



HAL
open science

”El cinismo hace de la vida una aleturgia”. Apuntes para una relectura del recorrido filosofico del ultimo Michel Foucault

Daniele Lorenzini

► **To cite this version:**

Daniele Lorenzini. ”El cinismo hace de la vida una aleturgia”. Apuntes para una relectura del recorrido filosofico del ultimo Michel Foucault. Revista Laguna, 2008, 23, pp.63-90. halshs-00742689

HAL Id: halshs-00742689

<https://shs.hal.science/halshs-00742689>

Submitted on 19 Oct 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

«EL CINISMO HACE DE LA VIDA UNA ALETURGIE».
APUNTES PARA UNA RELECTURA
DEL RECORRIDO FILOSÓFICO
DEL ÚLTIMO MICHEL FOUCAULT

Daniele Lorenzini
d.lorenzini@sns.it

RESUMEN

El objetivo de este artículo es sugerir una nueva manera de interpretar la evolución de Michel Foucault en sus últimas obras; a través de la noción de *régimen de verdad*. Haciendo uso de los elementos aportados por sus cursos en el Collège de France entre 1980 y 1984, entre ellos algunos que siguen siendo inéditos, se investigará el papel desempeñado por el concepto de verdad en unos de los principales regímenes «espirituales» a los que Foucault se acerca: la *aleurgie* cristiana, la ontología platónica del alma, el cuidado de sí estoico, el modelo socrático de la *parrhêsia* y el cínicico de *vraie vie*. Este artículo pretende también poner de relieve la forma en que el concepto de verdad se desplaza progresivamente desde una perspectiva epistemológica a un punto de vista práctico sobre el mencionado terreno y la creciente importancia de la noción de la vida (*bios*) como piedra de toque para la verdad: la *vraie vie* del cínicico es la conclusión necesaria de este camino —la verdad ya no es un sustantivo (*vérité*), se convierte en un adjetivo (*vraie vie*)—. En otras palabras, con el cinismo, el problema de la «espiritualidad» (del acceso del sujeto a la verdad) se convierte en el problema del acceso del sujeto a la *vida filosófica*, una cuestión que debe ocupar una vez más un papel central en la filosofía contemporánea.

PALABRAS CLAVE: Foucault, cinismo, verdad, espiritualidad.

ABSTRACT

«The cynicism makes life an *aleurgie*. Notes for a rereading of Michel Foucault's last philosophical work». The aim of this article is to suggest a new way of interpreting the evolution of Michel Foucault's later works, through the notion of *regime de vérité*. Using evidence provided by his courses at the Collège de France from 1980 to 1984, including many which remain unpublished, it will investigate the role played by the concept of truth in some of the main «spiritual» regimes that Foucault sketches: Christian *aleurgie*, Platonic ontology of the soul, Stoic care of the self, Socratic *parrhêsia* and Cynic *vraie vie*. This article also aims to underline the way in which the concept of truth progressively moves from an epistemological to a practical field, and the increasing relevance of the notion of life (*bios*) as a touchstone for truth itself: the Cynic *vraie vie* is the necessary conclusion of this path —truth is no longer a substantive (*vérité*), it becomes an adjective (*vraie vie*)—. In

other words, with Cynicism, the problem of «spirituality» (i.e. the subject's access to truth) is turned into the problem of the subject's access to *philosophical life*, a question which must once again occupy a central role in contemporary philosophy.

KEY WORDS: Foucault, cynicism, truth, spirituality.

... todo lo que debemos aprender de los artistas
y ser en lo demás más sabios que ellos.
Puesto que en ellos con frecuencia esta fuerza sutil
acaba donde acaba el arte y comienza la vida;
pero nosotros queremos ser poetas de nuestra vida,
y sobre todo en las cosas más pequeñas y cotidianas.
(Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, 299)

En este artículo¹ como en consideración el período final de la reflexión de Michel Foucault y lo analizo a la luz de la noción de *verdad*—o mejor de *régimen de verdad*—. Si trata de una lente orientada a la ampliación, a la difracción, cuyas funciones no son siempre unívocas ni nos proporcionan a priori una visión estable, pero que puede resultar útil, a mi parecer, para arrojar luz sobre algunos pasajes de Foucault. Para eludir el peligro de un enfoque demasiado disperso, he escogido un tema concreto en torno al cual concentrar mi atención: el concepto de *vida verdadera* («vraie vie») referido al cinismo antiguo, que aparece por primera vez en la lección del Collège de France del 29 de febrero de 1984. Mi objetivo será dar a este *evento* el estatuto, no sólo hablando en términos fácticos sino haciéndolo también filosóficamente, de punto conclusivo de un complejo recorrido intelectual, cuyo origen se encuentra en el curso *Du gouvernement des vivants*. Todos conocemos la necesaria dosis de arbitrariedad que tiene cualquier elección de esta naturaleza y las cesuras que este tipo de elecciones comportan. No obstante, estoy convencido que haciendo explícita mi elección contribuyo a eliminar esos prejuicios que nos impedirían percibir la utilidad que, a mi entender, tiene una aproximación de este género. En este sentido, todavía tengo que subrayar el carácter provisional de la tesis que voy a exponer a continuación, por lo que me gustaría que fuese tomada tan sólo como hipótesis de trabajo, que podrá asumir unos contornos más precisos tan sólo con la profundización de la investigación.

¹ Quisiera dar las gracias a mi director de investigación, profesor Arnold I. Davidson, cuyas lecciones y consejos han contribuido más que ninguna otra cosa a la estructuración de mi lectura de Michel Foucault; también tengo que agradecer a todos los amigos y amigas con los que he tenido la fortuna de discutir durante estos años cuestiones foucaultianas, y a la doctora Federica Accorsi por la esencial ayuda lingüística que me ha prestado. Doy, finalmente, las gracias al profesor Domingo Fernández Agís, cuyo amabilísimo interés ha permitido la aparición de este artículo.

1. El curso de 1980 en el Collège de France representa, en el interior de la «historia de la gubernamentalidad» que Foucault ha iniciado en 1978², una continuación y al mismo tiempo un nuevo planteamiento, porque, si es cierto que se basa «sobre el análisis realizado en los años precedentes a propósito de la noción de 'gobierno'» entendida como conjunto de «técnicas o procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres»³, asistimos en él a la irrupción de una temática fundamental que había quedado decididamente en segundo plano en los años precedentes: la cuestión de la verdad. Ya desde la primera lección Foucault deja claro que su interés se centrará en la relación que existe entre el ejercicio del poder y los rituales a través de los cuales se pone de manifiesto la verdad⁴. Con este fin, compara por primera vez el término «*aleurgie*», traducción del griego *aleurghes*, que designaba a aquel que dice la verdad (*le véridique*): «puede denominarse *aleurgie* a la manifestación de la verdad como conjunto de procesos verbales y no verbales a través de los cuales se pone de relieve aquello que es considerado como verdadero por oposición a lo que se tiene como falso, oculto, invisible, impredecible, olvidado, etc». Dando al término *aleurgie* este sentido tan amplio, Foucault sostiene que sin *aleurgie* no puede haber ningún ejercicio de poder.

Allí donde está un poder, allí donde debe ejercerse un poder, allí donde se quiere mostrar en efecto qué es eso que es un poder, es preciso que haya algo de la verdad. [...] La fuerza del poder no es independiente de lo que sea la manifestación de la verdad⁵.

Se trata, por tanto, de hablar siempre del gobierno de los hombres, de las técnicas que se ponen en práctica para gobernar la conducta de los individuos, pero esta vez tales nociones son elaboradas «a través de esta de verdad». O mejor dicho, el objetivo es «desembarazarse» de la precedente aproximación al sistema saber-poder y dar finalmente «un contenido positivo y diferenciado a estos términos de saber y poder». En los dos años precedentes, dice Foucault, hemos afrontado el primer cuerno de la cuestión, tratando de indagar a propósito de la noción de *gobierno*, «que me parecía mucho más operativa que la de poder: *gobierno* no como instancia suprema de decisión en el sistema estatal, sino en el amplio sentido de mecanismos y procedimientos destinados a conducir a los hombres, a dirigirlos, a conducir la conducta de los hombres». Ahora tiene la intención de afrontar el segundo cuerno,

² Cfr. FOUCAULT, M. (1978a), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*, Seuil-Gallimard, Paris, 2004, p. 111.

³ Id. (1980b), *Du gouvernement des vivants*, in *Diis et écrits II (1976-1988)*, Gallimard, Paris, 2001, p. 944.

⁴ Lo que no significa que el problema de las relaciones entre gobierno de los hombres y producción de la verdad no se le hubiese presentado ya a Foucault con anterioridad; cfr., id. (1978c), *Table ronde du 20 mai 1978*, in *DeF II*, pp. 846, 848-849.

⁵ *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*, de aquí en adelante, Cdf80, 9 de enero.

y «elaborar la noción de saber en la dirección del problema de la verdad» —un tema que, es preciso subrayarlo, no será muy diferente de su correlativo, y se construirá en la misma dirección seguida en la elaboración de la noción de gobierno—.

En todo caso, para intentar penetrar en el sentido de esas nociones programáticas, es necesario interrogarnos a propósito del sentido en el que, *en efecto*, Foucault los ha utilizado en las lecciones sucesivas: tan sólo de este modo podremos seguir el movimiento que, a partir de la temática más general, conduce casi inmediatamente su discurso a concentrarse sobre una particular forma de *aleurgie*, aquella que gira en torno al *yo* y que por eso Foucault llama «auto-aleurgie». Esta particular forma de manifestar la verdad tiene su origen en *Edipo Rey* de Sófocles, obra en la que se contraponen explícitamente a otra *aleurgie*, más tradicional, que es la del oráculo: el decir-la-verdad del dios es traspasado, completado y casi sustituido por el decir-la-verdad final de los servidores, testimonio de los acontecimientos del pasado a los cuales está ligada la suerte de Edipo. La *véridiction* divina, al revelarse insuficiente, requiere una *véridiction* humana que encuentra su raíz en el discurso en primera persona y su justificación en la memoria de quien estaba *presente*: si en la Grecia arcaica, sostiene Foucault, el decir-verdadero está autorizado e identificado a través del hecho de que «aquel que habla no es quien detenta la verdad y la verdad presente en su decir proviene de otro», el problema deviene ahora saber a partir de cuándo y por qué razones «ha llegado el momento en el cual el decir-verdadero ha podido identificarse en su verdad, ha podido afirmarse como manifestación de verdad, en la misma medida precisamente en que el que habla puede decir 'soy yo' quien posee la verdad, y soy yo porque la he visto y porque, habiéndola visto, la he dicho». Tal identificación del decir-la-verdad y del haber-visto lo verdadero con los propios ojos, tras lo cual se sitúa «la fuente, el origen, la raíz de la verdad», la construcción, en suma de una *aleurgie* que se incardina sobre mí mismo, sobre el yo, es un acontecimiento que, como es evidente, Foucault considera capital en la «historia de la verdad en Occidente»⁶. Es en la lección del 30 de enero en la que Foucault se refiere por vez primera a esta auto-aleurgie utilizando el término «subjetivación», y habla de una «manifestación de la verdad que toma la forma de la subjetividad», vinculando de este modo de forma expresa sus actuales intereses a los temas de *La volonté de savoir*.

¿Cómo en una sociedad como la nuestra el poder no ha podido ejercerse sin que la verdad se manifieste, y se manifieste en la forma de la subjetividad? Y además, ¿cómo esperamos de esta manifestación de la verdad bajo la forma de la subjetividad determinados efectos *au-delà* del plano del conocimiento, que tienen que ver con la salvación de todos y cada uno? [...] ¿Qué relación se establece entre el hecho de ser sujeto en una relación de poder y sujeto a *travers*, *pour et à propos* del cual se manifiesta la verdad? ¿Qué significa este doble sentido de la palabra 'sujeto' —sujeto en el interior de una relación de poder y sujeto en el interior de una manifestación de la verdad—?

⁶ Ibidem, 23 de enero.

⁷ Ibidem, 30 de enero.

Si se define como *acte de vérité* «la parte que corresponde al sujeto en los procedimientos de *aleurgie*» —y que puede ser, bien aquella de simple operador, bien la de espectador, bien la de objeto sobre el que se efectúa la manifestación de la verdad— será el acto de verdad *reflejo* el que interesará a Foucault más que ningún otro: en éste, en efecto, el sujeto es al mismo tiempo el que efectúa la *aleurgie*, porque «es él, a través de su propio discurso, el que hace presente algo que permanece en la sombra»; es un testigo porque «puede decir 'sé que lo ocurrido está en mi conciencia, lo he visto con la mirada interior que he dirigido hacia mí mismo'»; es, finalmente, el objeto, porque «es en el donde se cuestionan las manifestaciones de la verdad que actúa». En este punto la trayectoria del curso está ya trazada: acto de verdad reflejo por la excelencia y la confesión, será, por tanto, «en el cristianismo, y en concreto en el cristianismo primitivo, donde intentará indagar el problema histórico de la constitución de una relación entre el gobierno de los hombres y los actos de verdad reflejos». Las lecciones sucesivas, en efecto, se desarrollan a través de los tres grandes ejes de la práctica cristiana del bautismo, la penitencia y dirección de la conciencia, analizados como otros tantos modos de articular «la manifestación de la verdad individual y la remisión de los pecados»⁸. Pero Foucault se centrará, sobre todo, en la práctica de la dirección y del examen de conciencia, interpretándolo como un particular modo «de estructurar una relación definida de uno consigo mismo», contraponiéndola a la homónima técnica griega y romana que comporta «efectos de conocimiento y modos de subjetivación completamente distintos»⁹.

La relevancia de este estudio en la actualidad es incuestionable, a los ojos de Foucault, en la medida en que la tarea impuesta por el cristiano de buscar la verdad como secreto que se encuentra en el interior de cada cual, de replegarse indefinidamente sobre sí y, al mismo tiempo, mostrar continuamente a los otros «el tesoro que su trabajo, su pensamiento, su atención, su conciencia, su discurso no dejan de descubrir» —este decir-la-verdad, esta puesta en discurso de la propia verdad—, «no es simplemente una obligación esencial, es una de las formas principales de nuestra obediencia»¹⁰, de la obediencia del hombre occidental. No en vano Foucault había dicho, de una manera muy clara, que «la subjetivación del hombre occidental es cristiana y no greco-romana»¹¹, afirmación importante, que sin duda le lleva a señalar que en «el punto de conjunción existente entre la confesión cristiana y la medicina» nace «nuestra noción de sexualidad»¹² y que, a pesar de los cinco niveles de discontinuidad existentes entre la confesión religiosa y la discursividad científica

⁸ Ibidem, 6 de febrero.

⁹ Ibidem, 12 de marzo. Su questo punto, cfr. anche Foucault M. (1979), «*Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*, en *DeF. II*, pp. 963-966.

¹⁰ CdF80, 26 de marzo: así concluye el curso *Du gouvernement des vivants*.

¹¹ Ibidem, 12 de marzo.

¹² FOUCAULT, M. (1978b), *Il gay sapere*, Aut 331, p.39. Para una «historia de la confesión de la sexualidad», de la cual Foucault traza el origen precisamente en la práctica cristiana, cfr., id. (1975a), *Les anormaux. Cours au Collège de France (1974-1975)*, Seuil-Gallimard, Paris, 1999, lección del 19 de febrero.

moderna¹³, ambas tienen como objetivo común la producción de un cierto saber sobre el sujeto que, desvelándonos la verdad del mismo, al propio tiempo lo constituye como sujeto de tal verdad¹⁴ —una producción de verdad contemporánea a la constitución de cierto tipo de sujeto y a su *sujetamiento*—.

La sexualidad está vinculada a la verdad, no porque sea un acceso a la verdad, sino porque la verdad permite tener acceso a la sexualidad y hace posible su *sujetamiento* como objeto¹⁵.

2. Esta larga introducción sobre la línea teórica directriz del curso de 1980 resulta esencial para comprender, cuando menos, algunas de las razones que impulsaron a Foucault, en los años sucesivos, a abandonar el tema del cristianismo como objeto de atención privilegiada y a tomar en consideración un período histórico precedente: la antigüedad greco-romana¹⁶. Sin pretender ahora poner de manifiesto todos los elementos que hacen inteligible este giro en sus intereses, quisiera subrayar ante todo dos aspectos, esencialmente vinculados entre sí: el aspecto «genealógico» y el «crítico» (en la acepción foucaultiana del término).

La lectura en clave *genealógica* del camino iniciado a partir del curso de 1981, centrado sobre la *aphrodisia*, y vinculado con el cierre definitivo de los dos últimos volúmenes de la *Historie de la sexualité*, ha sido planteada por el propio Foucault, y aceptada rápidamente por muchos de sus intérpretes¹⁷. Asimismo, para no basarnos tan sólo en las visiones retrospectivas a las que acabamos de referirnos, se puede tomar en consideración la primera lección del curso *Subjectivité et vérité*, en la cual es evidente la fuerte continuidad con el año precedente: si es cierto que la confesión cristiana y la sexualidad están vinculadas desde hace tiempo en el pensamiento de Foucault, no puede resultar sorprendente escucharle decir que «a propósito del sexo y del deseo» el discurso verdadero «se organiza en torno a un discurso de la confesión sobre una parte de nosotros mismos que podríamos detestar o desear purificarla, pero que resulta al mismo tiempo indisociable de lo que somos». El problema que ahora se sitúa en el centro de su atención está constituido por comprender en qué modo «el sujeto ha sido llamado a manifestarse y reconocerse a sí mismo en su propio discurso como verdadero sujeto de deseo». Para conseguirlo, la vía que Foucault pretende seguir es la de una «genealogía de nuestro código moral

referido a la sexualidad»¹⁸, camino que lo conducirá al mundo greco-romano, en el cual intentará investigar los procesos que han llevado a la constitución del concepto cristiano de la carne y a las raíces del concepto moderno de sexualidad y que permitirá mostrar, al mismo tiempo, la historicidad y la contingencia de cada una de tales «formas de experiencia»¹⁹, con la consiguiente posibilidad siempre disponible de transformarla y superarla. Si, en el curso de 1980, la relación entre sujeto y verdad de la cual habla Foucault es la *crisiana*, y poco o ninguno es el espacio dejado para analizar otras formas de *subjetivación*, en el de 1981 aparece de manera más evidente que esta última no es la única alternativa posible, planteándose numerosos ejemplos de modelos alternativos, útiles para situar en su contingencia histórica el modelo que encontramos en la sociedad contemporánea.

Es aquí donde se inscribe y juega un importante papel la lectura en clave *crítica* del incremento del acento que pone sobre la antigüedad greco-romana: se trata de encontrar un modelo diferente de relación entre la *subjetividad* y la *verdad*, lo que significa, en efecto, mostrar que existen vías alternativas a la *subjetivación* cristiana y a aquella otra que explica la *subjetivación* a partir de la ciencia, que es posible salir del «callejón sin salida»²⁰ que pretende hacer de la *subjetividad* algo constituido a partir de una verdad que la misma práctica cristiana y el mismo saber médico se han encargado de producir a propósito del sujeto y el *sujetamiento*²¹. Todo ello está estrechamente vinculado al intento de re-semantizar, junto al concepto de poder, también el de resistencia. En efecto, si la peligrosidad del poder moderno viene dada por su capacidad de sujetar, resultará fundamental concebir las prácticas de resistencia a tal poder orientadas al objetivo primario del «desujetamiento» —que no debe entenderse tan sólo en sentido negativo, como correlativas de un poder que, a través de ellas, resultaría simplemente rechazado—. Si el poder, en Foucault, no puede considerarse ya como «poder de decir no», como «prohibición»²², sino que es analizado en sus efectos positivos y productivos, es la resistencia la que corre ahora el riesgo de quedar sumergida en la posibilidad de decir no, decir no precisamente a tal poder y a tal sujeto constituido. Para evitar este giro no deseado es necesario mostrar que es posible una resistencia orientada sobre los aspectos positivos, productivos²³, que no se fundamente sobre el «desujetamiento», sino sobre una *subjetivación*, una estructuración de la relación sujeto-verdad diferente y menos peligrosa en este momento que aquella que está vinculada al poder moderno²⁴. Si en el curso *Sécurité*,

¹³ Cfr., id. (1976a), *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I*, Gallimard, Paris, pp. 87-90.

¹⁴ Cfr., id. (1983c), *Structuralisme et poststructuralisme*, in *DeE II*, p. 1.270.

¹⁵ Id. (1975b), *Schizo-cultura: sexualité infantile*, Auz 331, p. 30.

¹⁶ Lo que no quita que, como quedará claro a continuación del artículo, el Cristianismo se mantiene como un término de parangón constante en el análisis foucaultiano, sus características puestas a veces en continuidad, muy a menudo en contraste con las que se delinearon en la antigüedad greco-romana.

¹⁷ Cfr. Por ejemplo POSTER, M., *Foucault and the Tyranny of Greece*, en Hoy D.C., *Foucault: a critical reader*, Blackwell, Oxford-New York, 1986, pp. 208-209.

¹⁸ *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*, de aquí en adelante Cdf81, 6 de enero.

¹⁹ Cfr. FOUCAULT, M. (1984a), *Préface à l'«Histoire de la sexualité»*, in *DeE II*, pp. 1.397-1.398.

²⁰ Id. (1965), *Philosophie et psychologie*, en *Dits et écrits I (1954-1975)*, Gallimard, Paris, 2001, p. 476.

²¹ *L'arte di vivere*, dirá Foucault, es precisamente «matar la psicología»; Id. (1981), *Conversation avec Werner Schroeter*, in *DeE II*, p. 1.075.

²² Cfr., id. (1976a), pp. 121-128.

²³ Cfr., id. (1977a), *Non au sexe roi*, en *DeE II*, p. 267.

²⁴ Cfr., id. (1982c), *Le sujet et le pouvoir*, en *DeE II*, pp. 1.044-1.051.

territoire, population, Foucault habla, a propósito del poder pastoral, de un sujeto «que se encuentra sujetado en las retículas continuas de la obediencia» y «sujetado a través de la producción de la verdad que se le impone»²⁵, la cuestión fundamental viene a ser ahora la de cómo separar subjetivación y sujetamiento y saber cómo «hacer para que la persona deje de ser un 'sujeto' en el sentido del *sujetamiento*»²⁶. He llamado «crítica» a este gran ámbito de cuestiones, por la sencilla razón de que Foucault habla él mismo de *crítica*, entendiendo por tal aquello que «designa el movimiento a través del cual el sujeto se reconoce a sí mismo el derecho de interrogar la verdad en sus efectos de poder y el poder en su discurso de verdad», y le atribuye algunas funciones esenciales, entre las que se encuentran «el desujetamiento en el juego de poder que podemos denominar política de la verdad»²⁷.

En este punto, después de haber delineado de forma muy sumaria el subsuelo de la cuestión que me dispongo a examinar, puede entrar ya en juego la tercera clave de lectura, que emplearé para intentar seguir el desarrollo de la investigación de Foucault en los últimos años de su vida: el problema de la verdad (o si lo preferimos así, la línea *aleuráquica*). Es bien cierto que la cuestión es mucho más compleja de como la presentaremos aquí. En efecto, tratar en general y analizando cada uno de sus aspectos la cuestión de la verdad en Foucault supondría un espacio y una competencia de los cuales no dispongo. Me limitaré, en consecuencia, a realizar una aproximación lateral, específica, que a pesar de todo considero que puede ser extremadamente útil para la comprensión de algunos aspectos de la reflexión foucaultiana, especialmente en relación a los últimos cursos que impartió en el Collège de France. Esta aproximación, por descontado, se encuentra por completo en continuidad con las dos líneas de lectura antes apuntadas: el intento genealógico y el interés crítico llevan a Foucault a concentrarse sobre la *aphrodisia* y sobre las técnicas del sí características de la antigüedad greco-romana, así como a forjar la célebre expresión de «estética de la existencia». La cuestión de la verdad se sitúa en el corazón de estas nuevas vías de investigación.

Por una parte, cuando introduce la importante categoría antigua de «templanza» (a propósito de Platón), Foucault deja claro que la relación del alma con la verdad es el elemento esencial a considerar, pero en un modo distinto de lo que aparece en torno a la práctica de la confesión. No se trata, por tanto, de «un auto-desciframiento de sí y de una hermenéutica del deseo», no se trata de «una obligación, para el sujeto, de decir la verdad sobre sí mismo», no se trata, en suma de un fundamento *epistemológico* (como en el cristianismo y en la medicina moderna), sino de un núcleo *ontológico* de constitución de sí.

²⁵ *Id.* (1978a), p. 188.

²⁶ *Id.* (1983a), *Un système fini face à une demande infinie*, en *DeÉ II*, p. 1192. Sobre este tema, cfr. DAVIDSON, A.I., *Dall'usooggettamento alla soggettivazione. Michel Foucault e la storia della sessualità*, Aut aut 331, 2006, pp. 3-10.

²⁷ FOUCAULT, M. (1982b), *Qu'est-ce que la critique?*, en Napoli P., *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma, 1997, p. 40.

La relación con la verdad es una condición estructural, instrumental y ontológica de la instauración del individuo como sujeto temperante y dedicado a una vida de templanza; no es una condición epistemológica para que el individuo se reconozca en su singularidad de sujeto deseante y para que pueda purificarse del deseo así sacado a la luz²⁸.

La línea genealógica conduce así, inmediatamente, a la contraposición de dos modalidades diferentes de la relación sujeto-verdad: la modalidad antigua, platónica, en la cual la relación del alma con el *logos* llega a ser constitutiva de la estructura ontológica de un sujeto temperante; y la modalidad moderna, según la cual «no puede darse una verdad sin un sujeto para el cual esa verdad sea verdadera» —el problema será ahora comprender «si el sujeto en tanto que sujeto, puede, en efecto, tener acceso a la verdad»²⁹. La línea crítica, por otra parte, conduciendo a Foucault a la indagación de las técnicas que han permitido al sujeto constituirse a sí mismo de forma (relativamente) autónoma, le lleva, rápidamente, a una segunda contraposición, sobre la que se basa el curso *L'herméneutique du sujet*. Se trata de aquella que existe entre el cuidado de sí (*epimeleia heautou*) y el «conócete a ti mismo» (*gnōthi seauton*)³⁰. Esto le lleva, asimismo, a intentar explicar por qué el pensamiento occidental, en la reconstrucción de su propia historia, ha desplazado la cuestión fundamental del cuidado de sí en favor del precepto délfico³¹. A la luz de ello, Foucault introduce una tercera contraposición conceptual, capital en la economía de su reflexión de estos años: la distinción entre filosofía y espiritualidad³².

Intentamos [...] definir la 'filosofía' como la forma de pensamiento que se interroga sobre aquello que permite al sujeto tener acceso a la verdad, la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites entre los cuales puede producirse el acceso del sujeto a la verdad. Pero también podemos definir la 'filosofía', ahora creo que podemos decir la 'espiritualidad', como la indagación, la práctica y la experiencia por medio de la cual el sujeto opera sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad³³.

Para aclarar su postura, Foucault señala tres características de la espiritualidad «occidental», cada una de las cuales sirve para poner de relieve una peculiaridad

²⁸ *Id.* (1984b), *L'usage des plaisirs. Histoire de la sexualité 2*, Gallimard, París, p. 103.
²⁹ Cdf81, 6 de enero.

³⁰ FOUCAULT, M. (1982a), *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Seuil-Gallimard, París, 2001, pp. 4-5. Hay que tener presente, sin embargo, que el «conócete a ti mismo» socrático es también en el fondo una forma particular de cuidado de sí, y que la contraposición foucaultiana debe ser hecha valer, sobre todo, a propósito de las sucesivas reelaboraciones del «conócete a ti mismo» en el ámbito del cristianismo moderno.

³¹ Cfr., *ibidem*, p. 13.

³² Para una formulación precedente y menos desarrollada de la misma contraposición, bajo la forma de la distinción entre *connaissance* y *savoir*, cfr., *id.* (1978d), *Entretien avec Michel Foucault*, en *DeÉ II*, p. 876.

³³ *Id.* (1982a), p. 16.

de la filosofía. En primer lugar, la espiritualidad postula que «la verdad no se concede al sujeto en virtud de un simple acto de conocimiento, fundado y legitimado tan sólo merced a considerar que el sujeto, precisamente, es el sujeto». Por el contrario, postula «la necesidad de que el sujeto se transforme, se modifique, cambie de posición, se convierta, en cierto modo y hasta cierto punto, en otro de sí, para alcanzar el derecho de acceder a la verdad». En segundo término, tal «conversión» del sujeto es concebida, en la espiritualidad occidental, bajo dos grandes formas: la que se refiere al movimiento del *eros* y la que hace alusión a «un trabajo de sí sobre sí» (*askēsis*). Finalmente, la espiritualidad reclama que el acceso a la verdad produzca «efectos de retorno» de la verdad sobre el sujeto: la verdad ilumina al sujeto, que acepta obtener la beatitud y la tranquilidad del alma, en suma, «realiza al sujeto mismo», lo «trasfigura»³⁴. La idea de Foucault es que, durante toda la antigüedad, el problema del acceso a la verdad no se ha distinguido de la práctica de la espiritualidad; el ingreso en la modernidad trae consigo «otra edad en la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad» —el *momento cartesiano*³⁵— y debería ser recordado, al mismo tiempo, como el momento en que se ha comenzado a creer que el conocimiento, por sí solo, permite el acceso a la verdad, a condición de respetar ciertas condiciones, que no se refieren ya al ser del sujeto³⁶.

Creo que Foucault intenta, en el fondo, sintetizar las contraposiciones precedentes en una única fórmula general que las comprenda a todas —fórmula que intentaremos poner a prueba utilizándola como rejilla de lectura de sus intereses en esos últimos años—. La objeción que puede plantearse, en este punto, es que tal fórmula quedará al margen y Foucault volverá a hablar de filosofía y de espiritualidad dando a estos términos una acepción más «tradicional». Es cierto, basta analizar cómo lo hace a lo largo de todo el curso de 1984. Pero esto no significa que el *esquema conceptual* deje de actuar en el plano profundo de la reflexión y que *el contenido* de esta contraposición asimiladora quede refutado. Hay que aceptar, sin embargo, que si bien no es refutado, resultará reelaborado desde perspectivas diferentes y sucesivas que tienen como resultado final la *vraie vie* del cínico. Esto es, precisamente, lo que intentaré mostrar.

3. La contraposición filosofía-espiritualidad tiene como principal característica referirse a cada asunto concreto a partir de la idea del *acceso del sujeto a la verdad*. En

³⁴ Ibidem, pp. 17-18.

³⁵ El no coincide *tout-court* con Descartes, que asume al contrario un papel bastante «ambiguo» en opinión de Foucault: sobre este problema, bastante complejo, remito a la conclusión de MCGUSHIN, E. F., *Foucault's Askēsis. An Introduction to the Philosophical Life*, Northwestern University Press, Evanston, 2007, pp. 238, 241.

³⁶ Sobre este punto, cfr. también FOUCAULT, M. (1983b), *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*, in *DeE II*, pp. 1.229-1.230.

³⁷ O, aun, en las «condiciones morales que permiten a un sujeto tener acceso a la verdad y decir la verdad», cuestión que Foucault considera «central en el pensamiento occidental»: *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France (1983-1984)*, de aquí en adelante Cdf84, 22 de febrero.

efecto, Foucault toma siempre en consideración la relación del sujeto con la verdad, hasta el punto de que el elemento de diferenciación entre filosofía y espiritualidad no parece residir en el contenido o características de la verdad a la que se accede, sino en la *modalidad de acceso* a tal verdad³⁷. Ahora bien, se advierte la presencia de una posible ambigüedad sobre la que vale la pena detenerse: ¿se habla de verdad en plural o en singular? Foucault responde de inmediato: «creo demasiado en la verdad como para no suponer que existen diferentes verdades y diferentes modos de decirla»³⁸.

Esto, por lo demás, no resuelve el problema teórico que aquí podría plantearse. Éste es el siguiente: cuando se habla de «acceso a la verdad del orden de la filosofía o de la espiritualidad», ¿de qué verdad se está hablando? ¿Es una verdad diferente o la misma verdad, a la que se accede mediante diferentes métodos? Ante todo, para evitar sustancializaciones indeseadas y por permanecer en los límites de los intereses de Foucault³⁹, creo preferible olvidar «la verdad», sea en singular sea en plural, y formular más bien el problema en términos de *juegos* o mejor de *régimes de verdad*, entendiéndolo con esta expresión «el tipo de relaciones que ligan entre sí las manifestaciones de la verdad con sus respectivos procedimientos y los sujetos que son sus operadores, testimonios o, eventualmente, sus objetos»⁴⁰, o sea, la *modalidad* mediante la que el sujeto se relaciona con la verdad, y la verdad tiene un efecto sobre el sujeto —y todo esto en el interior de un complicado esquema de relaciones de poder de doble entrada—. No tendría sentido reprocharle a Foucault no haber especificado de qué verdad se trata, en el caso de la filosofía o en el de la espiritualidad. En efecto, no existe una verdad desvinculada del sujeto que la constituye y es constituido por ella en un campo de poder determinado. No obstante lo cual, me parece que puede ser muy interesante preguntarnos acerca de cuál sea la verdad que se desarrolla *en el interior de un régimen específico de verdad*, y en qué medida ésta depende de la red de relaciones de poder en la que el sujeto está inscrito, desde el momento mismo de su subjetivación.

En síntesis, pretendo tomar en consideración la contraposición entre filosofía y espiritualidad (trazada sobre la base de la *modalidad* de acceso a la verdad) para indagar, precisamente, el papel que la verdad desempeña en algunos⁴¹ de los diversos regímenes que Foucault ha estudiado —un punto de vista que permite evidenciar la importancia y el significado filosófico de la noción de *vraie vie* aplica-

³⁸ FOUCAULT, M. (1984g), *Une esthétique de l'existence*, en *DeE II*, p. 1.552.

³⁹ Que siempre ha intentado mostrar el carácter histórico y contingente de la verdad, sin negar por eso la existencia de algo como «la verdad»; cfr., id. (1977b), *Pouvoir et savoir*, en *DeE II*, p. 407; (1984e), *Le souci de la vérité*, in *DeE II*, p. 1.488.

⁴⁰ Cdf80, 6 de febrero. Para una definición anterior y en parte diferente del «régimen de verdad», cfr. FOUCAULT, M. (1976b), *La fonction politique de l'intellectuel*, en *DeE II*, p. 112.

⁴¹ Se trata, obviamente, de la selección y esquematización de un panorama mucho más complejo y variado, en particular, de lo que por completo el tratamiento de la *parthésia* «política», para una exposición de la cual remito a CREMONESI, L., *La parthésia nel pensiero filosofico di Michel Foucault: presentazione de Le gouvernement de soi et des autres (1983)* y *Le courage de la vérité (1984)*, *Teoria* 24: 2, 2004, pp. 134-136.

da al cinismo, así como el régimen de verdad que Foucault toma como objeto de estudio poniendo en juego una verdad que no es ya un sustantivo (la *vérité*), sino que se ha convertido en adjetivo (la *vraie vie*)—. Seguiré ahora la evolución de los últimos cursos en el Collège de France, pasando rápidamente a reseñar el régimen de verdad del que habla Foucault cuando se interesa del cristianismo, de la ontología platónica del alma, del cuidado de sí, de la *parrhesía* socrática y, por fin, de aquella «particular» *parrhesía* que es la *parrhesía* cínica⁴²—y que toma la forma de la *vraie vie*—. Todos estos regímenes de la verdad pertenecen, en diferente medida, al tipo de relación sujeto-verdad en el orden de la espiritualidad⁴³. Ninguno de ellos, en efecto, postula a priori un sujeto que, tan sólo gracias al hecho de ser un sujeto, resulta legitimado para tener acceso a la verdad. El sujeto debe transformarse, poner en obra un trabajo sobre sí, elaborarse de tal modo que pueda tener acceso a una verdad que, por sí misma, tendrá un efecto de retorno sobre su propia subjetivación. Estamos siempre más acá del momento cartesiano, de la valoración de la evidencia y de la estructuración de una verdad epistemológica que proporciona por sí misma y la garantiza—en razón de todo ello llegará a plantear posteriormente una diferenciación entre estos regímenes de verdad, no desde el ángulo de la *relación* del sujeto con la verdad sino del *papel de la verdad* en el interior de los diversos regímenes en los que está comprometida—.

3.1. En el curso de 1980, Foucault afronta el régimen de verdad específico del cristianismo o, por decirlo con más claridad, los diversos regímenes de verdad que se han organizado sustancialmente en torno a los dos poderes comprendidos en los actos de fe y los actos de confesión⁴⁴. En cada caso y sobre todo en los actos relacionados con la confesión (bautismo, penitencia, dirección de conciencia) en los que se concentra, acaba delineando las características del régimen de verdad vinculados con ellos y singularizando en Tertuliano el momento histórico y teórico en el cual se introducen algunos cambios con respecto al cristianismo primitivo «en la relación entre purificación del alma y acceso a la verdad». En particular, el hecho que le anima, en el bautismo, a conseguir que éste quede inscrito «en un proceso que lo constituye siempre como sujeto de saber y conocimiento pero, al mismo tiempo,

⁴² Cfr. CdF84, 7 de marzo.

⁴³ Que es éste también el caso del Cristianismo, es confirmado por el mismo Foucault, cuando define la «historia de la verdad» que llega a exponer en el curso *Du gouvernement des vivants* como historia de las «relaciones del sujeto consigo mismo, entendidas no solamente como relaciones de conocimiento de sí, sino como ejercicio de sí sobre sí mismo, elaboración de sí por parte de sí mismo, transformación de sí por parte de sí mismo, lo que equivale, si se quiere, a relaciones entre la verdad y lo que llamamos espiritualidad o, si se quiere así, entre actos de verdad y accesos, actos de verdad y experiencia—en el sentido pleno y fuerte del término—, «experiencia como aquello que conjuntamente califica al sujeto, lo ilumina sobre sí y sobre el mundo, al mismo tiempo que lo transforma», CdF80, 13 de febrero.

⁴⁴ *Ibidem*, 6 de febrero.

como objeto de conocimiento» y que este proceso tome «la forma, la estructura de la prueba»⁴⁵. En otros términos, no es el bautismo el que, en primer lugar y por sí solo, purifica el alma. Se necesita llegar al momento del bautismo ya purificado. El trabajo que el alma debe realizar sobre sí misma para purificarse es, en definitiva, diferente al perdón de los pecados que sólo Dios puede conceder. En esta distinción Foucault advierte un cambio importante, en relación a una experiencia más antigua y tradicional, que se pensaba de una forma unitaria hasta aquel momento: la conversión, la *metanoia*. En la corriente platonizante del pensamiento helenístico, la *metanoia* era concebida como movimiento del alma sobre sí misma, un movimiento de la «mirada» del alma que pasa así «de la sombra a la luz, de la apariencia a la verdad». En este movimiento, el «alma, accediendo a la verdad, accediendo al ser en su verdad, accediendo a la verdad del ser, descubre al mismo tiempo y de forma ineludible también su propia verdad», dado que «el alma es de la misma naturaleza que el ser que la ilumina». Entre el ser y el alma existe un parentesco sustancial y «la verdad no es otra cosa que la manifestación de este parentesco del alma y el ser».

La *metanoia* es, al mismo tiempo, acceso al ser y acceso a la propia verdad, ya que en la *metanoia* el conocimiento y el reconocimiento no son diferentes. La *metanoia* es lo que permite al alma reconocer, reconocerse en el interior de la verdad y reconocer la verdad en el interior de sí misma. De tal modo que la iluminación, desde esta perspectiva, se presenta necesariamente bajo la forma del reencuentro y la memoria. El alma reencuentra su parentesco, el alma reencuentra lo que es y reencuentra lo que es y ser iluminada por el ser son la misma cosa⁴⁶.

Con Tertuliano se produce, en la práctica, la ruptura de esta «gran serie unitaria» de «conversión, iluminación, acceso a la verdad, descubrimiento de la verdad de sí mismo, reconocimiento, memoria». Es el inicio de «una historia profundamente novedosa, compleja, de las relaciones entre subjetividad y verdad». Por una parte «la memoria deviene, no ya un asunto de experiencia individual, sino una tradición instituida», de *dogma* y, por otra, «el descubrimiento de la verdad por parte del alma misma se convierte en objeto de cierto número de procedimientos, procesos, técnicas (también instituidas) a través de las cuales el alma se verá en todo momento impelida a decir, a mostrar, a manifestar lo que es». La trama del poder que marca el camino del alma hacia la verdad es, en consecuencia, de un tipo por completo diferente de la *metanoia* platónica. Es el «dime quién eres» lo que se sitúa en el primer plano de la atención—inducción fundamental en la civilidad occidental, a través de la cual «se dice al alma ve hacia la verdad, pero no olvides decirme, pasando, quién eres, porque si no me lo dices, no llegarás jamás a la verdad»—.

Entonces, ¿de qué verdad se habla en este nuevo régimen de verdad inaugurado en el cristianismo contemporáneo y posterior a Tertuliano? Se trata de la

⁴⁵ *Ibidem*, 13 de febrero.

⁴⁶ *Ibidem*, 20 de febrero.

verdad del alma, cierto, pero de una verdad del alma que define «el precio que el alma paga para acceder a la verdad»: «el verdadero ser no se te manifestará sino a condición de que tú le manifiestes lo que en verdad eres». En otros términos, el sujeto es llamado en todo instante a producir la verdad de sí mismo y a comunicarla al otro, en un camino que estará, por tanto, enteramente polarizado hacia la mortificación de sí —porque en sí no se esconde ya un elemento divino, sino uno diabólico y, por tanto, es necesario «dar muerte» a lo que es para poder renacer— y la manifestación de la verdad en una relación de obediencia absoluta e incondicionada al otro. Es a través de estos elementos como Foucault retraza «la unicidad» del cristianismo y el régimen de verdad por él inaugurado⁴⁷. En esta mortificación de sí que pasa por «la obligación de hablar, la obligación de decir-la-verdad, de producir indefinidamente un discurso verdadero sobre sí mismo»⁴⁸.

Esta obligación de decir lo verdadero sobre sí mismo no ha cesado desde entonces de estar presente en la cultura cristiana y en la sociedad occidental: estamos todavía obligados a hablar de nosotros mismos para decir lo verdadero. Subjetividad y verdad no se comunicarán tanto, o sobre todo, en el acceso del sujeto a la verdad. Será preciso siempre que se efectúe esta flexión del sujeto sobre su propia verdad a través de la puesta en discurso perpetua de sí mismo⁴⁹.

El sujeto se constituye en relación a una verdad que es la verdad de sí mismo, una verdad que debe continuamente verbalizarse, pero que está también llamado a refutar, sometiéndose a la dirección de otro con el objetivo exclusivo de someterse voluntariamente a su voluntad⁴⁹. En este juego de descubrimiento y separación, de excavación interior y toma de distancia, se instituye la separación entre el sujeto y su propia verdad. Una verdad que le pertenece pero que le es enajenada, que *debe* ser separada de él, si es que pretende continuar su propio camino hacia la salvación —y que, al mismo tiempo, está orientada a acuar sobre el sujeto con el fin de sujetarlo a un poder al cual él acepta libremente someter su voluntad⁵⁰.

3.2. Cuando Foucault, sobre todo en el curso del Collège de France del año siguiente y en *L'usage des plaisirs*, decide tomar en consideración de forma detenida la experiencia antigua de la *aphrodisia*, inicialmente no hace otra cosa que retomar y perfilar mejor el régimen de verdad que había abocetado hablando de la estructura unitaria de la *metanoia* platónica. En este sentido, lo que constituye para los griegos «la negatividad ética por excelencia» es «el ser pasivo frente a los placeres», por ello, todo hombre estará llamado a adquirir el autodomínio y acceder a un modo de ser

⁴⁷ Ibidem, 20 de febrero.

⁴⁸ Ibidem, 26 de marzo.

⁴⁹ Cfr., ibidem, 12 de marzo. El «poder pastoral» elabora *tecnológicamente* el problema de la verdad y del sujeto (y de la verdad del sujeto) en esta forma; cfr. FOUCAULT, M. (1978a), pp. 183-187.

⁵⁰ Cfr., id. (1982d), *Le combat de la chasteté*, en *DeÉ II*, p. 1.126.

temperante, que le permitirá dominar sus propios placeres a través de su sumisión al *logos*⁵¹. Un *logos* que, por una parte, debe dirigir la acción y saber adaptarse a las circunstancias y, por otra, representa el orden, la estructura ontológica de la verdad, el elemento divino que el alma encuentra en sí misma cuando, con el movimiento de la conversión, vuelve la mirada hacia sí misma y llega a captar «un espectáculo de gran belleza»⁵². Los *aphrodisia*, la actividad sexual que, según los griegos, «volvía al individuo incapaz, al menos temporalmente, cuando no de forma definitiva, para tener acceso a la verdad», queda de este modo regulada a través de la *metanoia* —el reconocimiento que la alma opera en sí misma de un orden y de una verdad divina, algo muy diferente de la obligación impuesta al cristiano de descubrir su propia verdad en el interior de sí mismo con el fin de purificarse—. En el cristianismo, en efecto, se planteará «la cuestión de la verdad del deseo como cuestión preliminar a toda posibilidad de tener acceso a la verdad en sí». No se tratará, por tanto, sólo «de afirmar que el acto sexual, que el deseo sexual, es incompatible con la verdad». Será necesario, asimismo, «descubrir técnicamente el medio de reconocer en sí mismo la verdad específica de este deseo, para poder, acto seguido, tener acceso a esta verdad que se me ha prometido de la desaparición de toda vinculación de mi existencia al placer y al deseo sexual»⁵³.

La *metanoia* como reconocimiento de lo divino en uno mismo y la verdad como memoria. Éste es el contexto en el cual Foucault inscribe ahora el juego de la verdad en el que participa el sujeto que quiere llegar a ser dueño de sí mismo y que desea dar la forma conveniente a su actividad sexual. En *L'usage des plaisirs* las referencias son el *Gorgias* y la *República*, pero a partir del curso de 1982 en el Collège de France, en realidad, ha sido siempre el *Alcibiades* el ejemplo privilegiado de este régimen de verdad, inscrito en la temática general del cuidado de sí. En el interior de la *paideia* política, el alma es precisamente aquello que tiene necesidad de ser cuidado, el elemento divino que permite al individuo tener acceso a la verdad, verdad que a su vez le permitirá al individuo «volverse hacia el mundo de aquí abajo». Porque gracias a ella, «el alma sabrá controlarse del modo oportuno y, sabiendo comportarse como es necesario, sabrá también cómo gobernar la ciudad»⁵⁴.

El *Alcibiades* da origen a un cuidado de sí que conduce a la cuestión de qué es lo que realmente, en su propio ser, precisa un cuidado: ¿qué es eso que llamamos «yo», que es el «sí mismo» que es preciso cuidar? La respuesta es: «el alma», que necesita contemplar. En el espejo del alma que se contempla a sí misma se descubrirá el mundo puro de la verdad, un mundo diferente que es el de la verdad y al que es necesario aspirar⁵⁵.

⁵¹ Id. (1984b), p. 99.

⁵² Ibidem, p. 105.

⁵³ Cdf81, 25 de febrero.

⁵⁴ FOUCAULT, M. (1982a), p. 70.

⁵⁵ Cdf84, 14 de marzo.

El sujeto se constituye, en este caso, a través de una verdad que se encuentra en el interior de sí mismo, pero que no es la verdad *de* sí mismo. Se trata de un fragmento de lo divino que el alma debe contemplar en sí misma para poder retornar «transformada» a su quehacer cotidiano. El movimiento del conocer es aquí un movimiento espiritual de reestructuración de sí mismo, de institución de la justa jerarquía interior y exterior, del orden ontológico que puede asegurar al sujeto un uso moderado y correcto de los placeres y, de una forma más general, un comportamiento temperante⁵⁶. A través de la verdad que descubre en sí mismo y que *lo moldea* a su propia imagen, «el individuo se realiza como sujeto moral en la plástica de un comportamiento perfectamete medido, visible a todos y digno de perdurar en la memoria»⁵⁷.

3.3. La categoría del cuidado de sí, en el contexto de la cual Foucault inscribe también su propia reflexión sobre la *ephephrosia*, es central en el curso de 1982 y en *Le souci de soi*. La referencia principal para este régimen de verdad es el estoicismo romano de los dos primeros siglos de la era imperial, en los cuales puede encontrarse la elaboración de un «arte de la existencia» dominado «por el principio en base al cual es necesario tener un cuidado de sí»⁵⁸. Este cuidado de sí requiere «un trabajo preciso», toda una serie de ejercicios sobre uno mismo, en los cuales Foucault distingue un aspecto cognoscitivo y otro práctico. Por una parte los ejercicios de *mathesis* (de descomposición del objeto en el tiempo, de reducción descriptiva...), por otra, la *askesis*, la *ascesis* propiamente dicha⁵⁹. La función de los primeros, lejos de ser la de constituir «un saber sobre el ser humano, sobre el alma, sobre la interioridad», consiste en establecer un «saber espiritual» que tiene esta particularidad: postula para el sujeto la necesidad de realizar una transformación de su propia mirada, tratando de orientarla hacia «el objetivo de contemplar en el universo como totalidad», o de descender «al corazón de las cosas», de modo tal que le sea posible «comprender las cosas en su realidad y en su valor» y, en particular, en su verdadera relación con el sujeto mismo. Se postula igualmente para el sujeto la necesidad de «vincularse a sí mismo con su propia realidad», de tal manera que pueda descubrir su libertad y, en ella, «un modo de ser que es el de la felicidad derivada de alcanzar toda la perfección de la que sea capaz»⁶⁰. El sujeto estará así en el punto de «aceptar en la relación consigo mismo tan sólo aquello que puede depender de [su] elección libre y razonable»⁶¹. La *askesis* se sitúa en continuidad con todo ello, y lejos de ser «una manera de someter al sujeto a la ley» es, por el contrario, «un modo de vincular al sujeto a la verdad»⁶².

⁵⁶ Cfr. FOUCAULT, M. (1983b), p. 1.226.

⁵⁷ Íd. (1984b), p. 105.

⁵⁸ Íd. (1984c), *Le souci de soi. Histoire de la sexualité 3*, Gallimard, Paris, pp. 57-58.

⁵⁹ Cfr., íd. (1982a), lección del 24 de febrero.

⁶⁰ Íbidem, p. 295.

⁶¹ Íd. (1984c), p. 81.

⁶² Íd. (1982a), p. 303.

Se trataba [...] de vincular la *askesis* a la constitución de sí mismo. O, por decirlo de manera más exacta: el problema era el de llegar a la formación de cierta relación de sí consigo mismo que fuera plena, completa, autosuficiente y susceptible de producir aquella transfiguración de sí en la que consiste la felicidad que uno puede proporcionarse a sí mismo»⁶³.

Para alcanzar este objetivo, la *askesis* antigua tenía la función primaria de «equipar», de proporcionar al individuo todo aquello que podría servirle para afrontar los acontecimientos de la vida sin correr el riesgo de ser superado por ellos. Tal equipamiento, dice Foucault, está constituido por los *logoi*, discursos verdaderos que indican los principios aceptables de comportamiento que debemos tener siempre a nuestra disposición, «al alcance de la mano». Éstos deberán ser de tal tipo que puedan fundirse con la misma razón del sujeto, «con su libertad y con su misma voluntad», de modo que en cualquier circunstancia le hablen, estén listos para «hablar en nombre del sujeto y por el sujeto», no sólo «diciéndole aquello que es necesario hacer, sino haciendo efectivamente lo que se debe hacer, según lo prescrito en la racionalidad necesaria»⁶⁴.

En el caso del cuidado de sí, del arte de vivir (*techné tou biou*), se ha de atender a un régimen de verdad muy particular, en el cual la verdad juega un papel práctico y constante en el comportamiento y la elección de los individuos, con el objetivo de devenir (casi) *sujeto* de tal comportamiento y elección. De ahí la importancia capital de los ejercicios ascéticos, que se ponen en práctica como medios para allanar y preparar todo posible advenimiento. La verdad puede tener un efecto continuo y positivo sobre la vida del sujeto sólo a condición de que la *askesis* sea el trámite costante.

Las artes de vivir están constituidas esencialmente por los métodos y procedimientos a través de los cuales se intenta conseguir que los individuos modifiquen y transformen, mediante las propias acciones que realizan sobre ellos mismos, la experiencia que hacen de ellos mismos en relación a un aprendizaje verdadero, en relación a una palabra verdadera, en conexión con el descubrimiento o a la búsqueda de una cierta verdad⁶⁵.

La verdad implicada en las prácticas reconducibles al campo del cuidado de sí es también profundamente distinta de las dos precedentes. No se trata ya de una verdad que se descubre en uno mismo y que debe ser verbalizada y refutada, o bien usada para remodelar la estructura jerárquica de la propia alma; se trata, por el contrario, de una verdad, o mejor de una serie de verdades, de una serie de preceptos de comportamiento racionales que van a resultar en cierto modo absorbidos, hasta hacerlos coincidir con la subjetividad misma⁶⁶. En suma, si en la corriente

⁶³ Íbidem, p. 305.

⁶⁴ Íbidem, pp. 308-309.

⁶⁵ Cdf81, 13 de enero.

⁶⁶ Cfr. FOUCAULT, M. (1982e), pp. 1.618-1.619.

platónica «el problema para el sujeto o para el alma individual es volverse a sí, para reconocerse en aquello que es y, reconociéndose en lo que es, recordarse las verdades afines a sí que haya podido contemplar», en la corriente estoica «el problema es aprender a través de la enseñanza de alguna verdad y doctrina, proveniente de una los principios fundamentales y de la otra de las reglas de conducta». Se trata de «actuar de tal modo que los mencionados principios, en cualquier situación y casi de forma espontánea, nos digan cómo es necesario comportarse», cada cual «se convierte en *logos* o el *logos* se convierte en cada cual»⁶⁷.

La subjetivación, en tal régimen de verdad, se alcanza por tanto a través de las operaciones que el sujeto realiza sobre sí mismo con el fin de modelar su propio comportamiento sobre la verdad que ha aprendido, o mejor, con la finalidad de dar a los *logoi* el derecho de conducirlo en su existencia personal: «subjetivación de la verdad»⁶⁸, si queremos. Es en esta dirección en la que Foucault se moverá en los dos últimos años de su vida, yendo sin embargo mucho más lejos.

3.4. En el curso *Le gouvernement de soi et des autres*⁶⁹, Foucault toma en consideración de una manera detenida una práctica a cuyo análisis se había acercado en 1982⁷⁰: la *parrhesia*, el hablar-franco valeroso y libre. En él evoca y esquematiza la idea general que lo impulsa hacia el estudio de la *parrhesia* «como modalidad del decir-verdadero». Foucault contraponen un *análisis epistemológico*, que conduciría «a la estructura concreta de los diferentes discursos que se han dado y han sido considerados como discursos verdaderos», a un *estudio de las formas aletúrgicas*, que consistiría en analizar «bajo sus propias condiciones y en su forma, el tipo de acto a través del cual el sujeto que dice la verdad se manifiesta (y con ello quiero decir, se representa a sí mismo y es reconocido por los otros) como enunciator de la verdad».

No será necesario, por tanto, analizar las formas del discurso que han sido reconocidas como formas del discurso verdadero, sino que se analizará más bien en qué forma, en el acto de decir lo verdadero, el individuo se constituye a sí mismo y es constituido por los otros como sujeto que dice la verdad; bajo qué forma se presenta ante sus propios ojos y los ojos de los otros la forma del sujeto que dice la verdad⁷¹.

Queda así establecida la continuidad con un interés presente desde el año 1980, continuidad que se especifica ulteriormente cuando, después de haberse centrado sobre el significado político original de la *parrhesia*, Foucault sigue su

⁶⁷ *Id.* (1984f), p. 1.532.

⁶⁸ *Id.* (1982e), *Les techniques de soi*, in *DeÉ II*, p. 1.618.

⁶⁹ Una suerte de reelaboración de este curso se encuentra en su conferencia de otoño de 1983 en Berkeley, que no sigue de cerca el desarrollo; cfr., *id.* (1983e), *Fearless speech*, *Semiotext(e)*, Los Angeles, 2001.

⁷⁰ Cfr., *id.* (1982a), lección del 10 de marzo.

⁷¹ Cdf84, 1 de febrero.

desliz hacia el dominio más filosófico del cuidado de sí. Ahora «el problema de la libertad de palabra aparece siempre más vinculado a la búsqueda de la existencia, a la búsqueda del propio modo de vivir», del *bios* —de tal forma que la *parrhesia* será vista como «una característica y una cualidad personal»⁷². La filosofía antigua como práctica parrhesiástica se incardina de esta forma sobre la «libre puesta en cuestión de la conducta de los hombres a través de un decir-verdadero que acepta correr el riesgo de su propio peligro»⁷³.

La referencia positiva y privilegiada a esta *parrhesia* filosófica es, como resulta obvio, Sócrates y, entre tantos escritos platónicos que Foucault toma en consideración, el punto concluyente y determinante para la comprensión del decir-verdadero socrático está en el *Laques*. Por dos razones principales: de una parte, Sócrates es allí representado como «el que detenta la *parrhesia*, quien tiene el derecho de hacer uso de ella y al que sus interlocutores reconocen el derecho esencial de hacer uso de su *parrhesia*» —y esto en el interior del procedimiento del examen, de la investigación, de la prueba del alma que tiene como finalidad la cura de la misma alma—. De otro lado, en el *Laques* está constantemente presente el tema del coraje, bajo la forma del objeto explícito del mismo diálogo, pero también «del sello de los hombres que participan de él», dado que para plantear la cuestión del coraje y afrontarla como es debido, se «hace necesario tener el coraje de la verdad». Por otro lado, mientras que en el *Alcibiades* la temática del cuidado de sí se había reconducido de inmediato «al tema del alma, de su conocimiento y del elemento divino en ella presente», en el *Laques*, por el contrario, «se plantea una línea de desarrollo muy diferente», porque «aquello de lo que desea ocuparse, el objeto del que necesita ocuparse en este diálogo, no es el alma, sino la vida, el *bios*».

Creo que cuando consideramos el *Alcibiades* y el *Laques* tenemos el punto de partida de dos grandes líneas de evolución de la reflexión y de la práctica de la filosofía: la filosofía como aquello que, incitando a los hombres a ocuparse de ellos mismos, los conduce finalmente a esta realidad del individuo que es el alma; y la filosofía como prueba de vida, prueba de existencia, la elaboración de una cierta fórmula y modalidad de vida⁷⁴.

La *parrhesia* socrática implica *proximidad* con el interlocutor, que es «impulsado en el discurso de Sócrates a dar cuenta de sí mismo, de la manera en que transcurren sus días, del tipo de vida que ha llevado hasta ahora»⁷⁵. De este modo, se indaga la relación entre palabra y vida, su concordancia, porque Sócrates pregunta a su interlocutor si es capaz de mostrar la *armonía* de la «relación entre el discurso

⁷² FOUCAULT, M. (1983e), p. 85. Cfr. anche Cdf84, 15 de febrero.

⁷³ FOUCAULT, M. (1983f), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, Seuil-Gallimard, Paris, 2008, p. 318.

⁷⁴ Cdf84, 22 de febrero. Dos líneas de evolución que se concentrarán, una en la «metafísica del alma», la otra en la «estilización de la existencia»; ibidem, 29 de febrero.

⁷⁵ FOUCAULT, M. (1983e), p. 96.

(*logos*) que usa y el modo en que vive». El papel de Sócrates es fundamental en esta práctica de indagación, dado que él representa al *basanos*, «la piedra de toque que se encuentra en disposición de comprobar el nivel de acuerdo entre la vida de una persona» y su palabra⁷⁶ —en cuanto él mismo es el ejemplo más significativo de tal acuerdo esencial⁷⁷—. Verdad y sujeto se conectan así de una manera mucho más íntima de como lo estarán en el cuidado de sí estoico: la verdad penetra en la existencia del sujeto, no tanto para conducirla, sino para ser en ella *puesta a prueba*. La vida, en cierto sentido, constituye el *basanos* de la verdad: el principio de la existencia «como obra a forjar en toda la perfección posible». El trabajo continuo y solícito sobre el propio *bios* se entrecruza, en Sócrates, con el principio «del decir-verdadero, con el que debemos confrontarnos valerosamente»⁷⁸. Este vínculo tiene lugar sobre el sustrato más amplio del cuidado de sí: sólo teniendo cuidado de uno mismo, de la propia vida, sólo elaborando la propia vida de una cierta forma⁷⁹, el sujeto puede ser *parresíastés*, puede pretender que su discurso tenga el carácter del decir-verdadero. La belleza del *bios* asegura la verdad del *logos*, a través de la evidente armonía que entre ellos se establece.

Se trata, por tanto, de un régimen de verdad en el cual la relación entre sujeto y verdad resulta esencialmente *mediada* por un tercer elemento: la vida. No se habla ya de que el sujeto acceda a la verdad de sí mismo, de su deseo o de su alma, ni de subjetivar una verdad asumida con el fin de comportarse de forma racional; se trata, en este caso, de legitimar el propio decir-verdadero a través de la elaboración de una vida que esté en armonía con él. El sujeto se constituye a sí mismo como sujeto de su propio decir-verdadero en la medida en que tal verdad rige la prueba de la vida, se hace evidente ante todo en la existencia que él conduce. Respecto al cuidado de sí estoico, no es ya la verdad la que debe convertirse en sujeto para dirigir de forma adecuada la vida, sino que es el sujeto el que, para constituirse en la forma de sujeto de la *parresía*, se enfrenta a la verdad de la propia palabra y la vida que lleva, intentando establecer entre estos dos elementos la *homofonía* más perfecta.

En este punto a Foucault le falta considerar tan sólo un aspecto: el sujeto que tiene frente a sí la verdad que dice y la vida que conduce, el sujeto que está llamado a modelar en estrecha relación y al mismo tiempo su propia verdad y su vida (y que, desde este punto de vista, se forja como sujeto de la *parresía*), no podrá sin embargo alcanzar la perfecta *homofonía* si no es a codición de «suprimir» la distinción entre los dos términos y constituirse como sujeto que conduce una *vraie vie* y sea, a partir de esta, especularmente constituido.

El arte de la existencia y el discurso verdadero, la relación entre la existencia bella y la *vraie vie*, la vida en la verdad, la vida por la verdad, es esto lo que intento aclarar.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 97.

⁷⁷ Cdf84, 22 de febrero.

⁷⁸ *Ibidem*, 29 de febrero. Sobre el *bios* como «material de una obra de arte estética», cfr., FOUCAULT, M. (1983b), p. 1.209.

⁷⁹ Cfr., *id.* (1984c), p. 1.490.

La emergencia de la *vraie vie* en el principio y en la forma del decir-verdadero, del decir-verdadero a los otros, del decir-verdadero a sí mismo, sobre sí mismo, del decir-verdadero sobre los otros⁸⁰.

En la lección del 9 de marzo de 1983, al igual que en la 29 de febrero de 1984, Foucault sostiene que el obligado epílogo de su camino es el cinismo antiguo. Éste constituye el lugar privilegiado en el que analizar el régimen de verdad que toma en consideración la vida bajo la forma de *vraie vie* y, al mismo tiempo, representa «la forma más típica de la filosofía antigua como *parresía*» —pero también su radical vuelco—. Así, si por una parte puede sostenerse sin lugar a dudas que la evolución de la reflexión foucaultiana es coherente y continua⁸¹, es difícil negar, por otra parte, a mi entender, que el análisis del cinismo aporta una *ruptura* frente a todos los regímenes de la verdad y las formas de subjetivación analizadas con anterioridad, ruptura que se sostiene terminológicamente en la transformación de la verdad de sustantivo en adjetivo. Nos queda por comprender qué es lo que Foucault entiende por «*vraie vie*» y en qué modo una vida puede ser no sólo obediente, temperante, justa o bella, sino también *vraie*.

4. Foucault, al aproximarse al cinismo, subraya rápidamente en él la articulación fundamental «del decir-verdadero sobre el modo de vida», que es «ahora más evidente, porque se realiza de forma directa y sin mediación alguna en el interior de un cuadro teórico bastante rudimentario, un cuadro teórico que es desde luego, en la práctica cínica, menos esencial y menos importante que en el platonismo, en el estoicismo o en el epicureísmo». En resumen, se trata de «una forma de filosofía en la cual modo de vida y decir-verdadero están directa e inmediatamente ligados». Sin lugar a dudas, la *parresía* constituye un elemento fundamental y siempre recurrente en la imagen del cínico. En la *parresía* socrática estamos frente a algo diferente, no sólo porque el decir-verdadero del cínico es mucho más radical, sino sobre todo porque la estructura misma de la relación entre el sujeto y la verdad resulta en este último caso modificada. Es en la vida donde vienen ahora a converger todos los elementos que antes permanecerían separados: «el modo de vivir del cínico hace aparecer en su independencia, en su libertad fundamental, lo que debe ser la vida» y pone en obra una «reducción de la vida misma, reducción de la vida a sí misma, reducción de la vida a lo que es de verdad y que aparece en el gesto mismo de la vida cínica».

De esta forma señala cómo el cinismo no se contenta con establecer una correspondencia, una armonía u homofonía, entre un cierto tipo de discurso y una vida que estaría conforme a los principios enunciados en el discurso: el cinismo vincula

⁸⁰ Cdf84, 29 de febrero.

⁸¹ El tema del *Laques*, sostiene Foucault, «el tema del *bios* como objeto del cuidado me parece que es el punto de partida de toda una práctica, una actividad filosófica, de la cual el cinismo es el ejemplo más importante»; *ibidem*, 22 de febrero.

el modo de vida y la verdad de una manera mucho más estrecha, mucho más precisa, hace de la forma de la existencia una condición esencial del decir-verdadero, la convierte en una práctica reductora que deja el espacio para el decir-verdadero, hace de ella un modo de hacer visible en los gestos, en el cuerpo, en el modo de vestir, en el modo de conducirse y vivir, un modo de hacer visible la verdad misma. En suma, el cinismo hace de la vida, de la existencia, del *bios*, aquello que podríamos llamar una *alethurgie*, una manifestación de la verdad⁸².

La utilización del término «alethurgie» culmina idealmente la búsqueda que se habían abierto con el curso de 1980: el campo problemático sigue siendo el mismo, sin embargo ahora se encuentra en las antipodas de la auto-alethurgie y de los actos de verdad reflejos de los que Foucault ha hablado en *Du gouvernement des vivants*. En la lección del 20 de febrero de 1980 utilizaba también en efecto la expresión «vraie vie», pero en un contexto y con un significado diferentes por completo del de 1984: la *vraie vie*, en el cristianismo, es la vida eterna, a la cual se accede después de la purificación bautismal y la continua mortificación a la que el sujeto debe someterse a sí mismo en esta vida.

En el cinismo, explica Foucault, la práctica de la verdad «no tiene como finalidad solamente la de decir y mostrar qué es el mundo en su verdad», sino también, y sobre todo, la tarea de «mostrar que el mundo no podrá establecer su propia verdad, no podrá transfigurarse y convertirse en otro para encontrar aquello que constituye su verdad, sino es al precio de un cambio, de una alteración completa, que no es otra cosa que el cambio y la alteración completa en la relación que uno tiene consigo mismo»⁸³. Así pues, *vraie vie* es también al mismo tiempo otra vida y acceso inmediato y presente a un *mundo otro*. El cínico demuestra que la vida, «la vida que aplica verdaderamente el principio de la *vraie vie*», es «una vida otra, con respecto a aquella que llevan generalmente los hombres y los filósofos, en particular»⁸⁴. En el cristianismo, a su vez, no se da una relación con el mundo otro, sino con el *otro mundo*. La idea es que «la vida otra a la cual el asceta debe dedicarse, la vida otra que ha escogido» acaba al fin dando «acceso a un otro mundo»: la *vraie vie* que el asceta cristiano escoge es, en cierto modo, «otra vida en este mundo», pero esto sólo le conduce al «acceso al otro mundo» y a su verdad, a «la verdad de la vida verdadera que conduce a ese mundo». Una vida verdadera que, en todo caso, en el cristianismo es caracterizada enteramente por un principio extraño al cinismo, como es el principio de la obediencia: la «obediencia al otro en este mundo» es la condición necesaria para descifrar correctamente lo que se es, así como para verbalizar ese conocimiento de sí, obtenido por la mortificación y la purificación, así como «para poder tener acceso a la *vraie vie*. No será *vraie vie* para el

⁸² Ibidem, 29 de febrero. Sobre la «función de reducción» del modo de vida cínico en relación al decir verdadero, cfr., GROS, F., *La parrhesia chez Foucault (1982-1984)*, en íd., *Foucault. Le courage de la vérité*, PUF, Paris, 2002, p. 162.

⁸³ Cdf84, 28 de marzo.

⁸⁴ Ibidem, 14 de marzo.

cristiano, para el asceta, sino aquella que se vislumbra «a través de la obediencia al otro» y «el acceso al otro mundo».

Descifrar la verdad de sí en este mundo, descifrarse a sí mismo en la desconianza hacia el mundo y el temor de Dios, es tan sólo esto lo que podrá dar acceso a la *vraie vie*. Verdad de la vida antes que *vraie vie*—es en esta inversión, a mi juicio, donde el ascetismo cristiano ha modificado fundamentalmente un ascetismo anti-gu que aspiraba siempre y afirmaba, al menos en el cinismo, la posibilidad de mantener unidas la *vraie vie* y la vida de la verdad—⁸⁵.

Pero, ¿qué se entendía exactamente por la expresión «vraie vie» (*alethes bios*), en el pensamiento antiguo, pagano? ¿En qué sentido la vida podía ser denominada «vraie»? La verdad, según Foucault, estaba en aquel tiempo asociada, en general, a cuatro grandes «ejes de significación»: a lo que no está oculto, a lo que no se encuentra mezclado con otra cosa, a lo que es recto y a lo que es siempre idéntico a sí. Es a causa de este valor tan amplio de la noción de verdad que se extiende su aplicabilidad hasta los límites de las proposiciones y los enunciados, y acaba por comprender la manera de ser, los modos de hacer, las formas de conducirse y las formas de acción. Se podría hablar entonces de la verdad en relación a la vida, y la noción de *vraie vie* retiene su significado corriente en los tiempos de Platón, en los que aparecía caracterizada a través de cuatro particularidades: una vida no oculta, que «no esconde ninguna de sus intenciones ni fines»; una vida simple, sin mezcolanza de vicios y virtudes; una vida recta, conforme a las reglas y al *nomos*; una vida que se mantiene en la identidad, en la independencia y en el dominio de sí misma⁸⁶.

Ahora la tesis de Foucault es que este significado tradicional de «vraie vie» ha sido tomado en consideración y reelaborado en el cinismo hasta el límite de lo aceptable —o de lo inaceptable: posiblemente el principio de Diógenes, «*alétera tu monedá*» se convierte en «el principio de vida más fundamental y característico para los cínicos»—.

Me parece, en efecto, que lo que resulta relevante en el cinismo a propósito de la *vraie vie* es tomar esta moneda, que es la del *alethes bios*, tomándola en el significado original que recibió (los cínicos no cambiaban el 'metal' con el que estaba hecha), modificando la efígie para hacer aparecer a partir de ella el principio de la *vraie vie* no oculta, no mezclada, recta, estable, incorruptible y feliz, para hacer que apareciera, a través de un ir hasta los extremos, pero sin ruptura, llevando el sentido de estos términos hasta su extremo, una vida cuyo sentido es justo el contrario de lo que tradicionalmente se ha entendido como *vraie vie*⁸⁷.

⁸⁵ Ibidem, 28 de marzo.

⁸⁶ Ibidem, 7 de marzo. Cfr., FLYNN, T.R., *Foucault as parrhesiast: his last course at the Collège de France (1984)*, en BERNAUER, J. y RASMUSSEN, D., *The Final Foucault*, MIT Press, Cambridge MA, 1988, p. 110.

⁸⁷ Cdf84, 7 de marzo.

El cinismo aparece así como «mueca» de la *vraie vie* tradicional y, en este sentido, representa también su paradoja. En efecto, por una parte, se presenta bajo la forma de un conjunto de elementos comunes a la filosofía de la época; por otra, ha suscitado siempre contra sí el escándalo, la repulsión y el rechazo. Ha representado, para la filosofía antigua, «el papel de un espejo roto» en el que «todos los filósofos podían reconocer la imagen de la filosofía», pero al mismo tiempo, en el que perciben «como una mueca, una deformación violenta, fea, desgraciada, en la que no sabrán en algunos casos reconocerse y reconocer a la filosofía». En el cinismo el coraje de la verdad consiste «en llegar a hacer condenar, rechazar, insultar, por parte de la gente, la manifestación de aquello que se plantea o se pretende admitir en el nivel de los principios», mostrándonos «la imagen de todo aquello que se admite y valoriza en teoría, pero que rechazamos y despreciamos en la propia vida». La cuestión fundamental es la de la *vida filosófica*, la de la verdad en la vida del filósofo, que el cinismo ha planteado a través del principio de la falsificación de la moneda: en la forma ordinaria de existencia, sucede que se sustituye «la efigie de los principios filosóficos admitidos tradicionalmente por la filosofía», pero —dado que los «aplica a la vida misma, en lugar de mantenerse simplemente en el nivel del *logos*»— el resultado es hacer «aparecer las otras vidas, la vida de los otros nada menos que como una falsa moneda y una moneda sin valor». La vida cínica, en consecuencia, tiene el objetivo fundamental de hacer circular la verdadera moneda, con su verdadero valor, «retomando los principios más tradicionales admitidos, los más comunes en la filosofía al uso» enfrentando a ellos como «punto de manifestación, como lugar de manifestación, como forma de decir-verdadero, la existencia misma del filósofo». El cinismo plantea de esta forma a la filosofía la cuestión fundamental: «¿no es cierto que la vida, la *vraie vie*, la *vida filosófica*, debe ser necesariamente una vida radicalmente otra?»⁸⁸.

Los efectos de los cuatro aspectos tradicionales de la *vraie vie* abocan en resultados invertidos y dramatizados por el filósofo cínico, hasta llegar al *escándalo*. La vida no disimulada deviene vida públicamente impúdica, expuesta a la mirada de todos en su ofensiva naturalidad. La vida sin mezcla deviene vida de privación activa, de desnudez y pobreza reales, de mendicidad indefinida y humillante. La vida recta deviene vida animal, conforme al modelo de la naturaleza y hostil a las leyes y a las convenciones de la sociedad humana. La vida soberana, dueña de sí, deviene vida *paradjicamente* real, porque es la única vida soberana pero al mismo tiempo es desconocida en su soberanía⁸⁹. El cínico es «el único *véritable roi*, es el *roi anti-roi*, que frente al rey en su trono muestra cómo su monarquía es vana e ilusoria», pero él mismo «se oculta como rey», es «un rey de la derisión, es un rey de la miseria que descubre su propia soberanía en la forma de la privación, de la resistencia voluntaria, del trabajo perpetuo de sí sobre sí, a través del cual intenta llegar siempre un poco más lejos en el límite de lo que es posible soportar». La monarquía cínica, por

⁸⁸ Ibidem, 14 de marzo.

⁸⁹ No me extendiendo de forma más amplia en la exposición de las características de la *vera vita* cínica, pero remito a la útil exposición de MCGUSHIN, E.F., *cit.*, pp. 151-160.

otra parte, es una monarquía de dedicación y de cuidado de los otros, bajo la forma de un «combate», de una «agresión explícita, voluntaria y constante que se dirige a la humanidad en general, a la humanidad en su vida real y con el horizonte, con el objetivo de cambiarla, de cambiarla en su *ethos*, en su actitud moral, pero también en sus hábitos, en sus convenciones, en su manera de vivir»⁹⁰.

Es gracias a este cambio dramático y «militante» que el decir-verdadero del cínico puede tomar, en un modo privilegiado, la forma «de la vida como testimonio de la verdad»⁹¹: el régimen de verdad que Foucault estudia, hablando del cinismo, tiene también la forma del testimonio corporal, efectivo, por parte del sujeto de una verdad que no es ya externa ni interna a él, sino que se convierte en coesencial a su propio *bios*, a su misma existencia.

El testimonio de la verdad [en el cinismo] es dado, manifiesto, autenticado a través de una existencia, una forma de vida en el sentido más concreto y material del término, [...] se da a través del cuerpo, en la manera de vestirse, en la manera de comportarse, en la manera de actuar y reaccionar, de conducirse. El mismo cuerpo de la verdad se hace visible a través de un cierto estilo de vida. La vida como presencia inmediata, evidente y salvaje de la verdad, es esto lo que se pone de manifiesto en el cinismo. Más aún, la verdad como disciplina, como ascesis y como reducción de la vida, la *vraie vie* como vida de verdad: ejercitar en la propia vida y a través de la propia vida el escándalo de la verdad, es esto lo que el cinismo ha practicado a lo largo de toda su historia. Es por esto por lo que en el cinismo tenemos un aspecto relevante, que merece que se le preste atención si queremos hacer la historia de la verdad y la historia de las relaciones entre la verdad y el sujeto»⁹².

Se encuentra aquí, en mi opinión, la conclusión coherente de un camino que Foucault ha seguido, en el fondo durante toda su vida, a través de diversos y a veces opuestos regímenes de verdad. En el cinismo se suprime toda exterioridad de la verdad al sujeto —o por decirlo mejor, en él el problema de la verdad queda definitivamente desprovisto de contenido *teórico* y transferido por entero al campo de la *práctica*—. No se trata ya, para el sujeto, de buscar una homofonía entre la verdad del propio discurso y la manera de conducir la propia existencia, sino de forjar la propia existencia en una forma tal que, «auténticamente», manifieste su propia verdad. No es la elaboración de la vida en forma tal que se garantice al sujeto el acceso a la verdad, no es la vida como *instrumento* y *trámite* de reunificación con una verdad que le sería ajena: en el cinismo la vida por sí misma asume el carácter esencial de ser *vraie*. Dicho de otro modo, al sujeto se le presenta ahora la cuestión, no de qué transformaciones son necesarias para lograr finalmente que se aproxime a la verdad, sino de qué tipo de vida es necesario llevar para que pueda hablarse de «*vraie vie*». La verdad a la que el sujeto accede a través de su comportamiento, de su

⁹⁰ Cdf84, 21 de marzo.

⁹¹ Ibidem, 7 de marzo.

⁹² Ibidem, 29 de febrero.

modo de ser, *no es diferente* de su mismo comportamiento y de su propio modo de ser —que entonces asume en sí todo el honor de ser «verdadero», sin que por ello quede privado de su imprescindible valor «práctico»—.⁹⁵

5. Ha llegado el momento de concluir. Para resumir brevemente el camino recorrido, podría decirse que Foucault, a partir del estudio del régimen de verdad propio del cristianismo de los primeros siglos, ha ido progresivamente centrando su atención sobre los regímenes de verdad en los cuales la exterioridad de la verdad al sujeto, a la existencia del sujeto, fue siempre menos marcada. En la práctica de la *alethurgie* cristiana (en la dirección y en el examen de conciencia en particular), en efecto, la verdad es al mismo tiempo algo que el sujeto descubre en el fondo de sí mismo, su mismo ser, y que por esto debe refutar en cuanto «mal», y es algo que permanece fuera de su vida, en otro mundo al cual espera tener acceso a través de la mortificación de sí que pone en obra, a través de la verbalización de sus propios secretos y de la obediencia absoluta al otro. Doble exterioridad, por tanto: descubrimiento del otro en el fondo de sí mismo —rechazo consiguiente de sí y mortificación de la propia vida; acceso a otro mundo y a otra vida—, imperativo de la obediencia ciega que se debe practicar en esta vida en la confrontación con el otro.

Con la ontología platónica del alma se asiste a algo diferente: la verdad que se descubre en sí no es rechazada sino que, por el contrario, es asumida como modelo y como garantía de la institución de la jerarquía justa en la propia alma y en la existencia. Sin embargo, también esta verdad es *otra* en relación al sujeto: el alma puede contemplarla en cuanto se contempla a sí misma como espejo de lo divino y queda, a pesar de ello, siempre exterior frente a la vida del sujeto, de su ser corpóreo y de su comportamiento cotidiano. En el estoicismo es esto mismo lo que resulta reelaborado, aunque la alteridad del sujeto frente a la verdad no es cuestionada por completo: los *logoi* son los preceptos de comportamiento que pueden incidir de manera esencial en la existencia del individuo. Estos últimos serán memorizados e interiorizados a través de una práctica ascética continuamente renovada. Se trata de la verdad que puede conducir al sabio estoico en su actividad práctica, pero para hacerlo deben ser continuamente y de nuevo *subjetivados*, de tal modo que la racionalidad del comportamiento del sujeto permanezca en armonía con la racionalidad del cosmos.⁹⁶ Por una parte, la estética platónica de la pureza, en la cual se trata de «separar el alma de todo lo que puede constituir para ella un elemento de desorden, de agitación, de todo lo que es material y corpóreo»; por otra, la estilística estoica «de la independencia, de la autosuficiencia, de la autarquía», en la cual se trata de

⁹⁵ De gran interés es el comentario de Foucault al retrato del cínico ideal hecho por Epicteto, comentando que evidencia la «relación de conformidad física, corpórea, entre el cínico y la verdad», y la consiguiente caracterización del cínico como «plástica de la verdad», como «estatua visible de la verdad»; *ibidem*, 28 de marzo.

⁹⁶ Cdf80, 12 de marzo.

«liberar la vida de todo lo que puede hacerla dependiente de los inciertos acontecimientos externos»⁹⁵. Sujeto y verdad, verdad y vida, son en ambos casos sustancialmente distintos.

En la *parrhesia* socrática esta exterioridad permanece, aun si el elemento esencial de la vida se piensa ahora como aquello que pone a prueba el decir-verdadero del sujeto: es en la armonía entre verdad enunciada y vida vivida donde encuentra su legitimación definitiva el ser del sujeto como parrhesiástico. De este modo, el juego de la verdad instituido en la *parrhesia* escapa al tradicional dualismo de opinión (*doxa*) y verdad (*aletheia*): el parrhesiástico, se pregunta Foucault, «¿dice lo que *considera* que es verdadero o lo que *es* verdadero realmente»? Respuesta: él «dice lo verdadero porque *sabe* lo que es verdadero, y *sabe* lo que es verdadero porque es realmente verdadero». En la *parrhesia* no se trata de hacer coincidir la verdad y la opinión personal en el campo de una «experiencia mental», sino en el de «una actividad verbal»⁹⁶, en el campo del comportamiento, de la práctica, del conducirse en la vida. La vida deviene, en consecuencia, el elemento fundamental para poner a prueba la verdad. Pero es sólo con el cinismo que la verdad «penetra» en la vida con la profundidad necesaria para hacerla coincidir con ella y transformarse en su característica esencial: en este último régimen de verdad no se trata ya de la distinción entre verdadero y falso, sino de la distinción entre *una forma de vida verdadera* y toda otra forma de vida que no lo es. El problema del acceso del sujeto a la verdad deviene coesencial al problema de su acceso a la *vida filosófica*: la vida y solamente la vida, la vida en sí misma, representa el término de referencia principal, *único*, para la subjetivación.

De este modo Foucault resuelve la posible ambigüedad que se presentaba al hablar de una diferencia en el *acceso del sujeto a la verdad*, y caracteriza definitivamente la distinción entre filosofía y espiritualidad trazada en 1982: la espiritualidad tiene, en efecto, su punto culminante y su ejemplo privilegiado en el cinismo —en él, el trabajo del sujeto sobre sí mismo, la transformación que el sujeto realiza sobre su propia forma de ser, no estarán ya orientados hacia un elemento ulterior situado fuera de sí, la *verdad* a la cual podría entonces tener *acceso*—. Por el contrario, el modo de ser del sujeto, su misma vida, deviene el objetivo de todo su trabajo, no ya el medio y el trámite para alcanzar un objetivo ulterior⁹⁷: la *alethurgie* cínica es, por tanto, una manifestación de la verdad, pero en un sentido muy especial, en la medida en que el cínico manifiesta efectivamente que lo que está dispuesto a poner en juego a los ojos de todos es lo más valioso que tiene, su manera de vivir, su propia vida.

En la *ética* cínica la «constitución de sí como 'sujeto moral'»⁹⁸ no pasa ya a través de un trabajo sobre sí mismo, dirigido a acceder a una verdad que constituye

⁹⁵ Cdf84, 14 de marzo.

⁹⁶ FOUCAULT, M. (1983e), p. 14.

⁹⁷ En efecto, durante una entrevista publicada en 1984, Foucault (aunque con alguna reserva) dice entender por «espiritualidad» lo que se refiere «al *acceso del sujeto a un cierto modo de ser* y a la transformación que *el sujeto debe operar sobre sí mismo para acceder a este modo de ser*»; *id.* (1984f), *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in *DeE* II, p. 1.541, la cursiva es mía.

⁹⁸ *Id.* (1984b), p. 35.

el objetivo (externo) de tal subjetivación: la constitución del sujeto, en el cinismo, se estructura como elaboración de un modo de ser, de una forma de vida que es en sí misma el objetivo (interno) de la subjetivación ética. Nada más radicalmente opuesto que esto a la técnica y al esquema de constitución del sujeto cristiano y moderno, y asimismo de la trama de poder en la que ahora entramos situados. No sorprende, por ello, que Foucault encuentre en el cinismo los caracteres del mismo ideal del trabajo histórico-filosófico de su vida⁹⁹: desde esta perspectiva, resulta sorprendente leer una entrevista de 1971, en la que Foucault sostiene que es posible «desenmascarar nuestros rituales para hacerlos aparecer como aquello que son», algo «puramente arbitrario», y que, por ello, se puede «ser sucio y barbudo, llevar el cabello largo, parecer una chica cuando se es un chico (o viceversa)», en la medida en que se «necesita poner 'en juego', exhibir, transformar y revolver los sistemas que de una forma pacífica nos dirigen. Por lo que a mí respecta», concluye, «es lo que pretendo hacer con mi trabajo»¹⁰⁰. Muchos años después dirá que la *filosofía* es «una manera de preguntarse: ¿si es ésta la relación que tenemos con la verdad, cómo debemos conducirnos?»¹⁰¹, y que *vivir filosóficamente* es «actuar de tal modo que, a través del *ethos*, de la manera en que vivimos, la manera en que controlamos ciertas situaciones, y la doctrina que enseñamos, se muestra en todos sus aspectos lo que es la verdad»¹⁰². Filosofía, por tanto, como perpetuo é irreverente tentativa de transformación de sí¹⁰³ y del mundo circundante, de elaboración fatigosa de la propia vida y de la vida cotidiana¹⁰⁴, en la forma de la *vieie vie*.

Una última interrogante: si éste es el horizonte en el que Foucault nos invita a situarnos, ¿no sería tal vez más productivo orientarlo todo, más allá de la noción de «verdad» (sustantivo o adjetivo), dirigir por completo la atención sobre la vida, sobre la vida en sí y por sí, situar —o resituarse— en fin, en el corazón mismo de la filosofía, el problema de qué significado es posible dar, hoy, a la «vida filosófica»?

Traducción del italiano para *Laguna* por Domingo FERNÁNDEZ AGIS

⁹⁹ Desde esta perspectiva, sería impulsado a explicar por qué motivo la *vera vita* «por excelencia» es situada por Foucault en el cinismo, y es a este nivel donde es preciso colocar la intersección esencial de las tres claves de lectura (genealógica, crítica, alérgica) que he propuesto, tomando en consideración también la caracterización foucaultiana del intelectual y su célebre concepción de la «vida filosófica» como «ontología crítica de nosotros mismos»; id. (1984d), *What is Enlightenment?*, en *DeÉ II*, p. 1.396. Pero se trata, en el fondo, de una cuestión ulterior, que conllevaría un desarrollo demasiado amplio para ser afrontado aquí.

¹⁰⁰ Id. (1971), *Conversation avec Michel Foucault*, en *DeÉ I*, p. 1.061.

¹⁰¹ Id. (1980a), *Le philosophe masqué*, en *DeÉ II*, p. 929.

¹⁰² Id. (1983f), p. 316.

¹⁰³ Cfr. Id. (1983d), *Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins*, en *DeÉ II*, pp. 1.354-1.355.

¹⁰⁴ «No podemos entender el universo, si no entendemos antes las cosas sencillas, la vida ordinaria. La filosofía debe penetrar en la vida ordinaria para transformar todos sus aspectos»; DAVIDSON, A.J., «¿Filosofía?: una forma de vivir», *La Vanguardia*, 17 julio de 2007, p. 33.