

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

El conjunto de seminarios que impartió Michel Foucault en el *Collège de France* desde 1971 culmina en 1984 con el curso titulado: *El coraje de la verdad*. Dicho curso, se inscribe dentro de un proyecto que el filósofo francés ya emprende en el prestigioso instituto parisino con *La hermenéutica del sujeto* en 1981, y que continúa con *El gobierno de sí y de los otros* entre los años 1982-1983. Mientras que en el primero de estos seminarios se aborda esencialmente la cuestión de la *epiméleia* (cuidado de sí) en la Antigüedad, con mayor énfasis en el periodo helenístico; en el segundo se hará una erudita genealogía en torno al término *parrhesía* (franqueza), que irá desde su concepción trágico-política, hasta su sentido ético-filosófico encarnado en la figura de Sócrates. Es justamente el vínculo de estos dos temas, el de la *epiméleia* y el de la *parrhesía*, la preocupación más fundamental de Foucault en el libro que ahora reseñamos. La relación entre el cuidado de sí y la franqueza se vislumbra en el momento en que el autor dirige su atención a lo que él llama “ontología de los discursos verdaderos”: un estudio que no se atiene al carácter lógico-formal intrínseco que hace que un enunciado sea considerado válido, sino, más bien, a las formas de existencia que implican esos mismos enunciados para el sujeto que los usa. De esta manera, Foucault emprende un estudio original de los formas “aletúrgicas” de los discursos, es decir, de las transformaciones éticas del sujeto, en cuanto éste hace depender su “cuidado de sí” y de los otros de cierto decir veraz.

En la primera mitad del texto el autor retoma la indagación genealógica que ya había iniciado el año anterior en *El gobierno de sí y de los otros*. De esta manera, se reinicia una exploración del ámbito político-democrático de la Antigüedad en el que inicialmente está inscrito el ambivalente concepto de *parrhesía*. Aunque parezca que nos adentramos en cuestiones propias de la filosofía política, Foucault nos desplaza en cada instante al terreno donde se pone en juego la verdad y su vínculo con la autoconstitución ética del actor político. Luego, la verdad, en este terreno, para distinguirse y defenderse de los juegos retóricos y de la adulación,

se manifiesta como la diferencia, como la distanciamiento profunda y radical de la opinión común. Es justamente bajo esta luz que se leen las críticas de Platón a la democracia y la actitud vacilante de Aristóteles con respecto a la misma. El filósofo francés logra, de esta manera, estudiar en conjunto tres ámbitos que no pueden, según él, ser escindidos: el de las verdades puestas en juego (veridicción), el de la forma en cómo ese supuesto decir veraz afecta en el gobierno de los otros (gubernamentalidad) y el de cómo estos ámbitos son determinantes en la construcción de la conducta del sujeto (subjektivación).

En lo que podríamos llamar una segunda parte del texto, se examina la transformación de la *parrhesía* que pasa del discurso en la tribuna política a la relación intersubjetiva en la plaza pública. Sócrates, como ejemplo predilecto de este decir veraz, ejerce su franqueza teniendo como objetivo la misión oracular del cuidado de los otros, tarea que consiste, a fin de cuentas, en incitar corajosamente a cada persona a que se ocupe correctamente de sí mismo. Este tipo de *parrhesía* propiamente filosófica, Foucault la examina con especial detenimiento en la *Apología*, donde halla un decir veraz que se reconoce como exterior y reacio al discurso propiamente político. Dentro de este análisis de la figura socrática como modelo perfectamente logrado del decir veraz filosófico, el autor, además de hacer un estudio de la *Apología*, incluye un análisis de los otros dos textos que completan la trilogía de la muerte de Sócrates: el *Critón* y el *Fedón*. La preocupación de Foucault por estos tres diálogos toma un matiz especial cuando se considera que éste fallece tres meses después de la culminación del seminario, y que además tenía consciencia de su delicado estado de salud antes de comenzar. De igual modo, se insiste también aquí, en el vínculo de la tarea del filósofo, de la ocupación específicamente filosófica, con el cuidado de sí y de los otros, pero esta vez enmarcado en la cuestión de la muerte y el temor a la misma.

Justamente porque el título del seminario es *El coraje de la verdad*, y se ha venido investigando con detenimiento el lugar de la *parrhesía* en la figura de Sócrates, Foucault ve como una necesidad imperiosa el hacer un comentario en torno al *Laches* de Platón, ya que el tema principal de este diálogo es, precisamente, el significado del *coraje*.

Sin embargo, el filósofo francés se preocupará bien poco del núcleo del texto, del momento dialéctico donde Nicias y Laques intentan definir el término en cuestión; el ejercicio analítico del autor se dedica, casi exclusivamente, tanto al comienzo del texto como a su final, es decir, a la dramática del diálogo, la puesta en escena y lo anecdótico. Esto le permite dos cosas: primero, poner en evidencia cómo el coraje se vincula con el decir veraz y con un estilo de existencia. Segundo, esto posibilita una justificación del surgimiento del que será el protagonista en las siguientes páginas de este curso: el *cínico*.

Sócrates aparecerá en el *Laques*, ya no sólo como aquel que ejerce un decir veraz valeroso al margen de la tribuna política para provocar la ocupación de sí de los individuos, sino que será, además, aquel que tiene el coraje de mostrar la exigencia de la verdad en el plano de la materialidad misma de la existencia, de la cotidianidad visible de su propia vida. Este punto permitirá la aparición de lo que será el tema principal de la segunda parte del seminario: el problema de la *verdadera vida*. Si los cínicos serán el personaje filosófico principal del texto, la verdadera vida será el concepto fundamental del mismo. Al realizar esta investigación, Foucault se permite distinguir lo que llama “dos direcciones espirituales de la filosofía”: una se encuentra claramente manifestada en el diálogo *Alcibiades*, donde lo preponderante es la fundación de una metafísica del alma que nos mostraría nuestro vínculo primario con la *psykhé* inmortal y la verdad trascendente; y, la otra, se vendría a presentar en el *Laques*, donde lo realmente importante sería la creación de una estética de la existencia que se ocuparía de dar una forma bella a la vida. Entonces tendríamos, por un lado, la filosofía como un cuerpo de conocimientos constituido de carácter discursivo y, por el otro, la filosofía como ejercitación ética en la efectividad de la existencia concreta (*ascesis*).

Foucault no encuentra una mejor representación de esta segunda dirección del espíritu de la filosofía que la del cinismo de la época helenística. Éste se sitúa radicalmente en la *praxis*, la prueba existencial y la transformación del mundo, lo que vendría a explicar el carácter tan rudimentario de su marco teórico. Por lo tanto, después del estudio de la *parrhesía* política, y la *parrhesía* filosófica encarnada en Sócrates, el autor se propone a mos-

trarnos un tercer tipo de *coraje de la verdad*. Aunque en principio se interprete el decir veraz del cínico como una mera continuación del socrático, se ve de inmediato que en aquél cada expresión es sumamente más violenta e impúdica que en éste. Sin embargo, la diferencia entre ambas no se limita a una cuestión de vulgarización violenta de lo mismo; en lo cínicos las formas estéticas de sus expresiones, tanto en sus palabras como en sus gestos e indumentaria, se encuentran más íntima y complejamente vinculados con el decir veraz al que se consagran. Esas formas, argumenta Foucault, cumplen funciones muy específicas con respecto a la *parrhesía*, funciones instrumentales, de reducción y de prueba, que serán claves para el tema de la *epiméleia* en tanto que estética de la existencia.

Una de las máximas más representativas del cinismo, el *parakháron to nómisma* (transvalorización de la moneda) será la base de la que partirá Foucault para interpretar esta polémica corriente helenística. Ahora, como bien se explica en el texto, la palabra *nómisma* se encuentra en relación con el vocablo *nomos*, lo que vendría a significar que la misión cínica se encuentra en relación con la ley y lo convencional. No obstante, el filósofo francés dice que el trabajo que hace el cínico sobre la moneda no es otro que el de una transformación de la efigie y no del metal de la misma, es decir, se trata de cambiar el antiguo valor que tenía grabada la moneda para imprimir sobre ella el que verdaderamente debería tener. El cínico actúa entonces en el terreno del *valor* y *significación* de la ley convencional, no en los criterios que hace que sean verdaderos o falsos. Aceptando el metal de la moneda, el cínico consiente los principios tradicionales de la verdadera vida, pero al efectuarlos corporalmente sin ningún tipo de resistencia y evitando los discursos sobre éstos, producen una mueca o caricaturización de la verdadera vida.

A través de este recorrido que tiene como hilo conductor la *parrhesía*, que pasa del aspecto de lo político al de lo filosófico, Foucault logra distinguir dos senderos que ha tomado la filosofía: uno ampliamente reconocido y dignificado, y otro que, por el contrario, ha sido marginado a lo largo de la historia, siempre visto como un apéndice o incluso un accidente insignificante del pensamiento filosófico. Por un lado las metafísicas del alma,

por el otro las estéticas de la existencia; por un lado la contemplación de las verdades conceptuales, por el otro la materialización de los principios; por un lado Tales de Mileto con su mirada alzada hacia los astros, por otro lado la risa socarrona de la muchacha tracia, en fin, por un lado la “otra vida” y por el otro la “vida otra”.

Juan Horacio DE FREITAS

CATALÁN, Miguel: *La pseudología como teología fenomenológica. A propósito de la “Creación Burlada”* Madrid: Verbum, 2012.

Los dioses hace tiempo que nos han abandonado. A Dios, su representante más menesteroso en estos tiempos, lo miramos de soslayo porque para un habitante de un territorio ilustrado por la Modernidad resulta un ser extraño que suscita muchas dudas sobre su esencia y existencia. Una teología que se precie ha de conjugar ambos conceptos, dos caras de una misma moneda metafísica, inasible por necesaria. Dios ha sido construido a la medida del hombre, tejido por las argucias engañosas que constituyen el núcleo vital antropológico de nuestra supervivencia social y política. Ha sido usado, malinterpretado y sobreinterpretado; se le ha olvidado y echado de menos; y en no pocas ocasiones hemos querido desembarazarnos de él, como un resto arcaico del pasado, orillándolo en la superestructura económica o haciéndolo desaparecer en la compleja miscelánea de una cultura siempre al acecho, incapaz de asentarse con sosiego para dirimir las cambiantes esencias de un mundo que muta según el albur de las modas políticas. Como hijos de nuestro tiempo, somos en esta labor escasamente originales. Nuestras palabras, nuestras sabias rencillas, se olean y luego se marchitan tras un otoño alborozado.

Pero Dios tiene una esencia continuada desde San Pablo, aunque polémica. Se trata de un ser-Idea cuya parousía nos ha sumergido siempre en la confrontación, en la presencia beatífica, individual e intransferible, o en la fe más universal y dinámica, como fue la que encarnó la Madre Teresa de Calcuta. Dios es una Idea fuerza de la que Miguel Catalán trata de mostrarnos su rastro o aliento vital. Su vía es ciertamente antropológica. Su método busca agotar esa relación, nunca enteramente

exhausta, entre Dios y su criatura. Utiliza como vía la analogía por *exhaustión*. Ante la ausencia clara y sonora de un destino explícito, Dios se yergue, silencioso o silenciado, pero nunca del todo ausente, actuando como motor de nuestras vidas, garante de un destino, de un horizonte vital que vivimos con plenitud de sentido aunque este sea muy difícil de explicitar teleológicamente. Su completa ausencia como Idea-fuerza, en el horizonte filosófico, parece impensable o muy difícil de aceptar.

Nuestra vida prejuzgada carece de certezas pero está muy sobrada de estrategias. Ellas dan sentido y finalidad a nuestras acciones. El hombre actúa como una sombra de Dios (*homo umbra Dei*), incluso cuando lo enjuicia con veredictos completamente desfavorables. Una sombra enigmática, capaz de cometer las mayores atrocidades como las que cuenta que vio Vasili Grossman en su libro *Vida y destino*. Aun en la mayor vorágine de bestialidad humana, Dios no puede ser silenciado por mucho que el mal nos aturda hasta desesperarnos, agotando toda esperanza.

Dios aparece disfrazado ante el hombre —nos dice Miguel Catalán— como *Deus absconditus* o con el ropaje deísta del *Deus otiosus* que tras el descanso de su acto creador ya no más se ocupó de ninguna de sus criaturas. Y aunque Dios esté siempre presente, *Deus tacitus*, su inmediatez no sirve para calmar todas nuestras desdichas ni lograr el cese de la pesadumbre histórica de los que sufrieron —de los que hoy padecen— ni de los que fueron asesinados con vileza inhumana.

Ante el aparente fracaso de la analogía tomista para acercarnos a Dios, *el Deus tacitus* se vislumbra como una opción plausible en las postrimerías de esta Modernidad tan llena de incertidumbres. Un Dios configurado desde la antropología tiene la virtud de reconducirse a imagen y semejanza de su mayor logro, la criatura humana. Pero cabe también, en este esfuerzo de extrañamiento antropológico, que es la metodología que utiliza Miguel Catalán, sacar la conclusión de que la criatura encuentra siempre la manera de encararse a su creador, de situarse ante él, de acotar un espacio por el que el hombre no puede transitar en solitario salvo si no es bajo la mirada atenta de un ser que lo contempla en su finitud.

Los dioses no existen, aunque nos han dejado un rastro: la presencia del mito en nuestras vidas. Esa presencia es notoria a lo largo todo el libro, *La*