

## ¿QUÉ ES FILOSOFÍA? FOUCAULT ENTRE “PARRHESÍA” Y “CUIDADO DE SÍ”

WHAT IS PHILOSOPHY? FOUCAULT BETWEEN  
“PARRHESIA” AND “CARE OF THE SELF”

**ANDREA STELLA**

Doctor en Filosofía  
Colaborador externo  
Universidad Autónoma de Madrid.  
Madrid/España  
andstella@gmail.com

Recibido: 25/01/2018  
Revisado: 15/04/2018  
Aceptado: 24/09/2018

*Resumen:* Si es cierto que la cuestión de las relaciones entre subjetividad y verdad es aquello que vertebra el discurso y la práctica filosófica de Foucault, el objetivo de este artículo es mostrar la manera cómo los estudios postreros del autor francés sobre la “parrhesía” y el “cuidado de sí” se han ido desplegando –y han venido vinculándose– alrededor del problema de la verdad, a fin de pensar la filosofía en términos de crítica ético-política de nuestro presente, cuyo quehacer apunta a la posibilidad (y, quizá, al deber) de organizar nuevas formas de experiencia capaces de transformar ese mismo presente.

*Palabras clave:* cuidado de sí, filosofía como crítica, juegos de verdad, parrhesía, subjetividad.

*Abstract:* If the question of the link between subjectivity and truth is essential in Foucault’s philosophical discourse and practice, the aim of this article is to show how the latter studies by French author about “parrhesia” and “care of self” have been developed and linked one to each other with regards to the problem of truth, in the name of a philosophy as ethical-political criticism of the present, whose task points to the possibility (and perhaps to the duty) of organizing new forms of experience suitable for changing that same present.

*Key words:* care of self, games of truth, parrhesia, philosophy as criticism, subjectivity.

## 1. SUBJETIVIDAD Y VERDAD

La afirmación de que en el llamado “último Foucault” asistimos a un impen­sado “retorno al sujeto” reposa en un error de evaluación en el que, como señalan Rovatti<sup>1</sup> y Deleuze<sup>2</sup>, se puede incurrir tan sólo si se reduce su filosofía a un conjunto de fórmulas más o menos acertadas, desatendiendo la complejidad de su articulación. Es cierto, hay modificaciones de planteamiento, de método, de objeto: por ejemplo, el análisis de los modos de subjetivación obliga a la investigación foucaultiana a remontarse hacia atrás en el tiempo histórico para captar el sentido de las discontinuidades que precedieron la llegada del cristianismo<sup>3</sup>. No obstante, como han subrayado Blanchot<sup>4</sup> y Álvarez Yagüez<sup>5</sup>, la figura y la cuestión del sujeto (y su relación con la verdad) no es, para Foucault, una inquietud anacrónica que ya hace falta eludir y que, sin embargo, siempre volvería a presentársele, en contra de sus propios intereses. Por el contrario, el autor francés una y otra vez<sup>6</sup> hace hincapié en que no es el poder, sino el sujeto aquello que constituye el tema general de su investigación.

1 “[...] es innegable que el ‘efecto Foucault’ se enlaza sobre todo a la relación entre poder y subjetividad, (y a todos los *juegos de verdad* que tienen que ver con esa relación), con la conclusión crítica de que la cuestión del sujeto, lejos del ser marginal, viene más bien a ocupar el centro de la escena de la reflexión de Foucault” (“[...] è innegabile che l’effetto Foucault’ si collega soprattutto al rapporto tra potere e soggettività (e a tutti i *giochi di verità* che hanno a che fare con esso) con la conclusione critica che la questione del soggetto, lungi dall’essere marginale, viene anzi a occupare il centro della scena della riflessione di Foucault”: en ROVATTI, Pier Aldo, “Il soggetto che non c’è”. En: GALZIGNA, Mario (Ed.), *Foucault, oggi*, Milano: Feltrinelli, 2008, 218.

2 Como indica Deleuze, en el último Foucault “se descubre el pensamiento como ‘proceso de subjetivación’: es estúpido intentar ver en ello un retomo al sujeto”: en DELEUZE, Gilles, “La Vida como Obra de Arte”. En: *Conversaciones*. (Trad. de José Luis Pardo), Valencia: Pre-Textos, 1995, 156.

3 Se trata de los análisis desarrollados a partir de 1980 en los cursos del Collège de France y en otros seminarios organizados en diferentes universidades.

4 Cf. BLANCHOT, Maurice, *Michel Foucault: Tal y Como Yo lo Imagino*. (Trad. de Manuel Arranz Lázaro). Valencia: Pre-Textos, 1988, 28-29.

5 “La subjetividad no sólo no queda relegada a un final pues el interés en las otras cuestiones conduce a este como a su fin. Tenía razón Foucault cuando en su último periodo declaraba “no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación”. Lo que interesaba a Foucault de las prácticas discursivas, de las técnicas de poder era, en definitiva, qué tipo de sujetos y subjetividades conformaban, no eran ellas elementos que tuviesen finalidad en sí mismos”: en ÁLVAREZ YAGÜEZ, Jorge, “La parrésia en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía”. En: *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n.2, 2017, 16

6 Delante del inabarcable número de citas que prueban la centralidad de ese tema general, se nos permita poner a la atención del lector los textos de cuatro entrevistas que, con toda evidencia y rigor argumentativo, ponen de manifiesto la absoluta trascendencia que esa problemática representó en el desarrollo de la investigación foucaultiana: cf. FOUCAULT, Michel, “Entretien avec Michel Foucault”. En *Dits et Écrits*, vol. 3. Paris: Gallimard, 1994, 140-160; además, cf. FOUCAULT, Michel, “Interview met Michel Foucault”. En *Dits et Écrits*, vol. 4. Paris: Gallimard, 1994. 656-667 y cf.

Así pues, no parece descabellado afirmar que, desde la *Introducción* a la traducción francesa de *Traum und Existenz* de Biswanger hasta *Les mots et les choses*, desde el *Préface à la transgression* hasta *La Volonté de savoir*, no existe un texto del autor francés que no trate de promover la posibilidad de una relación inédita entre sujeto(s) y verdad, es decir, la posibilidad de instaurar una diferencia (sujetivación) que reacciona contra las prácticas de objetivación (sujeción)<sup>7</sup>. Foucault nunca ha dejado de plantear la cuestión del sujeto y su relación con la verdad, sino que simplemente ha rechazado solucionarla a partir de una comprensión que plantea el estatuto fundamental de ese sujeto para luego formular la pregunta por sus límites ontológicos y por sus posibilidades epistemológicas y éticas<sup>8</sup>.

Prueba de ello parece ser el hecho de que la dirección investigativa marcada por Foucault, en pro de una genealogía del sujeto (moderno), no le es ofrecida a partir de una serie de definiciones filosófico-teóricas, sino por aquéllas que el autor francés llama “problematizaciones”<sup>9</sup>, es decir, por esos procesos a través de los cuales el ser humano se pone en una distancia crítica en relación con su supuesta o posible verdad, se percibe a sí mismo como problema<sup>10</sup>, como algo

FOUCAULT, Michel, “El cuidado de la verdad”. En: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. (Trad. de Ángel Gabilondo). Barcelona: Paidós, 1999, 369-380. Finalmente, cf. FOUCAULT, Michel, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. En: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III, op. cit.*, 393-415.

7 Cf. VEYNE, Paul, *Foucault. Pensamiento y vida*. (Trad. de María José Furió Sancho), Barcelona: Paidós, 2009, 114. Sin embargo, para Veyne la diferencia se da entre los procesos de “sujetivación” (que corresponde a lo que en esta sede llamamos “sujeción”) y los de “estetización” (que, en cambio, aquí definimos “sujetivación”).

8 Como ha indicado Ramón Maíz, “la obra foucaultiana se alza como una peculiar forma de radical *antihumanismo*, como confrontación plural con el legado de ‘L’Age de L’Homme’, tenaz y minuciosa deconstrucción de la soberanía del sujeto fundador y originario [...] Por doquier en el discurso de Foucault emerge una radical enemiga a uno de los puntos centrales del capital ideológico de la Ilustración, a aquella idea de que el ser humano, el Hombre, se sitúa de un modo u otro como prístina fuente de relaciones sociales, como principio dador de Sentido, proveedor de significado, titular de conocimiento”: en MAÍZ, Ramón, “Sujeción/Subjetivación: analítica del poder y genealogía del individuo moderno en Michel Foucault”. En: MAÍZ, Ramón (Ed.), *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1987, 138.

9 “Así pues me pareció que la pregunta que debía servir como hilo conductor era ésta: ¿Cómo, por qué y en qué forma se constituyó la actividad sexual como dominio moral? ¿Por qué esa inquietud ética tan insistente, aunque variable en sus formas y en su intensidad? ¿Por qué esta “problematización”? Después de todo, ésta es la tarea de una historia del pensamiento, por oposición a la historia de los comportamientos o de las representaciones: definir las condiciones en las que el ser humano “problematiza” lo que es, lo que hace y el mundo en el que vive”: en FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. (Trad. de Martí Soler). Buenos Aires: Siglo XXI, 1993, 13.

10 Cf. CANO, German, “Nietzsche y Foucault: La Exploración Genealógica como Condición de Posibilidad de Nueva Historia”. En: *Revista de Filosofía Anábasis*, año III, n.4, 1996, 74.

sobre que hay que reflexionar, hasta llegar a invalidar todas las nociones, las costumbres y las conductas por las que se han definido los contornos de su propia verdad:

¿a partir de qué prácticas y a través de qué tipos de discurso se procuró decir la verdad sobre el sujeto loco o el sujeto delincuente? ¿A partir de qué prácticas discursivas se ha constituido, como objeto de saber posible, al sujeto hablante, al sujeto laborante, al sujeto viviente? Durante un tiempo, fue todo ese campo de estudio el que intenté recorrer. Además, esa misma cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad traté de considerarla bajo otra forma: no la del discurso en el cual pueda decirse la verdad sobre el sujeto, sino la del discurso de verdad que el sujeto está en condiciones y es capaz de decir sobre sí mismo, [bajo] una serie de formas culturalmente reconocidas y tipificadas, como por ejemplo la confidencia, la confesión, el examen de conciencia<sup>11</sup>.

Como señala Álvarez Yagüez<sup>12</sup>, para Foucault, nunca se ha tratado de hacer sólo una arqueología de la producción de los discursos, o bien sólo una genealogía del régimen histórico de la “verdad” producida por los juegos de poder-saber. El objetivo, en cambio, siempre ha descansado en analizar *sobre todo* los efectos de esas prácticas de veridicción en la constitución presente de nuestras subjetividades, tanto singulares como plurales, para resaltar la necesidad<sup>13</sup> –orientada

11 FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*. (Trad. de Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010, 19-20.

12 “A tenor de todo esto, quedaría como insostenible por más tiempo esa interpretación tan usual de un primer Foucault discursivista, solo preocupado por las estructuras y formas discursivas, un segundo absorbido en la cuestión del poder y un tercero que habría dejado atrás todo esto para dedicarse a la cuestión de la subjetividad, que entonces, quedaría separada de todo lo anterior. Los tres ejes son inseparables, por mucho que en un momento se atiende más a uno que a otro.”: en: ÁLVAREZ YAGÜEZ, Jorge, “La parrésia en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía”. En: *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, op. cit., 16.

13 Como señala Daniele Lorenzini: “Por una parte, sin duda, Foucault se planteaba interrogar el lugar de nacimiento de unos temas que, después de transformarse y asumir un significado diferente, incluso confluían en nuestro régimen de verdad; por otra, y sobre todo, pretendía poner “en perspectiva” éste último, mostrándonos no sólo su historicidad y su no-necesidad, sino sugiriéndonos también el hecho de que nuestro régimen de verdad no es el único concebible. Al contrario, ya ha sido posible configurar de otra manera la relación entre subjetividad y verdad, ya ha sido posible (y, por lo tanto, quizá aún lo sea) concebir la verdad y el decir veraz de un modo diverso de aquello que nos han sugerido e impuesto la confesión cristiana, en primer lugar, y luego el discurso de la ciencia. [traducción mía, nda]” (“Foucault si proponeva senza dubbio, da una parte, di interrogare il luogo di nascita di alcuni temi che, dopo essersi trasformati e aver assunto un significato differente, confluivano anche nel nostro regime di verità; dall'altra, e soprattutto, intendeva mettere quest'ultimo «in prospettiva», mostrandoci non soltanto la sua storicità e la sua non necessità, ma suggerendoci anche che il nostro regime di verità non è il solo concepibile. Al contrario, è già stato possibile configurare altrimenti il rapporto tra soggettività e verità, è già stato possibile (e dunque, forse, lo è ancora) concepire la verità e il dir vero in modo diverso da quello che la confessione cristiana prima, e il discorso della scienza poi,

hacia el futuro<sup>14</sup>– de organizar nuevas formas de “experiencia”<sup>15</sup>, a la vez individuales y comunitarias.

Es por estas razones por lo que, al final de su vida, Foucault afirma que su idea de filosofía siempre ha sido la de una “ontología de nosotros mismos”<sup>16</sup>, de una “ontología crítica”<sup>17</sup> capaz de bosquejar una “historia de la verdad”, es decir, capaz de reconstruir el devenir de las formas de manifestación de la verdad ocasionadas por los modos de subjetivación que los individuos y las colectividades han practicado<sup>18</sup>. Si la “aleurgia” coincide con la aparición–producción de una verdad cada vez de nuevo exigida a los hombres por los problemas éticos, políticos, científicos y sociales que su existencia ha implicado a lo largo de la historia, entonces, como subraya Castro Orellana<sup>19</sup>, de lo que se trata para la filosofía es de brindar *genealógicamente* el perfil en devenir de esas diferentes formas aleúrgicas, de esos “regímenes de verdad”<sup>20</sup>, de esos “juegos” particulares a través

ci hanno suggerito e imposto”): en LORENZINI, Davide, “Foucault, il cristianesimo e la genealogia dei regimi di verità”. En *Iride*, vol. XXV (66), Il Mulino, 2012, 400-401.

14 Sobre la orientación hacia el futuro de la problematización crítica de nosotros mismos operada por Foucault, recogemos el enfoque de Castro Orellana: cf. CASTRO ORELLANA, Rodrigo, *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Santiago: LOM Ediciones, 2008, 178.

15 Recogemos en este punto la lectura de Morey cuando propone estudiar el trabajo de Foucault a partir de la “pregunta por la constitución política de la experiencia” –cuestión que, para Morey, atravesaría sin cesar toda la obra del autor francés–: cf. MOREY, Miguel, “Introducción”. En: FOUCAULT, Michel, *Entre filosofía y literatura*. (Trad. de Miguel Morey), Barcelona: Paidós, 1999, 9-24.

16 FOUCAULT, Michel, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France: 1982-1983*. (Trad. de Horacio Pons), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009, 39.

17 “La ontología crítica de nosotros mismos se ha de considerar no ciertamente como una teoría, como una doctrina ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula; es preciso concebirla como una actitud; un *éthos*; una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible.”: en: FOUCAULT, Michel: “¿Qué es la Ilustración?”. En: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III, op. cit.*, 351.

18 Como señala Morey, de lo que se trata en Foucault no es de “buscar la verdad de nuestra historia sino la historia de nuestras verdades”: en MOREY, Miguel, “‘Erase una vez...’: Michel Foucault y el Problema del Sentido de la Historia”. En: MAÍZ, Ramón (Ed.) *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault, op. cit.*, 50.

19 “Podría afirmarse que la genealogía de la ética es una *ontología crítica de nosotros mismos* puesto que describe la *historia de los límites* que constituyen nuestra actualidad y circunscribe el presente en la constatación del espacio ético que allí se encuentra negado. Pero, también, dado que encarna la *actitud experimental* de aventurar y ensayar otras posibilidades en la lógica de que el cambio es posible. Dicho de otro modo, la genealogía socava el presente para iluminar la acción futura, lo que supone, en el plano ético, una apertura en la que se despliega la *estética de la existencia*.”: en CASTRO ORELLANA, Rodrigo, *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena. op. cit.*, 233.

20 Cf. FOUCAULT, Michel, *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France: 1979-1980*. (Trad. de Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012, 115-125.

de los que se enlazan subjetividad y verdad, y de revelar *críticamente* el entramado histórico-lingüístico del que brotan nuestros problemas, nuestras ideologías, nuestros modos de ser y nuestras aspiraciones, para señalar una posible salida hacia nuevas configuraciones ético-políticas –es decir, a fin de dibujar la figura de lo que ahora somos y apuntar a la posibilidad fáctica de cambiarla.

## 2. FILOSOFÍA Y “PARRHESÍA”: UNA ÉTICA DE LA VERDAD

La filosofía en cuanto “actitud crítica”<sup>21</sup> es, por lo tanto, el marco general en el que Foucault desarrolla su estudio sobre la noción de “parrhesía”. La necesidad de llevar a cabo ese análisis estriba justamente en que, según el autor francés, la práctica parresiástica mostraría claramente la posibilidad de una actividad (filosófica) de veridicción cuyo objetivo coincide con el ejercicio ético-político de una “crítica” –y no con la interrogación “analítica” de la verdad<sup>22</sup>. En efecto, quien ejerce la parrhesía ha de ser reconocido en cuanto sujeto que posee determinadas características éticas: la prueba de su adhesión a la verdad no le es brindada por la corrección lógico-teorética de sus afirmaciones, sino por el coraje demostrado a la hora de asumir la responsabilidad para afirmar su verdad de una manera completamente libre, aunque la crítica que esa verdad supone le exponga a un peligro<sup>23</sup>.

---

Anteriormente, Foucault ya había formulado una (diferente) definición de “régimen de verdad”: cf. FOUCAULT, Michel, “La fonction politique de l’intellectuel”. En: *Dits et Écrits*, vol. 3, op. cit., 109-114.

21 Cf. FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la crítica? (*Crítica y Aufklärung*)”. (Trad. de Javier de la Higuera). En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 11, 1995, 5-26.

22 Cf. FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*, op. cit., 19. A partir de 1980, Foucault plantearía una y otra vez esta dicotomía fundamental en la manera de problematizar la verdad, que se habría practicado a lo largo la historia del pensamiento occidental: por ejemplo, cf. FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, Paris: Gallimard, 2014, 12-13. Cf. también FOUCAULT, Michel, *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia, Curso de Lovaina, 1981*. (Trad. de Horacio Pons). Buenos Aires: Siglo XXI, 2014, 29. Asimismo, cf. FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. (Trad. de Fernando Fuentes Megías). Barcelona: Paidós, 2004, 213. Y, finalmente, cf. FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France: 1982-1983*. op. cit., 38-39, donde el autor francés esboza un análisis muy parecido a los precedentes, pero esta vez relacionado con el legado kantiano de la *Crítica*, colocando la empresa filosófica contemporánea entre los dos caminos allí indicados por el filósofo alemán: por un lado, una “analítica de la verdad” y, por otro, una “ontología del presente”.

23 “Los parresiasistas son aquellos que, en última instancia, aceptan morir por haber dicho la verdad. O, más exactamente, son aquellos que se proponen decir la verdad a un precio no determinado, que puede llegar hasta su propia muerte.”: en *ibid.*, 75.

El ejemplo típico de la parrhesía antigua es el del individuo que dice toda la verdad (ya sea al pueblo en su conjunto, a un tirano o a un soberano) arriesgando su vida<sup>24</sup>. Claro está, el peligro que el juego parresiástico acarrea no tiene que ser necesariamente extremo: al lado de la irritación de un rey que puede desembocar en la muerte o en el exilio, también puede haber el peligro de la pérdida de un amigo –al que la verdad enunciada suena desagradable– o el riesgo de la impopularidad –si esa misma verdad es pronunciada ante la Ἐκκλησία. Sin embargo, lo esencial, lo común a todos estos casos, estriba en que la calidad crítica de la parrhesía siempre viene “desde abajo” y, por lo tanto, es constitutivamente vinculada al coraje de afrontar un riesgo. Por la posición ocupada, un tirano nunca puede hacer uso de la parrhesía, así como no pueden hacerlo un padre o un profesor con sus alumnos<sup>25</sup>. El “parrhesiastés” es, por ende, quien elige hacer uso de su propia libertad y no rehusarla, quien decide hablar en lugar de callar y, finalmente, quien dice la verdad en lugar de la mentira, usando los modos de la sinceridad a toda costa en lugar de la persuasión. La obligación de decir la verdad no le puede ser impuesta al parrhesiastés desde fuera, sino que tiene que instarle en tanto responsabilidad y necesidad propia, que brota de su adhesión a esa misma verdad<sup>26</sup>.

A partir de aquí, las transformaciones a las que se ha sometido la noción de parrhesía en el mundo antiguo son el objeto de una reconstrucción que Foucault desarrolla a través de tres momentos históricos principales: el auge de la democracia ateniense, su crisis, el paso al mundo romano. Dos tragedias de Eurípides, *Ion* y *Orestes*, separadas por diez años, atestiguan el cumplimiento del primer cambio y muestran, para Foucault, cómo la fortuna de la parrhesía –inicialmente considerada como bien precioso en la medida en que permite a los hombres escuchar la verdad de otro hombre sin pasar por la mediación de la divinidad– mengua considerablemente, así como ocurre a una democracia en la que todo el mundo (tanto los buenos como los malos ciudadanos) tiene derecho a la palabra, por lo que se vuelve difícil establecer quién está cualificado para decir la verdad<sup>27</sup>. La función parresiástica, puesta en cuestión de esta manera, entra en crisis, se confunde con las razones de la lucha política, con la sabiduría de los sofistas y con el arte de la retórica. Hay quienes, como Isócrates, llegan a creer que parrhesía y democracia son incompatibles<sup>28</sup>, o quien, como Platón, cree que

24 Cf. FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*. op. cit., 2010, 31.

25 Cf. FOUCAULT, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. op. cit., 44.

26 Cf. *ibid.*, 39-40.

27 Cf. FOUCAULT, Michel, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France: 1982-1983*. op. cit., 181.

28 Cf. *ibid.*, 191-195: en particular, *ibid.*, 194: “Creo que el nuevo problema de la mala parrhesía en el paso del siglo V al siglo IV a. C. en Atenas, [y más generalmente] el problema de la

dejar libre curso a las opiniones equivale a justificar un particularismo ilimitado en el que cada uno podrá sentirse autorizado a obrar como quiera<sup>29</sup>. Antaño, la actividad verbal del parrhesiastés no admitía que se distinguiera entre su opinión y la verdad: sucesivamente, sin embargo, se produce una escisión, cuyo efecto es la transformación del campo de ejercicio de la parrhesía. Ya no se trata de la vida pública y de la πόλις, sino de la vida personal, del βίος<sup>30</sup>. Por ende, la libertad, cuya mayor expresión radicaba en el “hablar franco”, cambia su punto de aplicación y se transforma en una elección existencial, en una decisión que atañe a la manera de vivir<sup>31</sup>.

Es por estas razones históricas por lo que, según Foucault, la figura de la parrhesía acaba convirtiéndose en la “parrhesía ética” de Sócrates —es decir, en el paradigma de un movimiento que lleva a considerar la verdad como la apuesta de un proceso de constitución de sí, cuya forma es la del aprendizaje y que, por ende, ha de alertar sobre el peligro de la ignorancia, de las falsas opiniones, de los recursos de la retórica y de la sofística. En esta nueva parrhesía, la calidad ética del coraje ya no está orientada hacia la toma de la palabra valerosa del ciudadano que comunica a sus pares verdades desagradables, sino que se dirige hacia la capacidad de realizar un “trabajo de sí sobre sí mismo”, que corresponda al conocimiento del λόγος, a la transparencia de la conducta, a la armonía que debe haber entre ambas<sup>32</sup> y a la sinceridad con la que es preciso reconocer la relación de las acciones con la verdad de la que uno es responsable<sup>33</sup>.

*parrhesía*, buena o mala, es en el fondo el problema de la diferencia indispensable, pero siempre frágil, introducida por el ejercicio del discurso verdadero en la estructura de la democracia. En efecto, por un lado no puede haber discurso verdadero, no puede haber libre juego del discurso verdadero, no puede haber acceso de todo el mundo al discurso verdadero, más que en la medida en que haya democracia. Pero —y éste es el aspecto en que la relación entre discurso verdadero y democracia resulta difícil y problemática— es menester comprender con claridad que ese discurso verdadero no se reparte ni puede repartirse parejamente en la democracia, de acuerdo con la forma de la *isegoría*. Que todo el mundo pueda hablar no significa que todo el mundo pueda decir la verdad”.

29 Cf. FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*, op. cit., 31.

30 Cf. FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France: 1982-1983*, op. cit., 307-313.

31 Cfr. FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*, op. cit., 81-82. Cf., también, FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, op. cit., 120: “[...] el problema de la libertad de palabra se relaciona cada vez más con la elección de existencia, con la elección del modo de vida de uno. La libertad en la utilización del *lógos* se torna, cada vez más, libertad en la elección del *bíos*”.

32 Cf. *ibid.*, 135-136. Un análisis parecido se puede encontrar también en la clase del 22 de Febrero del curso de 1984: cf. FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*, op. cit., 162-163.

33 Cf. *ibid.*, 163-164.



Es en este contexto, de evidente corte socrático, donde la parrhesía entra en contacto con el problema de la ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ, perfilando el recorrido<sup>34</sup> en el que estos temas se desarrollarían durante la edad helenística y el mundo romano. Un camino en el que, pese a las sucesivas transformaciones a las que es sometida (y en la medida en que continúa desempeñando un papel relevante dentro de las técnicas de constitución de sí), la parrhesía no deja de impulsar la idea de individuo como sujeto ético de libertad –y no como objeto de un conocimiento moral. Por otra parte, no podría ser de otra manera, pues a medida que el “sí mismo” va afirmándose como el objeto (y el objetivo) de una atención solícita, cabe observar cómo entre la τέχνη του βίου y el precepto del “cuidado de sí” se produce una superposición –que al final desemboca en una identificación cada vez más evidente en la figura de la filosofía:

La cuestión: “¿cómo hacer para vivir como corresponde?” era la cuestión de la *tekhnē tou biou*: ¿cuál es el saber que va a permitirme vivir como debo vivir, como debo vivir en tanto individuo, en tanto ciudadano, etcétera? Esta pregunta (“¿Cómo hacer para vivir como conviene?”) será cada vez más idéntica a la cuestión, o va a ser cada vez más claramente absorbida por la cuestión: “¿Cómo hacer para que el yo se convierta en lo que debe ser y siga siéndolo?”<sup>35</sup>

El “sí mismo” se convierte en objeto de una “inquietud” que vincula la constitución moral de sí a una preocupación por la verdad. Este último es, para Foucault, el acontecimiento que, en la “historia de la verdad”, marca el desarrollo de una “cultura de sí” que en el mundo antiguo representaría un fenómeno de larga duración, estrechamente vinculado al destino de la “parrhesía” y, a partir de ahí, de la filosofía. En efecto, el desarrollo de la propia filosofía dentro de esa “cultura” está íntimamente relacionado con el principio socrático de la ἐπιμέλεια. Cuidar de uno mismo significaba, para Sócrates, integrar el famoso precepto “conócete a ti mismo” (γνῶθι σεαυτόν) con la técnica de un “trabajo de sí sobre sí mismo” que determinara el valor ético, pedagógico y político del individuo. El objetivo no radicaba en la objetivación de sí mismo en una “verdad” arrancada de las “profundidades del alma”, sino en la construcción de una “relación de sí con la verdad” capaz de armonizar existencia y razón<sup>36</sup>. Desde luego, para Foucault, no se trata de proclamar la insensatez de acuerdo con la que la filosofía habría nacido a partir de la “parrhesía ética” de Sócrates, sino, más bien, de evidenciar

34 Cf. FOUCAULT, Michel. *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France: 1982-1983*, op. cit., 307-313.

35 FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto, Curso del Collège de France (1982)*. (Trad. de Horacio Pons). Madrid: Akal, 2005, 175.

36 Cf. FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, op. cit., 207-208.

que la versión parresiástica de la filosofía inaugurada por Sócrates ha marcado indiscutiblemente el desarrollo del pensamiento occidental hasta nuestros días<sup>37</sup>.

Posteriormente, en el mundo helenístico, cuando la ἐπιμέλεια llega a asumir casi la fuerza de un imperativo y se convierte en un principio de alcance general, la τέχνη του βίου se transforma en un tema de reflexión que atravesaría la filosofía en todo nivel. Sin embargo, en esta nueva y más amplia difusión, las técnicas del “cuidado de sí”, sufren una modificación que las distingue del modelo socrático. Este último se dirigía al papel educativo del maestro para con el discípulo, por lo que coincidía con un proceso de formación destinado a culminar en la incorporación del joven varón en la vida pública de la πόλις: a partir del helenismo, en cambio, cuidar de sí mismo se convierte en una necesidad que es preciso respetar a lo largo de toda la existencia y se configura como un ejercicio que coincide con el sentido propio de una “vida filosófica”. Una suerte de “formación de los adultos” que, por lo tanto, substituye la tradicional “formación de los jóvenes” y organiza alrededor de sí nuevas técnicas orientadas a integrar el espacio del “cuidado” con un tiempo de duración indefinida<sup>38</sup>.

En todo caso, aquello que sí hay que destacar en la evolución del “cuidado” es, una vez más, la distancia que le separa de su posterior transformación en la cultura cristiana: de hecho, a diferencia de ésta, el pensamiento antiguo suponía que el hombre fuese libre y racional, es decir, “libre de ser razonable”<sup>39</sup>. El objetivo del control de sí, la atención continua puesta en la conducta, las palabras y las representaciones debían llevar a “valorarse a sí mismo” para aceptar tan sólo “lo que puede depender de la elección libre y razonable del sujeto”<sup>40</sup>. Tanto la imperiosa exigencia advertida por la filosofía grecorromana de universalizar los principios de la conducta racional, como también el surgimiento en este terreno de una serie de temas vinculados a un criterio de austeridad, seguramente han favorecido la afirmación de un código normativo. Sin embargo, mientras permaneció bajo el signo de la libertad, la filosofía en cuanto práctica y discurso de un “cuidado ético-político” no se sometió al conocimiento positivo del alma y de sus secretos, sino que ha continuado desarrollándose como una τέχνη του βίου

37 Cf. FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*, op. cit., 129-130.

38 Cf. FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. (Trad. de Tomas Segovia). Buenos Aires: Siglo XXI, 1987, 47-50. Foucault desarrolla un análisis parecido (pero más articulado) durante la primera hora de la clase del 20 de Enero de 1982 en el *Collège de France*: cf. FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto, Curso del Collège de France (1982)*. op. cit., 92-109.

39 Cf. FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. op. cit., 46.

40 Cf. *ibid.*, 64.

en la que la razón cobra la forma de una función ética y no la naturaleza de una substancia<sup>41</sup>.

Ahora bien, como es evidente, la cuestión principal, que este análisis de la ἐπιμέλεια suscita, concierne al objeto de esa inquietud, es decir, precisamente a ese “sí mismo” que, en un determinado momento de la historia, vincula “parrhesía” y “arte de vivir” en la figura de la “vida filosófica”. ¿Qué es aquello de que se debe ocupar el “cuidado”? ¿A qué corresponde ese “sí mismo” que es, a la vez, el objeto de una atención y el campo de formación de los discursos y de las prácticas filosóficas? Y, a partir de estas preguntas, ¿qué es la filosofía, en cuanto discurso y práctica que se desarrolla respecto a ese “sí mismo”?

Este nódulo de cuestiones ocasionadas por el estudio de la parrhesía sería precisamente el hilo conductor que anima el último curso en el *Collège de France* de 1984, allí donde el problema de la relación entre existencia y verdad llevaría a Foucault a analizar el cinismo antiguo. Un estudio sobre cuya base el autor francés cimienta una reevaluación de la verdad filosófica en cuanto alteridad radical<sup>42</sup>, ubicada del lado de la praxis, de la prueba de vida y, sobre todo, de la transformación del mundo. En efecto, en los cínicos ya no se trata de hacer hincapié tan sólo en el significado del “cuidado” en cuanto gobierno y constitución de sí en función del gobierno de los otros, o en cuanto ejercicio de una libertad personal que apunta a emendar los errores, denunciando los falsos saberes y destacando las discordancias entre discursos y actos, para formar una comunidad más justa. La introducción del concepto de parrhesía en su versión cínica coloca más bien el discurso y la práctica filosófica en una posición de ruptura total con todas y cada una de las formas habituales de existencia. Aquello contra lo que los cínicos arremeten no es (o, en todo caso, no es tan sólo) el error, el descuido o el desacierto de quien no practica el cuidado de sí y, por lo tanto, no es capaz de gobernarse a sí mismo (y de gobernar a los otros), sino el cúmulo de hábitos y valores de los que es imbuida la cultura (antigua), considerados como “moneda

41 Cf. FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto, Curso del Collège de France (1982)*. op. cit., 309-311. Sería precisamente para poner de manifiesto esta discontinuidad fundamental que Foucault desarrollara los análisis presentados durante la segunda conferencia de Berkeley y en las conferencias en el Dartmouth College de 1980 (cf. FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. (Trad. de Horacio Pons), Buenos Aires: Siglo XXI, 2016, 32-120), y en las clases del curso de 1980 en el *Collège de France* (cf. FOUCAULT, Michel, *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France: 1979-1980*. op. cit., 167 y sgs.).

42 “Pero, para terminar, querría insistir en esto: no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra”: en FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*, op. cit., 350.

falsa”<sup>43</sup> respecto de la “verdadera vida” –es decir, como señala Frédéric Gros<sup>44</sup>, respecto de la “inmanencia” pura de una existencia despojada de todo artificio–. En contra de ese conjunto de ficciones, la vida del cínico se yergue como “*martyron tes aletheias*”<sup>45</sup>, como testimonio de la verdad recogida en su animalidad salvaje, cuya manifestación escandalosa en y a través de esa misma vida da lugar a una crítica agresiva arrojada a la cara de los otros, al carácter convencional e irreflexivo de sus existencias.

Aquí, por lo tanto, descansa el sentido de la lectura foucaultiana de la parrhesía cínica llevada a cabo durante el último curso en el *Collège de France*: a través de la parábola cínica, de lo que se trata para Foucault es de responder a la pregunta “¿qué es filosofía?”, poniendo de manifiesto el carácter ético y políticamente comprometido de la práctica filosófica. En tanto en cuanto es “cuidado de sí”, la filosofía es sobre todo cuidado político de los otros que se desarrolla en los términos de una crítica del mundo –en la propia medida en que la “verdadera vida” (es decir, la vida filosófica) propicia y clama la transformación de la realidad, el advenimiento de un “mundo otro”<sup>46</sup>.

### 3. FILOSOFÍA COMO CRÍTICA MILITANTE: EL CUIDADO DE SÍ Y DE LOS OTROS

Mucho se ha debatido acerca del “último Foucault”, de su “revalorización” de la moral griega, ya se trate de la clásica o de la helenística, y de una suerte de “retorno a la Antigüedad”. Sin embargo, leer a Foucault a partir de una idea de “revalorización histórica” puede engañar respecto al planteamiento arqueológico y genealógico de su pensamiento que, como señala Germán Cano<sup>47</sup>, incita a desconfiar de las semejanzas entre pasado y presente y a captar, en cambio, las

43 Cf. *ibid.*, 257-258.

44 Cf. GROS, Frédéric, “Foucault e la verità cinica”. En: *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, 25, n. 66, 2012, 295.

45 Cf. FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*, *op. cit.*, 186.

46 Como señala Frédéric Gros, a propósito de Foucault, “en 1984 su intención precisa es destacar que la marca de lo verdadero es la alteridad: lo que hace una diferencia en el mundo y las opiniones de los hombres, lo que fuerza a transformar nuestro modo de ser, aquello cuya diferencia abre la perspectiva de un mundo otro a construir, a soñar. El filósofo se convierte por tanto en aquel que, por el coraje de su decir veraz, hace vibrar, a través de su vida y su palabra, el relámpago de una alteridad.”; en GROS, Frédéric, “Situación del curso”. En: FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*, *op. cit.*, 363-364.

47 Cf. CANO, German, “Nietzsche y Foucault: La Exploración Genealógica como Condición de Posibilidad de Nueva Historia”, *op. cit.*, p. 69.

diferencias que vuelven inviable toda reutilización de conceptos o prácticas sólo nominalmente coincidentes con las necesidades de una determinada época<sup>48</sup>. En otras palabras, su idea de filosofía, ya se trate de hacer vivencia histórica de la contemporaneidad o de plantear un “diagnóstico del presente”, coincide, más bien, con el perfil de un perenne “tanteo” histórico-crítico, de una continua “problematización” de la tradición que toda realidad entraña, precisamente para aprehender las historias fragmentarias y múltiples de las diferencias allí donde comúnmente suele suponerse el despliegue progresivo de nuestra identidad<sup>49</sup>. Por ende, hacen falta muchas mediaciones, muchas contextualizaciones y una exigencia de rigor y cautela crítica a la hora de analizar los planteamientos foucaultianos presentados en sus últimos libros, en sus cursos en el *Collège de France* (sobre todo a partir de los años ochenta del siglo pasado) y en las entrevistas de aquel periodo. El riesgo, siempre implícito en el gesto que trata de restituir el perfil de unos problemas tal como se han desarrollado en el discurso y la práctica de un autor, consiste en aglutinar su trayectoria alrededor de pocas y escuetas fórmulas, que parecen encerrar en su pureza el sentido oculto de sus planteamientos.

A partir de estas precauciones metodológicas, por lo tanto, también el tema del “cuidado” ha de ser abordado con prudencia toda vez que las interpretaciones y las lecturas de Foucault apuntan a la posibilidad de trasladar al presente el principio ético de la *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ*. De otra parte, en su última entrevista de Mayo de 1984, el propio Foucault afirmaba irónicamente que los griegos no le habían parecido ni ejemplares, ni particularmente dignos de admiración ética; al contrario, “los había encontrado”

no muy perfectos. Chocaron enseguida contra lo que me parece ser el punto de contradicción de la moral antigua: entre, por una parte, esa búsqueda obstinada de cierto estilo de existencia y, por otra, el esfuerzo de hacerla común a todos, estilo que vincularon sin duda más o menos oscuramente con Séneca y Epicteto, pero que no encontró la posibilidad de investirse más que dentro de un estilo religioso. Toda la Antigüedad me parece que ha sido un “profundo error”.<sup>50</sup>

48 “[...] a decir verdad la historia retrospectiva no me gusta; o, al menos, no es lo mío decir acerca de algo: “Ah, miren, san Jerónimo o san Juan Crisóstomo dijeron esto, y también lo encontramos en Freud o en Jung o Lacan, etc.”. No es lo mío, y lo cierto es que ese tipo de cosas no me interesan.”: en FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*, op. cit., 124.

49 “La historia, según Foucault, nos cerca y nos delimita, no dice lo que somos sino aquello de lo que diferimos, no establece nuestra identidad sino que la disipa en provecho de eso otro que somos”: en DELEUZE, Gilles, “La Vida como Obra de Arte”. En: *Conversaciones*. op. cit., 154-155.

50 FOUCAULT, Michel, “El retorno de la moral”. En: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, op. cit., 383.

Por ende –así como sugiere Paul Veyne<sup>51</sup>– hay que quitarle énfasis –un énfasis existencialista, agregamos nosotros– al problema del “cuidado de sí” y a la idea de una “estética de la existencia”, no para negar su vinculación con la “ontología histórica de nosotros mismos” o con la “ontología de la actualidad” –ni siquiera para rechazar la posibilidad de una selección en el pensamiento griego de elementos ética y políticamente significativos–, sino para atribuirles la función crítica que, en realidad, esos dos principios podrían llevar a cabo en la problematización contemporánea de la subjetividad, es decir, en la apertura hacia los modos posibles de constituir nuestro “sí mismo”, tanto colectivo como individual:

Tal vez el problema del sí mismo no es descubrir lo que es en su positividad; tal vez el problema no es descubrir un sí mismo positivo o el fundamento positivo del sí mismo. Tal vez nuestro problema ahora consiste en descubrir que el sí mismo es sólo el correlato histórico de la tecnología construida en el transcurso de nuestra historia. Tal vez el problema es cambiar esas tecnologías. Y en ese caso, uno de los principales problemas políticos sería hoy, en el sentido estricto de la palabra, la política de nosotros mismos.<sup>52</sup>

Dicho de otro modo, el tema del “cuidado” en Foucault no parece estar vinculado a la reivindicación de una libertad abstracta, sino sobre todo a la idea de una “vida filosófica” en cuanto ininterrumpida praxis ético-política de una crítica “militante”<sup>53</sup>: es decir, vinculado a una idea de existencia en la cual la filosofía, en cuanto discurso y práctica que apelan al valor entendido como interés y coraje de la verdad (ἀλήθεια), introduce en el juego de las relaciones de fuerzas (πολιτεία) una disconformidad, una diferencia en el modo de ser (ἦθος) que pone en tela de juicio (a la vez que los enriquece) ese mismo juego y las verdades que lo sostienen:

*Alétheia, politeía, êthos*: creo que la irreductibilidad esencial de los tres polos, y su relación necesaria y recíproca, la estructura de atracción de uno hacia otro y viceversa, sostuvo la existencia misma de todo el discurso filosófico desde Grecia hasta nuestros días<sup>54</sup>.

51 Cf. VEYNE, Paul, “El último Foucault y su moral”. En: *Estudios. Filosofía-Historia-Letras*. [en línea] (Trad. de Ana María Escalera), 9, Verano 1987, Ciudad de Mexico, ITAM. <[http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec\\_40.html](http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_40.html)>.

52 FOUCAULT, Michel. *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980. op. cit.*, 89. Cf. también FOUCAULT, Michel. “El retorno de la moral”. En: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III, op. cit.*, 385-387.

53 Cf. las bellas páginas dedicadas al vínculo entre “vida militante” y “bíos philosophikós” en la práctica cínica, dictadas durante el último curso en el Collège de France: en FOUCAULT, Michel. *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II, op. cit.*, 297-301.

54 *Ibid.*, 84.

Es por eso por lo que el principal punto de vinculación de la actualidad con la moral antigua se encuentra, para Foucault, en la necesidad de pensar una ética y una filosofía que no prescriban y no se funden en leyes universales, que no se conciban en los términos de un finalismo histórico, religioso o evolucionista, y que no se refieran a programas teóricos y políticos “institucionalizados”:

Hoy en día, las regiones activas del intelecto ya no son la literatura o la especulación. Un nuevo campo emerge. Son las preguntas de las enfermeras o de los guardias de prisiones las que interesan –o deberían interesar– a los intelectuales. Son infinitamente más importantes que los anatemas que se lanzan a la cabeza los profesionales de la intelectualidad parisina. [...] Esto es importante y significativo. La innovación ya no pasa por los partidos, los sindicatos, las burocracias, la política. *Se trata de un cuidado individual, moral*. Ya no preguntamos a la teoría política que nos diga qué hacer, ya no se necesitan tutores. El cambio es ideológico, y profundo [cursivas y traducción mías, nda]<sup>55</sup>.

En última instancia, la experiencia del “cuidado de sí”, tal como se practicaba en la Antigüedad, no se ofrece, para Foucault, como un programa normativo a gran escala, sino como un ejemplo de una “política de nosotros mismos”<sup>56</sup>, es

55 “Aujourd’hui, les régions actives de l’intellect ne sont plus la littérature ou la spéculation. Un nouveau champ émerge. Ce sont les questions des infirmières ou du gardien de prison qui intéressent - ou qui devraient intéresser- les intellectuels. Elles sont infiniment plus importantes que les anathèmes que se jettent à la tête les intellectuels professionnels parisiens. [...] C’est important et significatif. L’innovation ne passe plus par les partis, les syndicats, les bureaucraties, la politique. Elle relève d’un souci individuel, moral. On ne demande plus à la théorie politique de dire ce qu’il faut faire, on n’a plus besoin de tuteurs. Le changement est idéologique, et profond”: en FOUCAULT, Michel, “Une mobilisation culturelle”. En: *Dits et Écrits*, vol. 3, *op. cit.*, 330. Se trata de una pequeña entrevista que Foucault dio al diario *Le Nouvel Observateur* en septiembre de 1977 (mientras estaba disfrutando de un año sabático y, supuestamente, estaba preparando sus cursos de 1978-1979 sobre liberalismo y neoliberalismo), tras acudir a un encuentro entre personas comprometidas en la intervención en ámbitos específicos de la sociedad, organizado por el mismo diario y la revista *Faire* a la víspera de las elecciones de 1978 –encuentro en el que Foucault participaría inscribiéndose en el taller de debate sobre la “medicina de barrio”–. Pues bien, aunque (como nos recuerda la nota de introducción a la entrevista presente en *Dits et Écrits*) Foucault “siempre afirmó su escepticismo sobre la estrategia autogestora, su hostilidad hacia las nacionalizaciones leninistas del Programa común y el débil alcance de la oposición entre Estado y sociedad civil [traducción mía, nda]”, creemos que esta entrevista es extremadamente importante porque nos muestra el momento biográfico a partir del cual, para el autor francés, la in(ter)venición política de la realidad –es decir, la posibilidad de “subjektivizarse” políticamente los individuos a fin de transformar su mundo– pasa sobre todo por su implicación ética –en aquel caso, por su participación en un modesto taller– y no por la negociación política “institucional” –en aquella situación, se trataba de la discusión entre socialistas y comunistas acerca del “programa común” con el que presentarse juntos a las venideras elecciones de 1978–. Es ese taller lo que está en línea con los proyectos de cambio político y social de mayo de 1968, y no la posible victoria electoral de la “Union de la gauche” (elecciones que, finalmente, aquella “Union” perdería por la ruptura –por parte del Partido Comunista Francés– del pacto electoral con los socialistas, ocurrida justo unos días después de celebrarse el encuentro al que asistió Foucault).

56 Cf. nota 52 del presente artículo.

decir, como un indicio del hecho de que, a lo largo de la historia, ha sido posible pensar el vínculo entre ética y política interrogando “creativamente” el modo de vivir (así como ha sido posible elaborar la constitución de sí a través de estrategias marcadas por una idea de “racionalidad” no vinculada a la adecuación a una verdad dada) y practicando proyectos de libertad que excluían, o reducían siquiera, las disciplinas de la obediencia<sup>57</sup>. La arqueología, la genealogía, las problematizaciones y las herramientas de esa filosofía “crítica” propugnada por Foucault muestran, por ende, que el “vínculo analítico” entre moral, sociedad y política no es natural y necesario, sino contingente e histórico: en lugar de ver una peligrosa “crisis de los valores” en la perenne mutación de las costumbres y las instituciones, para Foucault, deberíamos más bien vislumbrar otras tantas posibilidades estratégicas, sin “esperar la Revolución para comenzar a actualizarnos”<sup>58</sup>, como agrega Veyne. Las así llamadas “prácticas de la libertad” tan sólo están al alcance de un sujeto que puede “elaborarse a sí mismo” en todos y cada uno de los momentos de su existencia, pero siempre respetando el principio de su propia “autonomía” respecto de la tradición ético-política que lo (in)forma<sup>59</sup>.

57 “Tal vez en esta serie de empresas para reconstituir una ética de sí, en esta serie de esfuerzos, más o menos interrumpidos, inmovilizados en sí mismos, y en ese movimiento que hoy nos hace a la vez referirnos sin cesar a esta ética de sí, sin darle jamás ningún contenido, me parece que es preciso sospechar algo así como una imposibilidad de constituir en la actualidad una ética de sí, cuando en realidad su constitución acaso sea una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable, si es cierto, después de todo, que no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo”; en FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto, Curso del Collège de France (1982)*. op. cit., 246.

58 “La idea de estilo de existencia ha jugado un gran papel en las conversaciones y, sin duda en la vida interior de Foucault, durante los últimos meses de una vida que sólo él sabía amenazada. “Estilo” no quiere decir distinción; la palabra está tomada en el sentido de los griegos para quienes un artista era, ante todo, un artesano y una obra de arte, una obra simplemente. La moral griega está bien muerta actualmente y Foucault estimaba tan poco deseable como imposible resucitarla. Pero, un detalle de esa moral, a saber la idea de un trabajo de sí sobre sí, le pareció susceptible de retomar un sentido actual, a la manera de una de esas columnas de los templos paganos que se ven a veces por ahí reutilizadas en edificios recientes. Se cree adivinar ciertos rasgos de este diagnóstico: el yo, al tomarse a sí mismo como obra a realizar, podrá fincar una moral que ni la tradición ni la razón respaldarán ya como artista de sí mismo, el yo gozará de esta autonomía de la que no puede ya prescindir la modernidad. “Todo ha desaparecido”, decía Medea, “pero algo me queda: yo”. En fin, si el yo nos libera de la idea de que entre la moral y la sociedad (o entre lo que así llamamos) hay un vínculo analítico o necesario, ya no tendremos que esperar la Revolución para comenzar a actualizarnos: el yo es la nueva posibilidad estratégica.”: en VEYNE, Paul. “El último Foucault y su moral”. En op. cit..

59 Desde esta perspectiva, recordando lo que afirma Foucault en *The Subject and Power* (“We have to promote new forms of subjectivity through the refusal of this kind of individuality which has been imposed on us for several centuries”: en FOUCAULT, Michel, “The Subject and Power”. En: DREYFUS, Hubert L., RABINOW, Paul (Eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. 2ª edición. Chicago: The University of Chicago Press, 1983, 216), Sandro Chignola nota lo siguiente: “un rechazo, pues, pero mediante el cual se articula el desfundamiento del último bastidor teatral sobre el que se representa la escena del poder: rechazar lo que somos significa avanzar más allá



Un ejemplo flagrante de ese modo de plantear el vínculo entre “cuidado” y filosofía en cuanto pensamiento crítico es la manera en que Foucault desarrolla su reflexión alrededor de la homosexualidad: su pensamiento está dirigido justamente hacia la autonomía en la constitución de sí y no hacia la reivindicación de una identidad sexual. Como señala Frédéric Gros<sup>60</sup>, pese al significativo papel histórico que han desempeñado y al grado de libertad alcanzado gracias a su pujanza, los movimientos homosexuales que insisten en la necesidad de crear una cultura o una literatura exclusivamente homosexual –y, en general, las teorías de la “diferencia sexual”– le parecen a Foucault mucho más adheridos de lo que se suele admitir a los mecanismos tradicionales que definen la identidad individual y, en todo caso, perfectamente homogéneos a esa nueva racionalidad gubernamental neoliberal analizada por el autor francés en el curso de 1979 en el *Collège de France*<sup>61</sup>, cuyo objetivo prioritario estriba precisamente en producir y gestionar la libertad, en optimizar la regulación de las “diferencias”, es decir, de las diferentes identidades. Por el contrario, la experiencia de la homosexualidad debería representar, según Foucault, una salida crítica de las estructuras de identidad que se prescriben en una sociedad de normalización: la homosexualidad no debería ser considerada como un caso particular, ni siquiera como un nuevo sistema de “identificaciones”, sino como el paradigma reconocible de una mutación del “hombre de deseo”, que, en vez de atañer tan sólo a la “identidad homosexual”, atraviesa toda forma de relación intersubjetiva, incluyendo toda forma de amistad y de relaciones heterosexuales. Por otra parte, el propio repudio de una experiencia de la sexualidad normalizada y codificada es aquello que deja aparecer, en muchos frentes, la “fuerza creativa” de una sexualidad entendida como actitud y no como naturaleza, como libre elección y no como necesidad<sup>62</sup>.

De ahí también que, en los últimos años, Foucault vincule su exigencia crítica de historicización a Kant, es decir, al primer autor que haya enlazado “estrechamente

---

de las formas de individuación “governadas” por una producción divisiva de la verdad [traducción mía, nda] (“un rifiuto, dunque, ma attraverso il quale si articola lo sfondamento dell’ultima quinta teatrale sulla quale si rappresenta la scena del potere: rifiutare ciò che siamo significa procedere oltre le forme di individuazione “governate” da una produzione divisiva della verità”): en CHIGNOLA, Sandro, “Biopotere e governamentalità”. En: MARCENÒ, Sereno, VACCARO, Salvo (Eds.), *Il governo di sé, il governo degli altri*. Palermo: Duepunti, 2010, 107.

60 GROS, Frédéric, “Situación del curso”. En: FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto, Curso del Collège de France (1982)*. op. cit., 502.

61 Véanse los análisis sobre la gubernamentalidad neoliberal desarrollados por Foucault en su curso de 1979: cf. FOUCAULT, Michel, *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*. (Trad. de Horacio Pons), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, 93-286.

62 Cf. FOUCAULT, Michel, “De l’amitié comme mode de vie”. En: *Dits et Écrits*, vol. 4, op. cit., 163-167. Cf., también, FOUCAULT, Michel, “Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad”. En: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, op. cit., 417-429.

y desde el interior, la significación de su obra con relación al conocimiento, una reflexión sobre la historia y un análisis particular del momento singular en el que escribe y a causa del que escribe”<sup>63</sup>. Quizá no sea la imagen corriente del filósofo alemán; sin embargo, es aquella a la que el “último Foucault” una y otra vez alude a la hora de reparar en el hecho de que, en el pensamiento kantiano, la propia universalidad del sujeto de conocimiento no es definida como una necesidad natural, sino como una forma histórica que se constituye en la filosofía, es decir, en el “cuidado de sí” en cuanto actividad de veridicción, cuya modalidad es específicamente ético-política<sup>64</sup>. Ésta es, para Foucault, la Ilustración que ha definido la actitud de la crítica en sus comienzos: una crítica, cuya incitación a reflexionar “sobre el ‘hoy’ como diferencia en la historia y como motivo para una tarea filosófica particular”<sup>65</sup> aún marcaría nuestro presente<sup>66</sup>.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ YAGÜEZ, Jorge, “La parrêsia en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía”. En: *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n.2, 2017, 11-31.
- BLANCHOT, Maurice, *Michel Foucault: Tal y Como Yo lo Imagino*. (Trad. de Manuel Arranz Lázaro). Valencia: Pre-Textos, 1988.
- CANO, German, “Nietzsche y Foucault: La Exploración Genealógica como Condición de Posibilidad de Nueva Historia”. En: *Revista de Filosofía Anábasis*, año III, n.4, 1996, 59-84.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo, *Foucault y el cuidado de la libertad. Ética para un rostro de arena*. Santiago: LOM Ediciones, 2008.
- CHIGNOLA, Sandro, “Biopotere e governamentalità”. En: MARCENÒ, Sereno, VACCARO, Salvo (Eds.), *Il governo di sé, il governo degli altri*. Palermo: Duepunti, 2010, 89-110.
- DELEUZE, Gilles, “La Vida como Obra de Arte”. En: *Conversaciones*. (Trad. de José Luis Pardo), Valencia: Pre-Textos, 1995, 153-164.
- FOUCAULT, Michel, “The Subject and Power”. En: DREYFUS, Hubert L., RABINOW, Paul (Eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. 2ª edición. Chicago: The University of Chicago Press, 1983, 208-226.

63 FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la Ilustración?”. En: *ibid.*, 341.

64 Cf. FOUCAULT, Michel, “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”. En: *Dits et Écrits*, vol. 4, *op. cit.*, 411.

65 FOUCAULT, Michel, “¿Qué es la Ilustración?”. En: *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, *op. cit.*, 341.

66 “No sé si hoy en día hace falta decir que el trabajo crítico implica aún la fe en la Ilustración; considero que siempre necesita el trabajo sobre nuestros límites, es decir, una labor paciente que da forma a la impaciencia de la libertad.”: en *ibid.*, 352.

- , *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. (Trad. de Tomas Segovia). Buenos Aires: Siglo XXI, 1987.
- , *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. (Trad. de Martí Soler). Buenos Aires: Siglo XXI, 1993.
- , *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, 4 Vols.
- , “¿Qué es la crítica? (*Crítica y Aufklärung*)”. (Trad. de Javier de la Higuera). En *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 11, 1995, 5-26.
- , *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. (Trad. de Ángel Gabi-londo). Barcelona: Paidós, 1999.
- , *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. (Trad. de Fernando Fuentes Megías). Barce-lona: Paidós, 2004.
- , *La hermenéutica del sujeto, Curso del Collège de France (1982)*. (Trad. de Horacio Pons). Madrid: Akal, 2005.
- , *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France: 1978–1979*. (Trad. de Horacio Pons), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- , *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France: 1982–1983*. (Trad. de Horacio Pons), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- , *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*. (Trad. de Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- , *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France: 1979-1980*. (Trad. de Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- , *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia, Curso de Lovaina, 1981*. (Trad. de Horacio Pons). Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.
- , *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981*, Paris: Gallimard, 2014.
- , *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. (Trad. de Horacio Pons), Buenos Aires: Siglo XXI, 2016.
- GROS, Frédéric, “Foucault e la verità cinica”. En: *Iride. Filosofia e discussione pubblica*, 25, n. 66, 2012, 289-298.
- GROS, Frédéric, “Situación del curso”. En: FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto, Curso del Collège de France (1982)*. (Trad. de Horacio Pons). Madrid: Akal, 2005, 467-504.
- GROS, Frédéric, “Situación del curso”. En: FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*. (Trad. de Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010, 351–366.
- LORENZINI, Davide, “Foucault, il cristianesimo e la genealogia dei regimi di verità”. En *Iride*, vol. XXV (66), Il Mulino, 2012, 391-401.
- MAÍZ, Ramón, “Sujeción/Subjetivación: analítica del poder y genealogía del individuo moderno en Michel Foucault”. En: MAÍZ, Ramón (Ed.), *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1987, 137-187.
- MOREY, Miguel, “‘Erase una vez...’: Michel Foucault y el problema del sentido de la Historia”. En: MAÍZ, Ramón (Ed.), *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel*

- Foucault*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1987, 45-54.
- MOREY, Miguel, "Introducción". En: FOUCAULT, Michel, *Entre filosofía y literatura*. (Trad. de Miguel Morey), Barcelona: Paidós, 1999, 9-24.
- ROVATTI, Pier Aldo, "Il soggetto che non c'è". En: GALZIGNA, Mario (Ed.), *Foucault, oggi*, Milano: Feltrinelli, 2008, 216-225.
- VEYNE, Paul, «El último Foucault y su moral». *Estudios. Filosofía-Historia-Letras*. [en línea] (Trad. de Ana María Escalera), 9, Verano 1987, Ciudad de Mexico, ITAM. <[http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec\\_40.html](http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio09/sec_40.html)>.
- VEYNE, Paul, *Foucault. Pensamiento y vida*. (Trad. de María José Furió Sancho), Barcelona: Paidós, 2009.