportamiento o la representación) el *elemento diferenciador* del pensamiento¹²⁹. Dicha historia ha de considerarse además un “análisis de la libertad”¹³⁰, no el desvelamiento de una

¹²⁵ “Polémique, politique et problématisations” en *DE, IV*, p. 593, trad. Cast. en *OE, III*, p.356

¹²⁶ Bénatouïl, T.: “Dos usos del estoicismo: Deleuze y Foucault” en Gros, F. y Levy, C. (ed.), *Foucault y la filosofía antigua*, Buenos Aires, Nueva visión, 2004, p. 34.

¹²⁷ Foucault, M.: “Le souci de la vérité” en *DE, IV*, pp. 676-677, trad. Cast. en *OE, III*, p. 378.

¹²⁸ *VJ*, p. 32.

¹²⁹ “Polémique, politique et problématisations” en *DE, IV*, p.597, trad. Cast. en *OE, III*, p. 359.

¹³⁰ *Ibidem*.

dominación sin recurso; y ello porque el *pensamiento como problematización es libertad*: “el pensamiento es la libertad con respecto a lo que se hace, el movimiento mediante el cual nos desprendemos de ello, lo constituimos como objeto y lo reflejamos como problema”¹³¹. Con todo, hay que hacer notar la riqueza del genitivo en la expresiones “historia de la verdad” o “historia del pensamiento” (como problematización). La cuestión no es sólo que el pensamiento constituya un *hecho histórico*¹³², sino que hay *acontecimientos del pensamiento*¹³³, en el sentido de que existe una *historicidad específica* del pensamiento, incluso si éste posee dimensiones que no son propiamente históricas y, al mismo tiempo, no es independiente de otro tipo de determinaciones históricas (de orden económico, social, político). Mas no sólo eso: la verdad como re-problematización *hace historia*, abriendo espacios de verdad y falsedad para el discurso y la acción, espacios de juego de la verdad donde lo que se juega y decide es la existencia misma (se trata de espacios histórico-ontológicos). De ahí que Foucault establezca junto a *los principios de irreductibilidad del pensamiento y de singularidad de la historia del pensamiento, el principio de la historia del pensamiento como actividad crítica*¹³⁴. Ello no significa que la historia quede reducida o neutralizada en el pensamiento, y que el análisis se refiriera a “un sistema formal que no tenga más referencia que a sí mismo”¹³⁵. Existen sin duda factores económicos, sociales y políticos (jugando un *papel de incitación* para el pensamiento), y éstos son tan irreductibles a la problematización como ésta a ellos. Ahora bien, tales factores sólo por la problematización, es decir, en la delimitación y distanciamiento del pensamiento, cobran rostro y perfil, en la medida en que aquella *define* tales factores mediante una situación o contexto¹³⁶. Es en este sentido que el trabajo de la re-problematización *hace historia*: no tanto producción de ser (al modo de un *pensamiento originario*) cuanto de *sentido*.

Referencias bibliográficas

- FOUCAULT, M.: *Raymond Roussel*, Paris, Gallimard, 1992, trad. Cast., Mexico, Siglo XXI, 1992.
- FOUCAULT, M.: *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1999, trad. Cast., Mexico, Siglo XXI, 1995.
- FOUCAULT, M.: *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 2000, trad. Cast., Mexico, Siglo XXI, 1992.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² “Le souci de la vérité” en *DE, IV*, p. 669, trad. Cast., p. 370.

¹³³ “Préface à l’ “Histoire de la sexualité” (para la versión anglosajona) en *DE, IV*, p.580.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ “Polémique, politique et...” en *DE, IV*, p. 597, trad. cast., p. 359.

¹³⁶ *Ibidem*, trad. Cast., p. 360

- FOUCAULT, M.: *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Paidós, 1992.
- FOUCAULT, M.: “Qu’est-ce que la critique? (Critique et Aufklärung)” en *Bulletin de la société française de philosophie* (Seance du 27 de mai) 1978, trad. Cast. en, *Revista Daimon*, nº 11, 1995.
- FOUCAULT, M.: *Histoire de la sexualité II. L’usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1999, trad. Cast., Mexico, SigloXXI, 1993.
- FOUCAULT, M.: *Dits et écrits.1954-1988* (4 vol), Paris, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M.: *Dits et écrits I. 1954-1969*: “Préface à la transgression”, trad. Cast. en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996.
- FOUCAULT, M.: *Dits et écrits III. 1976-1979*: “Cours du 14 janvier 1976”, trad. Cast. en *Microfísica del poder*, La Piqueta, 1992.
- FOUCAULT, M.: *Dits et écrits IV. 1980-1988*: “Le philosophe masqué”, trad. Cast. en *Obras esenciales, III* (3 vol), Barcelona, Paidós, 1999.
- “Le sujet et le pouvoir”
- “Qu’est-ce que les Lumières?”, trad. Cast. en *Obras esenciales III*, ed. cit.
- “Préface à l’Histoire de la sexualité”
- “Politique et éthique: une interview”
- “Polémique, politique et problématisation”, trad. Cast. en *Obras esenciales, III*, ed. cit.
- “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”
- “Le souci de la vérité”, trad. Cast. en *Obras esenciales, III*, ed. cit.
- “Le retour de la morale”, trad. Cast. en *Obras esenciales, III*, ed. Cit.
- “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”, trad. Cast. en *Obras esenciales, III*, ed. cit.
- “Une esthétique de l’existence”
- “Les techniques de soi”, trad. Cast. en *Obras esenciales, III*, ed. cit.
- FOUCAULT, M.: *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Paris, Gallimard/Seuil, 2001, trad. Cast., Buenos Aires, FCE, 2002.
- FOUCAULT, M.: *Fearless speech* (Pearson ed.), Los Angeles, Semiotext(e), 2001, trad. Cast., *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004.

Otros autores:

- BÉNATOUIL, T.: “Dos usos del estoicismo: Deleuze y Foucault” en Gros, F. - Leyy, C.(ed.), *Foucault y la filosofía antigua*, Buenos Aires, Nueva visión, 2004.
- DÍAZ MARSÁ, M.: *Cuidado, ciudad y verdad. En torno a la lectura foucaultiana de Platón*, en www.uned.es/dpto_fil/revista/index.htm.
- DÍAZ MARSÁ, M.: *La meditación como arte. Con Foucault*, en www.uned.es/dpto_fil/revista/index.htm.
- FIMIANI, M.: “Le véritable amour et le souci commun du monde” en Gros, F. (Ed.)

Foucault. Le courage de la vérité, Paris, PUF, 2002.

GROS, F.: “La parrhêsia chez Foucault. (1982-1984)” en Gros, F. (Ed.) *Foucault. Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002.

SENECA: *Epístolas morales a Lucilio*, Madrid, Gredos, 2000, tomo I.

WOLF, F.: “Eros et lógos”. A propós de Foucault et Platón” en *Revue de philosophie ancienne*, VII, 1º, 1989.

Marco A. Díaz Marsá
Departamento de Filosofía I
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
mdimarsa@filos.ucm.es