



## Michel Foucault: ética de la palabra y vida académica\*

Michel Foucault: Ethics of the Word and Academic Life

Jorge DÁVILA

*Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa,  
Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela*

### RESUMEN

Michel Foucault nos legó, de manera implícita, una reflexión sobre el sentido de la labor del “maestro de vida” tal como la filosofía antigua (greco-latina) la practicó e hizo problema de ella. En los estudios de Foucault sobre la filosofía antigua, que recién estarán disponibles en su conjunto en edición escrita, esa figura del “maestro de vida” puede ser destacada si se le contrasta con la figura del “maestro de verdad” tal como la estudió Marcel Detienne especialmente referida a la época arcaica. En la introducción de este trabajo presentamos el marco general en el que Foucault inscribió sus indagaciones en la filosofía antigua. Luego, en la primera parte se resume lo que consideramos la contribución fundamental de Michel Foucault, destacando qué quiere decir una “ética de la palabra” y cómo el “maestro de vida” es portadora de ella. Al efecto nos apoyamos especialmente en el riguroso análisis que hizo Foucault de la no-

### ABSTRACT

Michel Foucault left us with an implicit reflection about the meaning of the work of the “master of life,” just as antique philosophy (Greco-Roman) practiced and made a problem of it. In Foucault’s studies about ancient philosophy, which will soon be available as a whole in a written edition, this figure of the “master of life” could be emphasized if it were contrasted with the figure of the “master of truth” as Marcel Detienne studied it, especially referring to the archaic age. The introduction to this work presents the general framework within which Foucault performed his research on ancient philosophy. The first part summarizes what is considered Michel Foucault’s fundamental contribution, emphasizing what “ethics of the word” mean and how a “master of life” possesses this. For this purpose, the study is supported especially by the rigorous analysis Foucault made of the notion of *parrhesia*. Based on this, the second part of the study postulates that the meaning of the ethical role fulfilled by the

\* Una versión parcial de este texto se presentó como Conferencia invitada en el *III Colóquio Franco-brasileiro de Filosofia da Educação, Foucault 80 anos*, organizado por la Universidad del Estado de Río de Janeiro, Río de Janeiro, Brasil, octubre de 2006 y fue publicada en portugués (“Ética da palavra e vida académica”) en el libro *Foucault 80 anos*, J. Gondra y W. Kohan (eds.), Autêntica Editora, Belo Horizonte, 2006, pp. 151-176.

ción de *parresía*. A partir de allí postulamos, en la segunda parte del trabajo, que el sentido del papel ético que cumple la problematización que hace la filosofía antigua en relación con la figura del “maestro de vida” no sólo se cumple en su limitada dimensión histórica, vale decir: para la época de la filosofía antigua. También ese sentido nos permite interrogarnos críticamente sobre nuestra propia condición de educadores universitarios de este presente que vivimos en la apertura del siglo XXI. Al efecto, pretendemos mostrar que la auténtica vida académica exige de suyo aquella ética de la palabra.

**Palabras clave:** Foucault, ética, palabra, academia.

problematization made by ancient philosophy related to the figure of the “master of life,” is fulfilled not only in its limited historical dimension, that is to say, in the age of antique philosophy. That meaning also allows us to ask ourselves critically about our own condition as university educators in the world we live in at the beginnings of the XXIst century. For this reason, this paper’s intention is to demonstrate that authentic academic life demands the ethic of the word.

**Key words:** Foucault, ethics, word, the academic world.

## INTRODUCCIÓN

Los encuentros de la reflexión filosófica de Michel Foucault con el pensamiento griego de la antigüedad son variados. Sin pretender exhaustividad, puede destacarse la referencia que hace a Epiménides en el propio inicio de *El pensamiento del afuera*; referencia que marca el trasfondo sobre el que se moverá toda la subterránea ocupación en la relación entre la cuestión del lenguaje y la filosofía a propósito del tema de la literatura. También se puede destacar la referencia al estoicismo, en el capítulo titulado “La prosa del mundo” en *Las palabras y las cosas*; referencia, esta vez, que sirve para delimitar las épocas del pensamiento del lenguaje: el inicio de un sistema de signos ternario que sólo alterará la época clásica en su afán de orden y representación. Son encuentros con la filosofía griega signados por la ocupación propiamente arqueológica y genealógica, en el estricto sentido que a estos términos adjudicó el devenir del pensamiento foucaultiano.

De otra naturaleza es el encuentro con la antigüedad griega en los años ochenta. Como bien lo expresó Maurice Blanchot: “una experiencia personal que no puedo más que suponer y de la que creo que él mismo se sorprendió en la ignorancia de lo que representaba (un cuerpo sólido que deja de serlo, una enfermedad grave que apenas presiente, en fin, la cercanía de una muerte que no le conduce a la angustia sino a una sorprendente y nueva serenidad), *modifica* profundamente su relación con el tiempo y con la escritura”<sup>1</sup>. En efecto, Foucault en sus últimos cuatro años busca afanosamente otro encuentro con la filosofía antigua (griega e imperial) que le permita, de otro modo, el encuentro consigo mismo. No podía ocurrir de manera distinta pues el tema de sus investigaciones (iniciadas en el intento de una genealogía de la voluntad de saber –y a propósito de la sexualidad) se concentró finalmente en la problematización de la subjetivación. De manera que, coherentemente, es él mismo el que, en primer lugar, se encuentra *modificado* por esas in-

1 BLANCHOT, M (1986). *Michel Foucault tel quel je l’imagine*. Fata Morgana, París, p. 62; énfasis añadido.

vestigaciones. De allí el gran valor que tiene la conocida “confesión” de su alma modificada, “confesión” que aparece en la introducción (titulada “Modificaciones”) del segundo tomo de la *Historia de la sexualidad*:

*Que vaudrait l'acharnement du savoir s'il ne devait assurer que l'acquisition des connaissances, et non pas, d'une certaine façon et autant que faire se peut, l'égarment de celui qui connaît ? ... Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui –je veux dire l'activité philosophique– si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement ? ... La philosophie, [oui] ; si du moins elle est encore maintenant ce qu'elle était autre fois, c'est-à-dire une “ascèse”, un exercice de soi, dans la pensée<sup>2</sup>.*

No sorprende entonces que los dos últimos cursos de Foucault en el Colegio de Francia hayan llevado por título *Le courage de la vérité*, teniendo como tema central la noción de *parresía*. Aquella “confesión” de Foucault y esta ocupación en un tema que hasta entonces sólo había preocupado a los estudios de teología<sup>3</sup> sirven de indicador primario de que el llamado “retorno a la moral de los griegos” del último Foucault no es un trabajo de erudición y ni siquiera de comentario filosófico. Es un auténtico ejercicio parresiástico que, en relación con el pensar griego, según dice Foucault, es más bien el “retorno a una cierta forma de la experiencia griega”<sup>4</sup>. Ese ejercicio, que de modo predominante tomó la forma oral, está ejercido como escritura sólo *a posteriori*. En efecto, los cursos de los años 1982, 1983 y 1984 han ido apareciendo como libros gracias al esmero de compilación y edición de Frédéric Gros<sup>5</sup>.

Las lecciones dictadas por M. Foucault en el año 1982, desde el 6 de enero hasta el 24 de marzo, estaban dedicadas, como lo dijo en la primera de ellas, al intento de responder la pregunta: ¿en qué forma de historia se anudaron, en Occidente, las relaciones entre “sujeto” y “verdad”, entre esos dos elementos que no se desprenden de la práctica ni del análisis

2 FOUCAULT, M (1984). *L'usage des plaisirs*. Gallimard, Paris, pp. 16-17.

3 Foucault dio cuenta de ello, muy parcialmente, en la última lección de su último curso en el Colegio de Francia. Años después, parece haber revivido esta temática pero obviamente aún sin alusión a la indagación de Foucault. Ver, por ejemplo FITZGERALD, JhT (ed.), E. J. BRILL, L (1996). *Friendship, Flattery and Frankness* Speech.

4 FOUCAULT, M (1994). « Le retour de la morale » in: *Dits et écrits*, IV. Gallimard, Paris, p. 701.

5 Del curso de 1982, existe una edición en español, que contiene sólo los resúmenes de las lecciones, con el título: *Hermenéutica del sujeto*, Edic. de la Piqueta, Madrid, 1994. La edición integral del texto del curso de 1982 en francés, con abundantes e importantes comentarios y aclaratorias, estuvo a cargo de Frédéric Gros (2001). *L'herméneutique du sujet*, Gallimard-Seuil. Existe ya una edición en español con el mismo título: *La hermenéutica del sujeto*, Fondo de Cultura Económica, 2002. El curso de 1983, en una versión resumida, fue presentado por Foucault en forma de conferencias en la Universidad de California en Berkeley en noviembre de ese mismo año. Existe una edición en inglés de esas conferencias: *Fearless Speech*, Semiotext(e), 2001. Esta edición fue traducida al español con el título: *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós, 2004. De los cursos de 1983 y 1984, siempre bajo la responsabilidad de F. Gros, se espera la edición completa en francés para este año 2006. En adelante, todas las citas de esos dos últimos cursos son traducciones propias de una versión preliminar de esta última edición.

habitual de la historia?<sup>6</sup> El intento de respuesta a esa pregunta descansó, durante el curso, en una distinción fundamental que el mismo pensador resumió así: “el curso de este año [1982] estuvo consagrado a la formación del tema de la hermenéutica de sí. Se trataba de estudiarla no sólo en sus formulaciones teóricas, sino de analizarla en relación con un conjunto de prácticas que han tenido, desde la antigüedad clásica o tardía, una gran importancia. Esas prácticas se desprenden de lo que con frecuencia en griego se denominaba *epimeleia heautou*, en latín *cura sui*. Ese principio según el cual uno tiene que ‘ocuparse de sí mismo’, ‘inquietarse por uno mismo’, sin duda ha sido oscurecido, ante nuestros ojos, por el esplendor del *gnôthi seauton* [‘conócete a ti mismo’]. Pero hay que recordar que la regla de tener que conocerse a sí mismo ha estado regularmente asociada al tema de la inquietud de sí. De uno a otro extremo de la cultura antigua, es fácil encontrar testimonios de la importancia dada a la ‘inquietud de uno mismo’ y a su conexión con el tema del conocimiento de uno mismo”<sup>7</sup>. En el desarrollo del curso, Foucault interpretó cuidadosamente un amplio material del clasicismo griego y del imperio, concentrado mayormente en el estoicismo pero con referencias importantes a Sócrates-Platón y referencias menores al epicurismo. La hermenéutica del pensamiento clásico, helenístico y romano le permitió avanzar en la comprensión de la formación de una variedad de técnicas propias del ‘cuidado de sí’ (*epimeleia heautou*).

El fragmento último de la lección final del curso del año 82, la lección del 24 de marzo, reviste un gran interés. Ese fragmento, por una parte, constituye una muestra más estilizada de la costumbre de Foucault de dejar anunciada una nueva problemática al final de su ejercicio de pensamiento; en general, eso es válido tanto en la mayor parte de su discurso escrito como en el oral. Por otra parte, se expresa allí por qué en los últimos cursos (desde 1981 a 1984) aquella problemática –la de la subjetivación– fue expresada de manera cada vez más abierta en relación con la filosofía: con su inicio, su formación y su actualidad. De ese modo, el fragmento es portador de enunciados en torno a un horizonte problemático para el pensamiento filosófico, en su relación con la antigüedad, como nunca antes lo planteó Foucault. Citamos a continuación, *in extenso*, el referido fragmento:

He intentado presentarles, recogiendo cosas dispersas (y por ello de manera abstracta, en relación con la multiplicidad de eventos y sucesiones), el movimiento a través del cual –en el pensamiento antiguo, a partir del período helenístico y del período del imperio– lo real ha sido pensado como el lugar de la experiencia de sí mismo y como la ocasión del sometimiento a prueba de sí mismo.

Si admitimos entonces –si no como hipótesis, al menos como una observación precisa; en todo caso, algo más que una hipótesis y algo menos que una tesis– esta idea según la cual, si se quiere comprender cuál es la forma de objetividad que le es propia al pensamiento occidental desde los griegos, quizás haya que considerar, en efecto, que en un momento dado, bajo ciertas circunstancias características del

6 Lección del 6 de Enero de 1982.

7 FOUCAULT, M (1994). «L’herméneutique du sujet», in: *Dits et écrits*, Op. cit., p. 353. Corresponde al texto de resumen del curso en el *Anuario del Colegio de Francia*, año 1981-1982.

pensamiento griego clásico, el mundo devino el correlato de una *techné*<sup>8</sup>. Quiero decir, que a partir de un cierto momento se dejó de pensar el mundo para pasar a ser éste algo conocido, medido, dominado, gracias a un cierto número de instrumentos y de objetivos que caracterizaban la *techné* (o las diferentes técnicas).

Y bien, si la forma de objetividad propia del pensamiento occidental se constituyó en ese entonces, cuando en la medida de la declinación del pensamiento el mundo se consideró y manipuló a través de una *techné*, creo que podría decirse algo en relación con la subjetividad. La forma de subjetividad propia del pensamiento occidental—si interrogamos lo que es, en su mismo fundamento, la forma de esta subjetividad occidental— se constituyó por un movimiento [en cierto modo] inverso de aquel referido a la forma de objetividad. La forma de subjetividad se constituyó el día en que el *bios* dejó de ser lo que había sido durante tanto tiempo para el pensamiento griego, a saber, el correlato de una *techné*; es decir, cuando el *bios* (la vida) dejó de ser el correlato de una *techné* para transformarse en el sometimiento a prueba de sí mismo. Que el *bios*, que la vida—quiero decir, la manera en que el mundo se presenta inmediatamente a nosotros en el curso de nuestra existencia— sea un sometimiento a prueba, debe ser entendido en dos sentidos: experiencia y ejercicio. El sometimiento a prueba, en el sentido de experiencia, quiere decir que el mundo es reconocido como siendo aquello a través de lo que hacemos la experiencia de nosotros mismos, aquello a través de lo que nos conocemos, aquello a través de lo que nos descubrimos, aquello a través de lo que nos revelamos a nosotros mismos. El sometimiento a prueba, en el sentido de ejercicio, quiere decir que ese mundo, ese *bios*, es también un ejercicio, es decir, que es aquello a partir de lo cual, a través de lo que, y gracias o a pesar de lo cual, vamos a formarnos, transformarnos, caminar hacia un fin o hacia una salvación, ir a nuestra propia formación.

Que el mundo, a través del *bios*, haya llegado a ser esta experiencia a través de la que nos conocemos a nosotros mismos, y también este ejercicio a través del cual nos transformamos o nos salvamos, creo que todo eso corresponde a una gran transformación, a una mutación muy importante en relación con lo que era, por así decirlo, el pensamiento griego clásico (a saber, que el *bios* debe ser el objeto de una *techné*, es decir de un arte razonable y racional).

Se ve entonces que se cruzarían (en períodos diferentes, en direcciones y según movimientos diferentes) dos procesos: uno, aquel por el que el mundo dejó de ser pensado para ser conocido a través de una *techné*; otro, aquel por el que el *bios* dejó de ser el objeto de una *techné* para devenir el correlato de un sometimiento a prueba, de una experiencia, de un ejercicio. Me parece que tenemos en ese cruce el enraizamiento de lo que ha sido en Occidente la pregunta planteada a la filoso-

8 Las referencias implícitas de Foucault remiten, sin duda, a dos famosos textos que él, muy temprano, leyó y estudió cuidadosamente: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936) de E. Husserl y la conferencia de M. Heidegger *Die Frage nach der Technik* (1954). [Nota de F. GROS]

ña, o si se quiere, el reto del pensamiento occidental a la filosofía como discurso y como tradición. Ese reto es el siguiente:

¿Cómo aquello que se da como objeto de saber articulado sobre el dominio de la *techné*, cómo ello puede ser al mismo tiempo el lugar en que se manifiesta, donde se pone a prueba, y donde difícilmente se realiza a plenitud la verdad del sujeto que somos?, ¿Cómo el mundo que se da como objeto de conocimiento a partir del dominio de la *techné*, puede ser al mismo tiempo el lugar en que se manifiesta y donde se pone a prueba el “sí mismo” como sujeto ético de la verdad?

El horizonte problemático que dejaba abierto M. Foucault en esa lección de 1982, resumiendo los análisis que avanzó durante el curso de ese año, fue retomado en sus dos últimos cursos en el Colegio de Francia en 1983 y 1984. Allí, bajo la interpretación rigurosa de variados textos de las mismas épocas analizadas en 1981 y 1982, tomó el lugar central la noción de *parresía*<sup>9</sup>. Con esta noción, ligada estrechamente al **decir verdad**, al coraje de decir verdad, Foucault llegará al punto de proponer una novedosa interpretación de la historia de la filosofía en la que esta última teje su recorrido a través de la figura del coraje de decir la verdad en la compleja relación entre *el conocimiento de la verdad y la verdad sobre sí mismo*.

### EL MAÎTRE DE VIE Y LA ÉTICA DE LA PALABRA<sup>10</sup>

Por nuestra parte postulamos que de acuerdo con esa interpretación que hace Foucault, según la cual en la filosofía antigua se opera el tránsito problemático del ‘conocimiento de la verdad’ a ‘la verdad sobre sí mismo’, es en este tránsito donde surge la figura del filósofo como *maître de vie* en compleja relación con la figura del pensador como *maître de vérité*. Son ellas las dos figuras que, sin duda, marcan el papel del filósofo griego frente a la sociedad de su tiempo y que representarán, en adelante, referencias a las que no podrá escapar el ejercicio filosófico. Notemos que Foucault tiene el cuidado de indicarnos que los dos procesos: el mundo que deja de ser pensado para ser conocido a través de una *techné* y el *bios* que dejó de ser el objeto de una *techné* para devenir el correlato de un sometimiento a prueba, de una experiencia, de un ejercicio, esos dos procesos se cruzarían en períodos diferentes, en direcciones y según movimientos diferentes. Más allá de la pretensión de ofrecer la imposible precisión cronológica, es claro que aquí hay una referencia al tránsito de la forma de pensamiento arcaica al pensamiento filosófico: allá, donde mundo y vida (*bios*) son correlatos del pensamiento mítico-mágico-religioso y acá, donde la elaboración filosófica introduce sus diferencias con el pensamiento religioso; allá, donde la figura del poeta, pero también del mago y el rey de justicia, representan a los portadores de la palabra verdadera (los sabios que dicen la Verdad) y acá, donde el mundo comienza a ser ‘pensado’ fuera del esquema de la cosmogonía, dando paso al esquema racional, y donde la vida

9 En el mismo curso de 1982 ya había sido explorada esta noción por primera vez.

10 Una primera versión de esta parte fue leída como conferencia invitada para el Coloquio internacional *El filósofo griego frente a la sociedad de su tiempo*, organizado por el Centro Franco-Argentino de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, julio de 2006.

(*bios*) comienza a ser correlato de la *techné* en cuanto arte racional y razonable<sup>11</sup>. Ese tránsito, que Marcel Detienne muestra en su clásica obra de 1967<sup>12</sup>, es el tránsito de una mutación de la noción de Verdad (*alétheia*). Es razonable suponer que la tesis de Detienne era conocida por Foucault. En 1970, al ingresar al Colegio de Francia, señalaba en su lección inaugural su intención de estudiar “esa elección de la verdad en cuyo interior estamos atrapados pero que renovamos sin cesar; me situaré en la época de la sofística y de su comienzo con Sócrates, o al menos con la filosofía platónica, para ver cómo el discurso eficaz, el discurso ritual, el discurso cargado de poderes y de peligros se ordenaba poco a poco como una distinción entre discurso verdadero y discurso falso”<sup>13</sup>. Esta tarea se cumplió parcialmente en los años ochenta cuando Foucault concentra su atención en la noción de *parresía* (como coraje del decir verdad) siguiendo más lejos la traza de una indagación sobre la configuración de la antigüedad ya marcada tanto por la indagación helenística (como la ha practicado J-P. Vernant) como por la indagación filosófica de Heidegger. En nuestro parecer, la novedad introducida por Foucault es la de una *actualización* de la constitución de la ética propia del filósofo como *maître de vie* practicante del coraje de decir verdad: una *ética de la palabra*. ¿Cuáles son los elementos de los últimos tres cursos de Foucault en el Colegio de Francia que pueden soportar esta interpretación nuestra?

El curso de 1982 analiza ampliamente el pensamiento de la época helenista a propósito de la *parresía*. El ejercicio de decir la verdad es mostrado, por oposición a lo que será luego la confesión cristiana, como un ejercicio propio de la inquietud de sí que define el papel del maestro (“director de conciencia”) frente al discípulo; un papel en el que el filósofo (por lo esencial, estoico) dirige al alumno silente una palabra directa, franca y “que, para autentificar la verdad de lo que ella defiende, hace valer su propia conducta”<sup>14</sup>, constituyéndose así en maestro que enseña a través de sus actos. La relación entre el “director de conciencia” y el dirigido, enmarcando los ejercicios del decir-verdad, implica lo que Foucault llama, a propósito de la práctica de la enseñanza epicúrea, “una cierta calidad” estructurada tanto por un intenso afecto como por la amistad. Esa calidad es, dice, “una cierta ‘manera de decir’, una cierta ‘ética de la palabra’ que se llama justamente *parresía*; la *parresía* es la apertura de corazón, es la necesidad que tienen los interlocutores de no ocultarse nada de lo que piensan y de hablar entre ellos de manera totalmente franca”<sup>15</sup>. Los ejercicios del decir verdad no constituyen formas en las que uno se *apropia* (para el solo intelecto) de un discurso verdadero sobre el mundo o sobre uno mismo, son ejercicios para *asimilar* (con su sentido fisiológico) discursos verdaderos que se ponen en juego frente a las vicisitudes externas o a las pasiones internas. Por ejemplo, en este curso de 1982 Foucault analiza, entre otros ejercicios, la *paraskeuè* (la *instructio*, según la traducción de Séneca). Se trata del “equipamiento” que aporta, precisamente, la *askésis* en cuanto “formación de una

11 Es esta “*techné* racional y razonable” la portadora de la experiencia y el ejercicio constitutivos del sometimiento a prueba de sí mismo.

12 DETIENNE, M (1967). *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*. Maspero, París. Citamos aquí la versión castellana: *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Taurus, Madrid, 1981.

13 FOUCAULT, M (1971). *L'ordre du discours*. Gallimard, París, p. 64.

14 GROS, F (2002). «La parrhêsia chez Foucault (1982-1984)», in: GROS, F (ed) (2002). Foucault. *Le courage de la vérité*. PUF, París, pp.156-157.

15 Lección del 27 de enero de 1982. Era la primera vez que Foucault se refería en sus cursos a la *parresía*; nótese que desde ya la asocia cabalmente con la *ética de la palabra*.



cierta relación consigo mismo que sea plena, acabada, completa, autosuficiente y susceptible de producir la transfiguración de sí<sup>16</sup>. Tal “equipamiento”, esa “instrucción”, es la preparación de “un atleta de la vida” que tiene siempre ‘a la mano’ (“en la cabeza”, *prokheiron*) los *logoi boéthikon*, los esquemas verdaderos aportados por el maestro que son inductores de la acción, al modo como en el pensamiento arcaico operaba la *mnéme* (la ‘memoria’). Así, Foucault refiere este elemento de continuidad entre la época del *maître de verité* y la época del *maître de vie* como el tránsito de una memoria de canto a una memoria de actividad, de acto: “hará falta que cada cual tenga ese equipamiento a la mano, no exactamente bajo la forma de una memoria que cantará [como lo hacía el aedo] de nuevo la sentencia y la hará brillar en su luz propia, a la vez siempre nueva y siempre la misma”. Esos *logoi boéthikon*, por su eficiencia inductora en quien los asimila, “le dicen no sólo lo que hay que hacer, sino que, al modo de la racionalidad necesaria, lo hacen hacer lo que efectivamente es necesario hacer”<sup>17</sup>.

A través del ejercicio parresiástico de la inquietud de sí, en la constitución de la ética del estoicismo, la verdad y la vida se enlazan en el sentido de una armonía ideal: “en efecto, la ética estoica era una ética de la correspondencia regulada entre la acción y el discurso, *un sometimiento a prueba de la verdad por la vida*, es decir, se trata de saber si esta existencia, de la que sabemos cuan mal llevada está por las vicisitudes, puede verse ordenada, regulada por principios verdaderos; es una ética del orden y de la disciplina”<sup>18</sup>. Este maestro-filósofo, que somete a prueba la verdad en su propia vida, se constituye entonces en una suerte de “sabio” (un sabio arcaico transfigurado) de cuyas lecciones —encarnadas en su propia vida— los discípulos aprenden a conducir la vida de ellos. Foucault se adentró en este horizonte que abría su mirada al estoicismo para enriquecer la comprensión del sentido de esa figura del maestro-filósofo, para cambiar ese mismo horizonte en los cursos de 1983 y 1984. Veamos cómo cada uno de los últimos dos cursos de Foucault en el Colegio de Francia representa una manera de interpretar el paso dado por el pensamiento griego para la aparición de la figura del *maître de vie*.

En el curso de 1983, la interpretación del pensamiento filosófico griego y romano está guiado por la pretensión de distinguir entre la palabra verdadera que está dada a quien la profiere (en un *logos*) por su pertenencia a una línea genética (un *genos*) y la palabra proferida por aquel cuya adscripción a la comunidad sólo está dada por su pertenencia a la *polis* en el juego inevitable de un *nomos*<sup>19</sup>. El propósito de esa distinción es el de mostrar el surgimiento del coraje de decir verdad, de la *parresía*, en el espacio político. Como hemos dicho en otro ensayo: “antes de la crisis democrática, la *parresía* no fue problematizada profundamente mientras su ejercicio estuvo asociado al juego entre los dioses y los mortales, un juego cuyo rostro político estaba enmarcado por la dominación tiránica o incluso por la aristocrática. Es decir, en este caso, el opuesto del libre uso de la palabra ligado al coraje de decir la verdad no era otra cosa que el silencio; sólo el silencio de los dioses pone al

16 Lección del 24 de febrero de 1982.

17 *Ibidem*.

18 GROS, F (2002). *Op. cit.*, p.165, énfasis añadido.

19 Esta distinción la encuentra Foucault en una extraordinaria interpretación de las tragedias de Eurípides. Consigue mostrar en ellas el tránsito de uno a otro polo de la distinción al pasar del análisis de *Ion a Orestes*. Cf. el capítulo 2º de *Fearless Speech* (2001). *Op. cit.* y las lecciones del 19 y 26 de enero y del 2 de febrero de 1983.



desnudo la verdad (*alétheia*) que los humanos señalados por los mismos dioses se ocupan de descifrar en su lenguaje, en su *logos*. Aún la vida de Sócrates, como la cuenta la *Apología* de Platón, es el eterno desciframiento de un oráculo. Pero, desde que el juego entre dioses y mortales comienza a ser sustituido por el juego que hace posible la *politeia* (una Constitución de y para la *polis*)<sup>20</sup>, la *parresía*, el hablar de manera franca, se desdobra en sus caras negativa (*taltibiosiana*) y positiva (*diomedesiana*) al quedar limitada por el campo de los roles políticos del habla desempeñados por los mortales. Es como si irrumpiera, por así decirlo, un mediador político en la relación *logos-alétheia* como sustituto del tradicional *genos*<sup>21</sup>.

La mediación de la constitución política entre el decir-verdad y la verdad misma alterará profundamente la sola relación dada por la adscripción al *genos* del parresiasta. En efecto, con la mediación política, “el decir-verdad aparece como una función necesaria y universal, necesariamente universal en el campo de la política, cualquiera que sea la *politeia* de la que se trate”. Pero, además, esa misma necesidad y universalidad da paso al juego en el que, teniendo todos la posibilidad de hablar (*isegoria*) como ciudadanos, se presenta el problema de distinguir entre la auténtica *parresía* y su imitación, su mimesis: “repetiendo lo que es la opinión ya constituida del pueblo o del soberano, y presentándola como la verdad, aparece una práctica que es como la sombra misma de la *parresía*, su mala y perniciosa imitación, lo que se llama la adulación”<sup>22</sup>. De este modo el parresiastés se encuentra confrontado con la exigencia de distinguir el aparente decir-verdad que se configurará en la retórica a manos de la sofística; un decir-verdad aparente que el maestro de la retórica pondrá al servicio del ciudadano y del gobernante. Pero también se encuentra confrontado con la exigencia política de distinguir en el alma de quien gobierna o pretende gobernar la capacidad de gobernarse a sí mismo para ser capaz de la auténtica *parresía*. Confrontación, en resumen, de dos modos de decir: la *parresía* se opone al decir que no se ocupa de la verdad de lo dicho sino de la manera de decir; la *parresía* se opone al decir de aquel que enuncia con la intención de hacer creer y no por la propia convicción; la *parresía* se opone a la palabra aduladora que hace del interlocutor alguien dependiente de la mentira y el engaño, por ello la *parresía* exige el coraje de decir lo que puede resultar hiriente<sup>23</sup>. Y esto ya no es una mera exigencia “filosófico-política” sino también una exigencia “filosófico-moral”. La “*ética de la palabra*” tiene aquí su ineludible raíz política en la medida en que ella se presenta como la solución de continuidad en la respuesta a esa doble exigencia filosófica (política y moral). Así, la “*ética de la palabra*” está constituida históricamente como un ejercicio filosófico.

De este modo, más allá de la *politeia*, y sin una separación neta de ella, el parresiastés, tal como lo dibuja Foucault al final del curso de 1983 a propósito de Sócrates y Platón, aparece vinculado al ejercicio de la filosofía. Por ello, se puede afirmar que “la figura de Sócrates

20 Claro está que el momento crítico lo plantea la *politeia* favorable a la democracia.

21 DÁVILA, J (2005): *La tentación demagógica*, Edic. del Ministerio de la Cultura y el CONAC, Caracas, p. 16. Cfr. los capítulos 2º y 3º de *Fearless Speech* (2001). *Op. cit.*

22 Lección del 2 de marzo de 1983.

23 En la lección del 10 de marzo de 1982 Foucault señalaba el compromiso de adversarios de la *parresía* entre la retórica y la adulación: “el fondo moral de la retórica es siempre la adulación, y el instrumento privilegiado de la adulación es, por supuesto, la técnica y eventualmente el ardor de la retórica”. Véase también: GROS, F (2002). *Op. cit.*, p. 157.

tes, al menos la aportada por Platón, nos muestra una nueva modalidad de la identidad del *parresiasstés*. Con el nacimiento de la reflexión filosófica, la relación entre verdad y *logos* ya no busca descansar ni en la condición de la pureza del nacimiento (*genos*) ni en la relación con el *nomos*. La relación entre verdad y *logos* busca descansar ahora en la identidad dada por un rasgo específico de la actitud del *parresiasstés*, a saber: la relación armoniosa entre lo que él dice y sus propios actos. Se trata de una armonía ontológica entre el *logos* y el *bios*, una armonía cuyo rasgo distintivo no es ni la solemnidad, ni la fineza, ni la pasión (elementos todos que se asocian más bien con el *genos*), sino el coraje. Pero el coraje es entendido ahora en un espacio más complejo que el definido solamente por el valor, la audacia o el vencimiento del temor frente al poderoso; el coraje es entendido como el acuerdo exacto entre el pensar, el hacer y el decir: un decir que está en perfecto acuerdo con el pensar y un pensar que está en perfecto acuerdo con el hacer. La verdad enunciada es la misma verdad pensada y la misma verdad vivida. Por ello la armonía es radicalmente entre *logos* y *bios*, entre el discurso y la forma de vida del *parresiasstés*<sup>24</sup>. En efecto, como dice Foucault, no se trata de un abrupto rompimiento con la *parresía* política ligado a la crisis de las instituciones democráticas: “la desaparición de las estructuras democráticas no hace que desaparezca totalmente la cuestión de la *parresía* política, sino que evidentemente restringe mucho su campo, los efectos y la problemática y, en consecuencia, al mismo tiempo la *parresía* filosófica –en la compleja relación que mantiene con la política– no hará más que tomar mayor importancia. En suma, la *parresía*, esa función que consiste en decir la verdad de manera libre y con coraje se desplaza poco a poco, desplaza sus acentos, y entra cada vez más en el campo del ejercicio de la filosofía. Pero debo dejar de nuevo claramente señalado que la que es hija de la *parresía* no es ciertamente toda la filosofía desde su origen, no es la filosofía bajo todos sus aspectos. Es sólo la filosofía entendida como libre coraje de decir la verdad y el filósofo, diciendo así de manera corajuda la verdad, es entendido como un ascendente sobre los otros para conducirlos como es debido; todo ello en un juego en el que el mismo *parresiassta* debe aceptar el riesgo que puede llevar incluso a la muerte... Me parece que fue bajo esta forma que la filosofía se afirmó a lo largo de la antigüedad”<sup>25</sup>.

Postulamos que esta figura del *parresiasstés* puede ponerse en relación con una figura totalmente distinta a la figura del *maître de verité* tal como la caracterizó Marcel Detienne. Por lo demás, no hay que olvidar que una de las pretensiones de Detienne con su “historia de *Alétheia*” era la de “poner en evidencia un aspecto del tipo de hombre que el filósofo inaugura en la ciudad griega”<sup>26</sup>. Como bien dice Foucault, no se trata de “toda la filosofía desde su origen”. Es como si debiéramos entender que a la figura del *maître de verité*, y como solución de continuidad con el filósofo *parresiassta*, sigue más inmediatamente la figura cuyo emblema se puede encontrar en Heráclito de Efeso o en Empédocles: uno, filósofo rey y sacerdote de un culto ligado a la religión maternal, y el otro, filósofo que marcha entre los discípulos como un dios inmortal. O aquellos que Detienne mismo analiza en el capítulo VI de su obra, Epiménides y Parménides, como parte de la evolución de *Alétheia* en los medios filosófico-religiosos: si bien es cierto que “de Epiménides de Creta a Parménides de Elea, del mago estático al filósofo del Ser, la distancia parece infranqueable, (...)

24 DÁVILA, J (2005). *Op. cit.*, p.18.

25 FOUCAULT, M (1983). Lección del 9 de marzo.

26 DETIENNE, M (1967). *Op. cit.* pp. 19-20.

las indiscutibles divergencias que acentúan la originalidad del pensamiento filosófico, no impiden, sin embargo, que entre Parménides y Epiménides se establezcan afinidades de toda una serie de puntos cuyo lugar geométrico es precisamente *Alétheia*<sup>27</sup>. Estos filósofos portadores de la Verdad son portadores de una palabra mágico-religiosa transmutada en un *logos* racional aún dependiente de rasgos propios de la “Verdad” asertórica del poeta, del adivino o del rey de justicia. Sólo las figuras del *parresíasta* político y del *parresíasta* filósofo romperán las amarras del anclaje que tenía la palabra poética, la de la remembranza que combate el des-olvido, que juega con y contra *Lethé* (potencia que representa el olvido, más que el ocultamiento, potencia que es también *Noche*). El *maître de vie* que representa el filósofo *parresíasta* se opone radicalmente al aedo *maître de verité*. Bastará leer la figura inversa de esta descripción que ofrece Detienne: “Funcionario de la soberanía o elogiador de la nobleza guerrera, el poeta es siempre un ‘Maestro de Verdad’. Su ‘Verdad’ es una ‘Verdad’ asertórica: nadie la pone en duda, nadie la prueba. ‘Verdad’ fundamentalmente diferente de nuestra concepción tradicional, *Alétheia* no es la concordancia de la proposición con su objeto, tampoco la concordancia de un juicio con otros juicios; no se opone a la ‘mentira’; lo ‘falso’ no se yergue de cara a lo ‘verdadero’. La única oposición significativa es la *Alétheia* y *Lethé*. En este nivel de pensamiento, si el poeta está verdaderamente inspirado, si su verbo se funda sobre un don de videncia, su palabra tiende a identificarse con la ‘Verdad’<sup>28</sup>. El *maître de vie* no apelará a una verdad deudora de la videncia sino a una verdad que se juega en su propia vida, en su propio pensamiento y en su propia acción.

Veamos ahora cuál es el tono de ese nacimiento del *maître de vie* según lo reflexionado en el curso de 1984, el último curso de Foucault en el Colegio de Francia. Un curso en el que se retorna a Sócrates y Platón, ya no para entender el estoicismo o la *parresía* política, sino para pasar al análisis del aporte del cinismo.

El *parresíasta* es primeramente identificado por oposición al retórico, recordando lo afirmado en los dos cursos anteriores. Luego, el *parresíasta* aparece en neta distinción de otros personajes que sí practican un cierto decir-verdad: el profeta, el sabio y el técnico/‘profesor’ (siendo el retórico un caso aparte de este último). Son ellos personajes cuyos modos de palabra verdadera toman la forma enigmática, apodíctica y demostrativa, respectivamente. De manera que la *parresía* se distinguirá con mayor precisión de la palabra no sólo del *maître de verité* (a la sazón más cercano al personaje del sabio y el profeta), palabra que se expresa a través de la profecía y la sabiduría, sino también de la palabra propia de la *techné* (aún la referida al *bios*) que toma la expresión de la enseñanza. Esas tres modalidades distintas al modo de veridicción *parresíasta* ocupan un dominio del discurso en el que predomina, en cada caso, la inquietud por el destino, por el Ser o por la técnica del mundo. El dominio del discurso *parresíástico* será más bien el *éthos*<sup>29</sup>. Foucault señala que estas cuatro modalidades del decir verdad permiten caracterizar la cultura griega del fin del siglo V y comienzos de IV en el sentido de que ellas “se encuentran muy bien distinguidas, encarnadas, casi institucionalizadas en formas diferentes entre sí”. Pero también, se puede

27 *Ibid.*, p. 138.

28 *Ibid.*, p. 38.

29 Lección inicial del curso, 1º de febrero de 1984. De esta lección apareció tempranamente un análisis de Thomas FLYNN (1987). “Foucault as parrhesiast: his last course at the Collège de France (1984)”. *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 12, n° 2-3.

notar que, como rasgo esencial de la filosofía antigua, “entre el modo de decir verdad característico de la *parresía* y el de la sabiduría, surge una tendencia a ligarse uno al otro en una suerte de modalidad filosófica del decir verdad diferente al decir profético y técnico. Posteriormente, se verá la formación de un decir verdad que pretende no tanto buscar decir el ser o la naturaleza de las cosas, o en todo caso no decir el ser o la naturaleza de las cosas sino en la medida en que ese decir verdad sobre el ser o la naturaleza de las cosas concierne, puede ser pertinente, puede articular y fundar un decir verdad sobre el *éthos* en la forma de la *parresía*; es como un fenómeno de gravitación de la sabiduría y de la *parresía*, gravitación que se manifestará en esos personajes de los filósofos a lo largo de la cultura helenística y romana, o greco-romana”<sup>30</sup>.

De entre esos filósofos, la figura de Sócrates, en la interpretación de Foucault, aparece como una conjugación de los cuatro modos de veridicción, destacándose el *parresiasta*. Pero también, muy especialmente, aparece Sócrates como ejemplar del tránsito hacia la modalidad más propia del *parresiasta* que asume la inquietud por el *éthos* volcada hacia una forma bella del *bios*. Esta última forma que para Foucault asume el *parresiasta*, marca la ocupación central del resto del curso. El curso de 1984 es un curso en el que la hermenéutica del sujeto desplaza su mirada hacia la ‘estética de la existencia’. Al distinguir en dos diálogos platónicos (el *Alcibiades* y el *Laques*) dos significados del *dictum* socrático ‘*dar cuenta de sí mismo*’ –a saber: encontrar y decir el ser del alma o dar un estilo a la existencia– Foucault se propuso mostrarnos, y “mostrarse a sí mismo”, dice él, “cómo globalmente la existencia, el *bios*, han sido constituidos en el pensamiento griego y, creo que por obra de la emergencia y fundación de la *parresía* socrática, cómo la existencia y el *bios* han sido constituidos como un objeto estético, como objeto de elaboración y de percepción estética: el *bios* como obra bella”<sup>31</sup>.

De esa estética de la existencia, Foucault mostrará que no consistía en una mera inclinación por la pura belleza, sino en la constitución de la *vida bella* como un trabajo simultáneo de constitución de la vida recta, justa, de la *vida verdadera*. Una vida verdadera, buscada a través del cuidado de sí mismo, posiciona en un plano diferente el ejercicio parresiástico. Al respecto nos dice Foucault que él busca comprender “cómo el decir verdad, en la modalidad ética que aparece con Sócrates, en el propio comienzo de la filosofía occidental, cómo ese decir verdad ha interferido con el principio de la existencia como obra por construir en toda su posible perfección, cómo la inquietud de sí que había estado comandada, antes de Sócrates y en la tradición griega, por el principio de una existencia deslumbrante y memorable, cómo ese principio de la inquietud de sí comandado por la existencia deslumbrante y memorable ha sido no tanto reemplazado, sino retomado, inclinado, modificado, elaborado de nuevo por el principio del decir verdad al que uno debe confrontarse con coraje, cómo se combinaron el objetivo de una belleza de la existencia y la tarea de dar cuenta de sí mismo en el juego de la verdad... La emergencia de la vida verdadera en el principio y en la forma del decir verdad, del decir verdad a los otros, del decir verdad a sí mismo, del decir verdad sobre sí mismo y del decir verdad sobre los otros; vida verdadera y juego de la verdad, he ahí el tema, el problema, que he querido estudiar”<sup>32</sup>. Se ve claramente aquí cómo

30 Lección del 1º de febrero de 1984.

31 Lección del 29 de febrero de 1984.

32 *Ibidem*.

Foucault insiste en marcar la compleja relación de continuidad y ruptura con la figura del *maître de verité* tipificado como aquel que está guiado por “el principio de una existencia deslumbrante y memorable”.

También este curso de 1984 fue la ocasión de perfilar el sentido que *Alétheia* toma en relación con la conjugación del decir verdad y la elaboración de una estética de la existencia. Foucault distingue en el pensamiento griego clásico cuatro modalidades de *aléthes* para poder caracterizar lo que significará la *aléthés bios* (una vida verdadera): la no disimulación (o no ocultación), lo no mezclado con otra cosa distinta, lo que es conforme a la rectitud (*euthus*) y lo que se mantiene idéntico, inmutable e incorruptible. Así como hay un *logos aléthés* y así como hay un *aléthés eros*, así Foucault pasa a distinguir, apoyándose en textos esencialmente platónicos, los cuatro rasgos de la vida verdadera.

En primer lugar, una vida que no disimula ni oculta nada. Es la vida del hombre de la verdad, como recuerda Platón en el *Hippias menor* a Aquiles en el Canto IX de la *Iliada*: “entre lo que él piensa y lo que dice, entre lo que dice y lo que quiere hacer, entre lo que quiere hacer y lo que efectivamente hace, no hay ningún disimulo, ningún velo, nada que oculte la realidad de lo que piensa y que será la realidad de lo que hace”. En segundo lugar, la vida sin mezcla: “sin mezcla del bien y el mal, sin mezcla de placer y sufrimiento, sin mezcla de vicio y de virtud, la vida verdadera es una vida que no puede ser abigarrada; que el hombre abigarrado, que el hombre en proa de la multiplicidad de sus deseos, de sus apetitos y de los movimientos de su alma, que ese hombre no pueda y no sea capaz de la verdad, es exactamente lo que se dice en el libro VIII de *La República* a propósito del hombre democrático”. En tercer lugar, la vida conforme a las leyes: como se dice en la famosa *Carta VII* de Platón, “la *aléthinós bios*, que es la promesa que Platón hace a los sicilianos, o más bien la esperanza que él tenía al ir a Sicilia, esa *aléthinós bios* es la vida según las reglas mismas que Platón propone, las reglas que la filosofía puede proponer a los hombres, no sólo en su vida individual, como es el caso de Dion [de Siracusa], sino también en su vida social, en su vida pública, en su vida política. Lo que Platón quiere proponer a los sicilianos, a los siracusanos, son las leyes, el orden político”<sup>33</sup>. Por último, la vida que se mantiene sin modificación en la identidad de su ser: como describe Platón, en el *Critias*, a los habitantes de la Atlántida antes que los elementos mortales se mezclaran a su vida; o como en el *Teeteto*, cuando a la vida en desorden, tumultuosa, corriente, se le opone “la vida de un dominio perfecto y de una felicidad completa, o como dice Platón, ‘la vida que se adapta a la armonía de los discursos para cantar dignamente la vida verdadera (*bios aléthés*), la vida verdadera que viven los dioses y los hombres felices’; la vida verdadera es así la vida divina y la vida feliz”<sup>34</sup>.

Esta “vida verdadera”, o mejor esos cuatro principios, se verán sometidos a la “crítica” del cinismo. Pero, una crítica que no consiste, precisamente, en un rompimiento con ese modelo, con esos principios, sino, por el contrario, en una prolongación que los lleva a sus formas extremas. Hay de manera simultánea en el *éthos* del cínico, en la *bios kúnicos*, una especie de “extrapolación” de los temas de la vida verdadera y una “suerte de inversión de esos temas que es conforme a la vez con el modelo y que, sin embargo, ridiculiza la vida verdadera”. Pero, tal extrapolación, o paso al límite de los principios de la vida verdadera, es analizada por Foucault con el objeto de llegar a una caracterización del cinismo como

33 Lección del 7 de marzo de 1984.

34 *Ibidem*.

portador de una modalidad de la práctica de la verdad que enriquece la enseñanza de la vida verdadera. ¿En qué consiste esa extrapolación? F. Gros lo resume así: “Foucault construye la idea del cínico que hace de su vida y de su cuerpo el teatro de la verdad, la instancia de su dramatización; se trata del hacer vivir la verdad en su propio cuerpo. Pero esta encarnación no se ofrece, como en la figura del sabio estoico, bajo los rasgos del orden y de la armonía, de las regularidades y de la disciplina. La verdad hace irrupción en la vida como escándalo: verdad de la sexualidad como necesidad elemental bajo la forma de la masturbación pública de Diógenes, verdad de la riqueza bajo la forma del cínico rey de la burla que reivindica el poder absoluto (desprovisto de todo, no hay nada en efecto que se le pueda quitar), verdad de la naturaleza bajo la forma de la animalidad sin voluntad que denuncia todas las hipocresías sociales. De todas estas verdades, el cínico da prueba en su cuerpo y en su existencia más concreta; hace de su vida el teatro de su exhibición provocadora, mostrándose en la forma del escándalo”<sup>35</sup>. Es claro que la no ocultación, la no disimulación, la vida sin mezcla, sin ningún accesorio que la altere, la vida llevada conforme a la ley –pero de la naturaleza en su forma más exigente– y la vida soberana, autárquica, son llevadas al límite por el filósofo cínico. ¿Cuáles son, entonces, las modalidades de la práctica de la verdad y del decir-verdad que pondrá al desnudo el filósofo cínico?

Foucault distinguirá tres modalidades basado esencialmente en su interpretación del retrato del cínico que ofrece el estoico Epicteto en el capítulo XXII del libro III de los *Discursos*: i) una relación con la verdad de conformidad entre lo que dice y su conducta, pero también de conformidad física, de conformidad corporal; “el ser mismo de lo verdadero se hace visible a través del cuerpo, el cínico es como la estatua visible de la verdad”; ii) la vida del cínico involucra un conocimiento de sí mismo en un doble sentido: estimación correcta de lo que es capaz de hacer, “como el atleta que se prepara para la Olimpiada”, pero también vigilancia de sí mismo, “es el movimiento de las representaciones lo que debe estar sin cesar bajo la vigilancia, el cínico debe ser el vigilante de su propio pensamiento”; iii) así como vigila el flujo de sus propias representaciones, también ejerce una ‘vigilancia’ (*episkopountes*) sobre los otros; no una vigilancia como la de quien se mezcla en los asuntos de los otros (*polupragmosúne*: injerencia indiscreta) sino “ocupándose de lo que en los otros –en lo que hacen, cómo pasan su vida, de lo que cuidan, de lo que desprecian contrario a sus deberes– constituye al género humano en general”. Al hacer esto último, el cínico es, en consecuencia, “alguien que se inquieta por los otros para saber de lo que ellos se inquietan y, al mismo tiempo, y por eso mismo, se inquieta por sí mismo porque él también hace parte del género humano”<sup>36</sup>. La inquietud, el cuidado de sí es así una y la misma con la inquietud de la humanidad.

Al practicar la verdad de este modo, el cínico, con su teatro de la verdad, con su dramatización de la extrapolación de los principios de la vida verdadera, cuestiona la humanidad entera de la que forma parte; la cuestiona apuntando hacia otra forma de vida, otra vida que será la vida verdadera y que muestra la vida ordinaria de la gente ordinaria como una vida que no es la verdadera: *yo vivo de otra manera y por la alteridad misma de mi vida, yo les muestro que lo que buscan está en otro lugar distinto de donde buscan, que el camino que toman es otro que el que deben tomar*; así habla el cínico de Foucault. De manera que le

35 GROS, F (2006). *Vie philosophique et œuvre d’art*, trabajo inédito.

36 Lección del 28 de marzo de 1984.



es propio al filósofo cínico “dirigirse a todos los hombres para mostrar que él lleva una vida otra que la que debería llevar, y por ello mismo otro mundo debería emerger o que, en todo caso, debe estar en el horizonte, que debe constituir el objetivo de esta práctica cínica”<sup>37</sup>.

Esa “otra vida” es el objeto de la estética de la existencia conjugada con la *ética de la palabra* del *parresiasta*. El filósofo antiguo que privilegia en su ejercicio los principios de la vida verdadera, como otra vida posible, el “maestro” que enseña esa vida, en y por su propia vida, que somete a prueba no sólo la verdad por la vida sino, más esencialmente, somete a prueba la vida por la verdad, guiado por el decir verdadero del *parresiastés*, ése es el tipo puro ideal del *maître de vie*<sup>38</sup>. Es en él y sólo en él en quien puede encarnarse la “ética de la palabra”.

### EL MAÎTRE DE VIE Y LA VIDA ACADÉMICA

En esta segunda parte, quisiéramos postular cuál es el significado de estas investigaciones foucaultianas en él mismo; es decir, intentar responder la pregunta: ¿cómo modificó la investigación al propio pensamiento de Foucault? La respuesta apunta a la idea de que Foucault se modifica en un *maître de vie* que busca reconfigurar en nosotros el pensamiento filosófico moderno dibujando los rasgos de una *ética de la palabra* propia de quien quiere esforzarse en hacer de su vida una *vida académica* auténtica.

Retomamos aquí un ensayo anterior<sup>39</sup> donde hemos propuesto que entre las siguientes dos proposiciones: 1) *hacer de la vida de uno mismo una obra de arte*—proposición que asienta la existencia como experiencia estética— y 2) *hacer de la historia de uno mismo la historia del pensamiento*—proposición que asienta la existencia como experiencia ética— se encuentra el espacio de des-pliegue del último ejercicio filosófico de Foucault en relación con la filosofía antigua. Dicho de otro modo, el espacio definido metódicamente por la problematización de la subjetivación reúne en unidad de sentido, en el mismo ejercicio filosófico practicado por Foucault, esas dos proposiciones sobre la experiencia. Haciendo eco a la hipótesis formulada por Foucault en el párrafo final del curso de 1982 que citamos al comienzo, podemos postular la hipótesis según la cual ese espacio del ejercicio filosófico del último Foucault se plena con **un decir**, con el decir como ética. Un decir en el que el lenguaje adquiere el compromiso que le lega la historia del pensamiento cuando ésta se hace la historia de uno mismo. Un decir verdadero que constituye un modo de ser como ser filosófico y que, a su vez, constituye la ética de la palabra.

Según Foucault, como hemos visto, dos procesos habrían conmocionado al pensamiento en el inicio de la filosofía: “uno, aquel por el que el mundo dejó de ser pensado para ser conocido a través de una *techné*; otro, aquel por el que el *bios* dejó de ser el objeto de una

37 *Ibidem*.

38 La idea de este trabajo surgió por el impacto de la expresión *maître de vie* al leer el texto de Frédéric GROS que sirve de introducción general a la antología de escritos de Michel FOUCAULT (2004): *Philosophie: anthologie*. Gallimard, Folio Essais, Paris. Dice allí: “El *maître de vie* tiene un discurso verdadero. No en el sentido de enunciados científicamente demostrables, sino en el sentido de que, por una parte, él no disimula al otro sus defectos y sus vicios y, por otra parte, hace ver en su propia vida el efecto de sus propios principios”.

39 Seguimos aquí nuestro análisis presentado en “*Éthique de la parole et jeu de la vérité*”, in: Foucault et la philosophie antique, Carlos Lévy-Frédéric GROS (Eds.), Éditions Kimé, Paris 2003. Hay traducción al español: *Foucault y la filosofía antigua*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.



*techné* para devenir el correlato de un sometimiento a prueba, de una experiencia, de un ejercicio”. Lo que nos enseña Foucault con su hermenéutica de la filosofía antigua es que a partir de allí, el pensamiento no ha dejado de plantear un reto a la filosofía: colmar el *entre* que define la exigencia ética de la verdad. Tal *entre* corresponde al desdoblamiento al que hacen referencia las preguntas: “¿Cómo aquello que se da como objeto de saber articulado sobre el dominio de la *techné*, cómo ello puede ser al mismo tiempo el lugar en que se manifiesta, donde se pone a prueba, y donde difícilmente se realiza a plenitud la verdad del sujeto que somos? ¿Cómo el mundo que se da como objeto de conocimiento a partir del dominio de la *techné*, puede ser al mismo tiempo el lugar en que se manifiesta y donde se pone a prueba el ‘sí mismo’ como sujeto ético de la verdad?” El pensamiento arcaico habría tenido la vida (*bios*) como ‘objeto natural’ de la *techné*: toda acción vital se acompaña con una técnica que naturalmente la inserta en el mundo, en el orden cósmico. El pensar arcaico también se asombra ante ese mismo mundo con su pensamiento (su *logos*) ‘mítico’, ‘cosmogónico’. El gran trastrocamiento del siglo V griego habría hecho de ese mundo y de ese *logos* un sólo objeto de todas las técnicas (la preeminencia y dominación de la física que, para poder decirse a sí misma en su propio *logos*, postuló la experiencia metafísica del mundo); al mismo tiempo, experimentaba la absoluta novedad de crear un particular *logos* (el *decir* como ética) para referirlo, en cuanto particular *techné*, a un otro mundo: el de ‘otra’ vida (*bios*). En consecuencia, el mundo de la época arcaica deviene en desdoblamiento, aparece como desdoblado, aparece como un *pliegue* original (arcaico) que ha sido desplegado. Es como si un *adentro* (una interioridad) y un *afuera* (una exterioridad) surgieran dejando *entre* ellos todo el misterio, como si lo interno comenzara a servir de reflejo a lo externo. Para Foucault, el *entre* de ese mundo desdoblado, desde el propio inicio de la filosofía y en su desarrollo, no ha sido otra cosa que el espacio de múltiples plegamientos, del saber, del poder y, por supuesto, de la propia subjetivación. Una magistral sentencia de Deleuze lo resume: *El adentro como operación del afuera: a lo largo de toda su obra, Foucault parece estar obsesionado por ese tema de un adentro que sólo sería el pliegue del afuera, como si el navío fuese un pliegue del mar*<sup>40</sup>. Es en referencia a ese mundo desdoblado que adquiere todo su sentido la empresa arqueológica y genealógica llevada a cabo por Foucault tanto en su esfuerzo hermenéutico del saber, para dar cuenta de la historicidad de los regímenes de lo visible y lo decible, como en su esfuerzo hermenéutico del poder, para dar cuenta de los regímenes disciplinarios y de fuerzas vitales que resisten. Como claramente lo mostró G. Deleuze, el tercer plegamiento que Foucault saca a relucir con sus indagaciones en la filosofía antigua es el plegamiento propio de la subjetivación<sup>41</sup>. De manera que ese plegamiento corresponde a una historia del pensamiento que, dejando de lado la sobrevaloración de la *experiencia metafísica del mundo*, se ocupa más bien por la constitución de la *experiencia histórico-crítica de la vida*, desplegándola. La *experiencia metafísica del mundo* ha sido, sin duda, el centro de atención de la interpretación dominante en la historia de la filosofía, decantándose en esa historia un olvido del rasgo esencial de la filosofía antigua en relación con los principios de la verdad del Ser, asunto que movió tan hondamente el pensamiento de Heidegger.

40 DELEUZE, G (1986). *Foucault*. Minuit, p. 104.

41 *Ibid.*, p. 101-130.

Es en relación con la constitución de esa *experiencia histórico-crítica de la vida* que Foucault trazará el complejo cuadro de la actitud parresiástica; una actitud cuyo rasgo esencial es el del decir verdad. Concentrando la atención en esa actitud, Foucault pudo avanzar, en los cursos de 1983 y 1984, otra interpretación para la historia de la filosofía que, de manera hipotética, dejó planteada en su curso de 1983. Pero esa interpretación no se erige como un monumento más que celebra o deplora el pasado de la filosofía. No, se trata de una interpretación que re-vitaliza, por así decir, el pasado de la filosofía para renovar el sentido pleno de lo que en la raíz se gestó: *la ascesis, el ejercicio de sí, en el pensamiento*. Dos aspectos cruciales de esa interpretación, que ligan pasado y presente, son los siguientes:

1. la filosofía antigua, como filosofía parresiástica, no puede ser comprendida como un sistema dado, como un sistema de la verdad en relación con un cierto dominio, o como un sistema de la verdad en relación con el ser mismo: *la filosofía vivió a lo largo de toda la antigüedad como libre interpelación de la conducta de los hombres por parte de un decir la verdad que acepta correr el riesgo de su propio peligro*;
2. la filosofía moderna, a partir del siglo XVI, puede ser comprendida como *la re-afectación de las funciones principales de la parresía en el interior de la filosofía y como la recuperación de la parresía que había sido institucionalizada, organizada*; es decir, comprender la filosofía moderna *no tanto como una serie de doctrinas que emprenden la tarea de decir lo verdadero o lo falso a propósito ya sea de la política, de la ciencia, de la moral sino, más bien, como una empresa parresiástica*<sup>42</sup>.

Pero el rasgo esencial de la experiencia histórico-crítica de la vida, como actitud parresiástica, es la *práctica de la verdad*. De esta práctica de la verdad, del decir verdadero, y a propósito de los cínicos que, como ya lo hemos mostrado, la practican, la viven, en su forma límite, afirmaba Foucault en el curso de 1984 lo siguiente: “la *práctica de la verdad* no tiene por objetivo decir y mostrar lo que ella muestra en su verdad, sino que ella tiene por objetivo final mostrar que el mundo no podrá reunirse con su verdad, no podrá transfigurarse y devenir otro para encontrarse con lo que él es en su verdad, si no se le comprende en un cambio, en una alteración completa que es el cambio y la alteración completa que uno tiene consigo mismo: es por la inquietud (el *cuidado*) de sí que uno pasa a otro mundo”<sup>43</sup>. La *práctica de la verdad*, el decir verdad, como actitud, como *éthos* filosófico, que es al mismo tiempo el verdadero juego y apuesta de la verdad, es el fundamento ético de la práctica de la libertad como experiencia histórico-crítica del *bios*. *Ella es, en esencia, la ética de la palabra*. Bien lo decía Foucault: “la libertad es la condición ontológica de la ética, pero la ética es la forma reflexiva que toma la libertad”<sup>44</sup>; forma reflexiva que se elabora a partir de la “inquietud de sí” puesto que “la inquietud de sí es éticamente primera, en la medida en que

42 Lección del 9 de marzo de 1983 (última lección de ese curso).

43 Curso del 28 de marzo de 1984 (es la última lección).

44 Foucault, M. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté; Dits et écrits*, Ed. cit., p. 712.

la relación consigo mismo es ontológicamente primera”<sup>45</sup>; pero, no hay auténtica inquietud de sí que no sea la que se da en el juego del decir-verdad de la palabra<sup>46</sup>.

En conclusión, Foucault se ubica a sí mismo, en relación con la postura del filósofo griego frente a su tiempo, como un maestro de la vida filosófica moderna que *actualiza* la práctica *parresiasta* del maestro de vida, que nos enseña a recuperar un otro “olvido” diferente y no contrapuesto al que inquietó la vida filosófica de Heidegger:

Si es verdad que se puede decir que la cuestión del Ser es aquello que la filosofía occidental ha olvidado, y cuyo olvido hizo posible la metafísica; pues bien, se podría quizás decir también que la cuestión de la vida, de la vida filosófica, no ha cesado de estar, no diría yo olvidada, sino descuidada: la cuestión de la vida filosófica no ha dejado de aparecer como un exceso en relación con la filosofía, con la práctica filosófica, con un discurso filosófico cada vez más apegado al modelo científico. La cuestión de la vida filosófica no ha dejado de aparecer como una pesada sombra cada vez más inútil para la práctica filosófica. Y es esa negligencia [ese descuido, ese desprecio] en relación con la vida filosófica lo que ha hecho posible el que la relación con la verdad no pueda ahora validarse y manifestarse sino en la forma del saber científico<sup>47</sup>.

Se ve así cómo la investigación última de Foucault modificó su propio pensamiento: *savoir comment et jusqu'ou il serait possible de penser autrement!* Esa máxima tomó la forma concreta de la conciencia del sentido de la experiencia histórico-crítica de la vida. Conciencia del sentido quiere decir, en este caso, que esa experiencia no se reduce a su dimensión metódica (y mucho menos, a uno de sus aspectos arqueológico, genealógico o de análisis de problematizaciones), que tampoco se reduce a una especie de postulado moral según el cual el porvenir será un retorno a la moral antigua con sus virtudes remozadas de modernidades. Se trata de una experiencia que se constituye como *práctica* del decir-verdad; una *práctica* que siempre tiene en mente la pregunta: “¿de dónde proviene que la verdad sea tan poco verdadera?”<sup>48</sup>. Es en relación con esa *práctica* que se puede postular el sentido de *la vida académica*.

Si hemos hablado de una “modificación” en el pensamiento, en la propia práctica intelectual de Foucault, es lícito preguntarse por el modo de vida académica que involucra esa modificación. Y en primera instancia en el mismo Foucault. Se ha solido ver en la actitud intelectual de Foucault (en sus últimos años) un manifiesto interés en revivir formas de enseñanza individualizadas. La manera elogiosa en que reconstruye, a todo lo largo de los cursos de los años ochenta, la figura de Sócrates como maestro-filósofo, contribuye fuertemente a dar pie a esa percepción. Así, por ejemplo, su análisis de la relación Sócrates –

45 *Ibid.*, p.715.

46 La palabra que, como dice Heidegger, en cuanto Decir que encauza el mundo, en cuanto despliegue de ella misma, es la relación de todas las relaciones. Cfr. *Das Wesen der Sprache en Unterwegs zur Sprache*. Verlag Günther Neske, 1959.

47 Lección del 14 de marzo de 1984.

48 Expresión de Foucault, según testimonio de Paul VEYNE en “Le dernier Foucault et sa morale”. *Critique*, n° 471-472, 1986, p. 940.

Alcibíades, en el propio inicio del curso de 1982, parece referir a una inquietud netamente individualizada: “Sócrates se inquieta por la manera en que Alcibíades va a inquietarse por sí mismo (...) el maestro es aquel que se inquieta por la inquietud que el sujeto [el discípulo] tiene de sí mismo y que encuentra en el amor que tiene por su discípulo la posibilidad de inquietarse por la inquietud que el discípulo tiene de sí mismo”<sup>49</sup>. Se puede alimentar esa percepción con el contraste que establece Foucault entre la *parresía* política y la filosófica: la primera, que rápidamente se vio dominada por el efecto retórico, “liga la pluralidad de los ciudadanos reunidos en la ciudad en torno a la unidad de comando de quien [por la *parresía*] tiene el ascendiente sobre ellos”, la *parresía* filosófica, por su parte, “liga al maestro y al discípulo a una unidad que no es la ciudad sino la unidad del saber, la unidad de la idea, la unidad del ser mismo”; la primera “conduce a una retórica”, la segunda “conduce a una erótica”<sup>50</sup>. Y, por supuesto, esa percepción se acentúa cuando se atribuye un gran peso al análisis del “amor verdadero” vertido en el último capítulo de *El uso de los placeres* (el segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*).

Todavía más: las referencias de Foucault a las formas de enseñanza más escolarizadas en la antigüedad son muy escasas, y cuando aparecen –como en el caso de las pocas referencias al *Jardín* de los epicúreos– son para señalar una suerte de anticipación a formas en las que el ejercicio parresiástico asumirá modalidades más confesionales propias del cristianismo<sup>51</sup>, y estas últimas representan para Foucault algo así como el comienzo sistemático del olvido de la actitud parresiasta de la filosofía antigua. De manera que, de ser cierta esta percepción, la *práctica del decir-verdad*, que ligaría por amor a la verdad al maestro-filósofo con su discípulo, poco tendría que ver con una *vida académica* que, forzosamente, tenemos que suponer como forma institucionalizada al estilo de las escuelas, las de la filosofía antigua, en primerísimo lugar. No en vano la noción de “académico” nos viene precisamente de la escuela más primaria: la Academia de Platón, de la que Foucault no hace ninguna mención en todo su viaje hermenéutico a la Grecia antigua. Y finalmente, si de actitud socrática se trata, y de manera radical y esencial, se podría hacer valer que el paradigma de la enseñanza socrática está reñido con toda forma escolar; como dice Plutarco: *Sócrates no hacía disponer gradas para los auditores, no se sentaba en una cátedra profesoral; no tenía horario fijo para discutir o pasearse con sus discípulos. A veces, bromeando con ellos o bebiendo o yendo a la guerra o al Ágora con ellos, y por último yendo a la prisión y bebiendo el veneno, filósofo*<sup>52</sup>. Se concedería entonces razón a quienes como George Steiner ven en Platón (y su Academia) un retiro de “la verdadera enseñanza socrática que se lleva a la práctica mediante el *ejemplo*”<sup>53</sup>, un ejemplo que sólo puede asimilar un discípulo muy cercano. Refiriéndose al ideal socrático, Steiner reafirma su duda del siguiente modo: “El ideal global del equilibrio del alma, *eudaimonía*, se funda en la intuición que nos compele a la rectitud moral, a la justicia para con los demás y consigo mismo. Pero,

49 Lección del 13 de enero de 1982.

50 Lección del 9 de marzo de 1983.

51 Cfr. la lección del 10 de marzo de 1982.

52 PLUTARCO. Si la política es asunto de los ancianos. 26, 796 d.

53 STEINER, G (2003). *Lessons of the Masters*. Harvard University Press, p. 29.

¿puede enseñarse tal cosa de manera sistemática e institucional? ‘¿Dar clases en Harvard? Eso no se puede hacer’, opinaba Ezra Pound”<sup>54</sup>.

Pero hay un elemento, en apariencia trivial, que, al mismo tiempo, alimenta y subvierte esa percepción según la cual la reflexión ética de Foucault daría privilegio a la enseñanza individualizada. Michel Foucault enseñaba su investigación sobre la filosofía antigua en la institución escolar llamada *Colegio de Francia*. Asistía a sus clases una multitud tal que habilitaban otra sala, anexa a la sala principal donde dictaba su curso, en la que se podía escuchar la voz del “maestro”. ¿Cómo congeniar esta “práctica educativa” de Foucault con su aparente convicción de preferir una enseñanza individualizada? Si se quisiera acentuar lo que parece ser una gran contradicción, se podría añadir a este cuadro el que de manera insistente, en los tres últimos años, Foucault se quejó públicamente (ante los auditores), y al parecer también de manera formal ante la institución, de lo que llamó “las pésimas condiciones que hacen sufrir” a los asistentes a sus cursos; pero no sólo eso, además se quejaba con dureza por verse impedido de tener un seminario formalmente instituido al que asistieran pocas personas; asunto que finalmente resolvió un tanto en contra de las formalidades de la institución: “una institución que evidentemente no es muy propicia para el diálogo y el trabajo común *à mon regret*”, dijo en la lección del 9 de febrero de 1984<sup>55</sup>. ¿Es esto muestra de una vida “académica” contradictoria? Se podría responder negativamente invocando la bien conocida defensa que hace la genealogía del poder foucaultiana de las astucias de los puntos de resistencia que anidan en toda relación de poder. Es evidente, en efecto, que Foucault actuaba en materia de enseñanza aprovechando todos los intersticios posibles que las relaciones de poder institucionalizadas le permitían en su condición de “intelectual consagrado” para mostrarse como “intelectual comprometido”; así fue no sólo en el espacio educativo universitario, también en relación con espacios de la política nacional e internacional y en los espacios de los medios de comunicación<sup>56</sup>. Pero esa respuesta no parece suficiente para el *maestro-filósofo* que ya, en los años ochenta, ha “modificado” sus propios análisis enmarcándolos en un despliegue que plantea otro nivel de exigencia para su práctica intelectual: el nivel de la conciencia del sentido de la experiencia histórico-crítica de la vida.

Se podría intentar minimizar el asunto haciendo valer doblemente la figura socrática, la del Sócrates que invoca Foucault, ubicando en otro nivel de significación el hecho de que el maestro-filósofo se erija en *ejemplo*. Por una parte, Foucault clamaría por un apego estricto a la forma socrática de la obediencia a la ley —esa que llevó a Sócrates a aceptar la injusticia dictaminada contra él en el propio tribunal, que le llevó a la cárcel y a la muerte— siguiendo el precepto según el cual “se obedece a las leyes esperando su cambio, como se sir-

54 *Ibidem*.

55 Según la biografía de David MACEY, ya en los primeros años en el Colegio, al que ingresó en 1970, se había planteado esta situación. En 1975 Foucault declara a un periodista que “mis lecciones son como una pieza de teatro, mi relación con el público es la de un actor o un acróbata; cuando termino de hablar siento una total soledad”; MACEY, D (1993). *The Lives of Michel Foucault*, Hutchinson, London, p. 245. Aún más: en junio de 1982, Foucault “tiene en mente renunciar al Colegio de Francia y vivir de un seminario permanente que le ofrecían en Berkeley así como de sus derechos de autor”; DEFERT, D (1994). *Chronologie en Dits et écrits*, I. Gallimard, Paris, p. 60.

56 Cfr. ARIÈRES, Ph (2002). « Dire l’actualité. Le travail de diagnostic chez Michel Foucault », in: GROS, F (éd.) (2002). *Foucault. Le courage de la vérité*. PUF, Paris.

ve en la guerra esperando la paz”, como lo recuerda Jenofontes<sup>57</sup>. Por otra parte, se podría decir que la defensa de una ética de la palabra, extraída de la experiencia de la filosofía antigua, gracias al prisma interpretativo de la noción de *parresía*, no es otra cosa que la defensa de las formas discursivas que buscan poner a prueba la vida por la verdad sin importar mayormente la cantidad y la modalidad de la reunión de discípulos en torno al maestro-filósofo. En fin de cuentas, Foucault estaría defendiendo solamente *una tradición marcada por la figura de Sócrates* pero que abarca muchas modalidades, como él mismo lo enuncia: “esa tradición que va desde el diálogo socrático hasta la diatriba estoico-cínica en la que de lo que se trata es de someter a prueba al sujeto en cuanto sujeto susceptible de decir-verdad: por la interrogación socrática o por esa especie de cuestionamientos insolentes y desenvueltos de la diatriba estoico-cínica, mostrar al sujeto que él sabe lo que no creía saber –lo que hace Sócrates– o mostrarle que él no sabe lo que cree saber –lo que también hacen Sócrates, los estoicos y los cínicos; un sometimiento a prueba que lo fuerza a tomar conciencia del punto en que se encuentra en su capacidad de decir-verdad”<sup>58</sup>. Pero, aun con todo este argumento, el problema persiste: ¿cómo es que Foucault se erigiría en *ejemplo* precisamente desde una cátedra profesoral? ¿acaso ejemplo de aquella *tradición*?

Quisiéramos ensayar una respuesta que, sin dejar de ser problemática, se inscriba en el contexto del sentido de la experiencia histórico-crítica de la vida –como suponemos lo querría Foucault. Hemos sugerido que el apego a la figura socrática no es tanto el apego a la figura misma como el apego a *una tradición* marcada por esa figura. Es esa tradición la forjadora de la vida académica que instituye Platón, podríamos decir, por y contra Sócrates, si seguimos el argumento dado por Pierre Hadot: “A semejanza de los sofistas, pero por otras razones, Platón crea un medio educativo relativamente separado de la ciudad. Sócrates, por su parte, tenía otro concepto de la educación. A diferencia de los sofistas, consideraba que la educación debía hacerse no en un medio artificial, sino, como sucedía en la antigua tradición, mezclándose a la vida de la ciudad. Pero, precisamente, lo que caracterizaba la pedagogía de Sócrates es que atribuía una importancia capital al contacto viviente entre los hombres, y esta vez Platón comparte esa convicción. Encontramos en él esta concepción socrática de la educación por medio del contacto vivo y del amor, pero, en cierta manera Platón la institucionalizó en su escuela”<sup>59</sup>. La Academia, como se sabe, se instituyó como una comunidad dialógica, de libre discusión: un centro de formación (*paidética*) en el que la investigación socrática no daba compás a la ortodoxia o al dogmatismo. Y, ¿en qué se fundaba la unidad de esa comunidad? Según Hadot, “si Platón y los demás profesores de la Academia estaban en desacuerdo sobre puntos de doctrina, admitían todos sin embargo en diversos grados la elección del modo de vida, de la forma de vida, propuesta por Platón (...) Se trata de una ‘forma de vida’ que practican los interlocutores porque, en la medida en que, en el acto del diálogo, se plantean como sujetos pero también se superan a sí mismos, experimentan el *logos*, que los trasciende y, finalmente, este amor al Bien, que supone todo esfuerzo de diálogo”<sup>60</sup>. Así, la tradición socrático-platónica que instituye la original *vida*

57 JENOFONTES. *Memorabilia*, IV, 4, 14 (no es una traducción literal).

58 Lección del 3 de marzo de 1982.

59 HADOT, P (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* Fondo de Cultura Económica, p. 72.

60 *Ibid.*, p. 77.



académica propone *vivir de manera filosófica*, propone “una conversión que pone en juego ‘toda el alma’, es decir, toda la vida moral”<sup>61</sup>.

Esa tradición socrático-platónica está definida en mayor grado por lo que Hadot llama “forma de vida” y en menor grado por el discurso filosófico (la doctrina, el sistema; aun en sus formas inacabadas o en debate) elaborado gracias, precisamente, a esa “forma de vida”. El discurso filosófico, siempre supeditado a la “forma de vida” filosófica, se manifiesta muchas veces incapaz de *decir* lo esencial de esa “forma de vida”. Esta incapacidad está ligada a la facilidad con la que en la historia de la filosofía se ha disminuido la valía de esa “forma de vida” en favor de las doctrinas, los sistemas, los filósofos. Ya vimos cómo Foucault equipara el olvido de la cuestión del Ser con el menosprecio de esa “forma de vida” que él llamaba, sencillamente, “vida filosófica”. Habría que decir (!) entonces que *el discurso filosófico del último Foucault busca hacernos vibrar –para no decir: decir-nos– con los acordes de un contenido que sólo persigue que nos encontremos con la “vida filosófica” que aparece con la tradición que dio pie a la “vida académica”*. De manera que, sin restarle importancia, el asunto de si la enseñanza tiende más hacia una relación individualizada se enmarca en la problemática de la re-vitalización de una tradición de pensamiento: una problemática que concentra su atención no tanto en una u otra doctrina filosófica (o en sus ‘escuelas’ o ‘grandes filósofos’ representativos) como en la restitución de un cierto *éthos* filosófico, precisamente el de la *ética de la palabra*.

Con el deseo de plantear más agudamente esta problemática, quisiéramos concluir debatiendo la visión que ofrece Alasdair MacIntyre sobre la ubicación de Foucault en el marco de las distintas concepciones que él identifica en su historia de la investigación de la filosofía moral. Este asunto ha sido planteado por MacIntyre en su libro “Tres versiones rivales de la ética”<sup>62</sup>. En esta obra se contrastan tres concepciones de la investigación filosófica sobre la moral: la *tradición*, que recoge el hilo que parte desde Sócrates, pasando por Aristóteles y Agustín, hasta llegar a Aquino; la *enciclopedia*, que recoge todas las oposiciones a la tradición desde el punto de vista de la modernidad ilustrada y cientificista; la *genealogía*, abarcando desde el esfuerzo pionero de Nietzsche hasta el pensamiento de Foucault. Estas son tres concepciones que rivalizan, que están en conflicto, como lo indica expresamente el mismo título de la obra (traducido literalmente): *Tres versiones rivales de la indagación sobre la moral: Enciclopedia, Genealogía y Tradición*. Vamos a referirnos sólo a la rivalidad entre genealogía y tradición.

La indagación socrática supone la responsabilidad de dar cuenta de la vida de uno mismo y eso, según entiende MacIntyre, se logra “perteneciendo a una comunidad que se dedica de forma sistemática a una empresa dialéctica en la que los criterios son soberanos sobre las partes contendientes”; sólo así “puede uno comenzar a aprender la verdad”. Esas comunidades se institucionalizaron de diversas formas, constituyendo el hilo de la *tradición*: “con Platón en la Academia, en las disciplinas de investigación que se encaminan a la luz que arroja la Forma de lo Bueno; con Agustín, al reordenar su propia presentación como

61 *Ibid*, p. 78. HADOT refiere aquí a *La República*, 518 c-d, donde se define la educación como conversión del alma.

62 MACINTYRE, A (1990): *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Duckworth, London. Edición en español: *Tres versiones rivales de la ética*, Edic. RIALP, Madrid, 1992. A continuación, citamos siguiendo la paginación del original.



obispo en la Iglesia, en las disciplinas de las *Confessiones* y las *Retractationes*; con Tomás de Aquino, en la vida en la orden dominica así como en el pensamiento a lo largo de la empresa dialéctica de la *Summa*<sup>63</sup>. Según la percepción de MacIntyre, la genealogía nietzscheana y post nietzscheana (la de Foucault, Deleuze) entra en riña con la *tradición* por cuanto se apega a dos modos evasivos del compromiso: “el rechazo a toda noción de la verdad y, en correspondencia, de toda concepción de lo *que es* como tal y eternamente a diferencia de lo que parece ser el caso desde una variedad de perspectivas diferentes”<sup>64</sup>. De manera que, imbuido de interpretivismo y de negación de una verdad trascendente, el genealogista “como Foucault, como cualquiera que haya tomado a Nietzsche como su maestro sobre la memoria, el tiempo y la historicidad, tiene que concebir la relación del yo presente con el yo pasado, sin duda, como incapaz de identidad socrática o agustiniana”<sup>65</sup>. Y eso, claro está, valdría para el mismo yo del genealogista. Esta interpretación de MacIntyre se completa con una sentencia aún más fuerte: los genealogistas marcan su vida con profundos rompimientos, con profundas rupturas relativas precisamente a su vida intelectual. Así, dice, “lo que resulta llamativo de esas rupturas que aparecen en las vidas de los más logrados genealogistas, es el grado en que han quedado marcados no sólo por el rechazo de alguna doctrina o manera de argumentar, sino también por el repudio de algún estilo académico de pensamiento y de vida”, y ejemplifica enseguida con el caso de Foucault: “así, Foucault en Vincennes en 1968 hizo del estudio de la filosofía algo distinto por completo de lo que había sido”<sup>66</sup>.

En este contexto apreciativo del trabajo filosófico y de la actitud de Foucault como genealogista, MacIntyre formula su apreciación sobre el carácter “subversivo” de la actitud intelectual del profesor del Colegio de Francia. Analizando la clase inaugural de Foucault de 1970 (el célebre *Orden del discurso*), MacIntyre sugiere que la actitud del genealogista es completamente contradictoria: el *Orden del discurso* es una lección que pretende criticar (subvertir) la manera en que los modos discursivos “protegen contra los riesgos y los peligros del discurso”, pero lo que hace allí Foucault es que, en el momento de llegar al límite de “llamar al desorden, no ocurre tal cosa; nos damos cuenta inmediatamente de que la crítica, finalmente, es sólo un catálogo académico convencional más, una ordenación, un mecanismo protector” del mismo Profesor Foucault que, por lo demás, termina “deseando que la voz que ha de hablar a través de la suya sea la de su propio maestro, Jean Hyppolite”. Y MacIntyre concluye: “el radical se ha hecho conservador, si es que no conservadurista; la subversión se ha subvertido mediante el empleo que hace del modo académico que aspiraba socavar”<sup>67</sup>.

Es comprensible que MacIntyre no podía referirse en esta obra al modo en que Foucault se encontró con la filosofía antigua. Comprensible pues en 1988 –año de las conferencias que dieron origen al libro– no se conocía mucho de los trabajos últimos de Foucault, aunque no es despreciable la cantidad de información y textos que ya circulaban en los ám-

63 *Ibid.*, p. 200.

64 *Ibid.*, p. 205.

65 *Ibid.*, p. 212.

66 *Ibid.*, p. 214.

67 *Ibid.*, p. 219.

bitos académicos<sup>68</sup>. Por supuesto que, dado el énfasis que coloca MacIntyre en su tipificación del genealogista, es poco probable que la lectura del “último” Foucault genere un cambio profundo de interpretación. Es probable que el encuentro de Foucault con la filosofía antigua sea evaluado por MacIntyre como un nuevo hacer “del estudio de la filosofía algo distinto por completo de lo que había sido”. No obstante, nos parece que el lector de este trabajo (y de la obra citada de MacIntyre) podría estar de acuerdo en que esa interpretación macintyeriana es limitada frente al aporte que, según hemos pretendido mostrar, da Foucault en su hermenéutica de la subjetivación totalmente comprometida con el sentido de la experiencia histórico-crítica de la vida. En efecto, los elementos esenciales de la interpretación que de Foucault ofrece MacIntyre son estos tres: 1) el desapego de toda noción universal y trascendente de verdad, 2) el perspectivismo o interpretivismo que elude el compromiso de identidad histórica del yo, 3) la ambigüedad o contradicción frente a la institucionalidad académica de la investigación filosófica. Nos parece que los dos primeros aspectos se ven como profundamente limitados cuando se les contrasta con el empeño puesto por Foucault en destacar, como hemos visto, que toda vida filosófica auténtica se orienta –de modo comprometido– no sólo hacia la comprensión de su propio pasado sino que apunta –también de modo comprometido– hacia el ideal de una vida bella, buena, justa y verdadera. Que haya el compromiso (¿cómo dudarlo?) es completamente evidente toda vez que la ética de la palabra se realiza en la actitud de someter a prueba no sólo la verdad por la vida sino, más esencialmente, someter a prueba la vida por la verdad. Por supuesto que eso no niega que aún Foucault mantenga la actitud interpretativa propia de la genealogía y la convicción de que la verdad no siempre es verdadera: el compromiso es también, por supuesto, con la búsqueda dialógica de la Verdad, pero a condición de someterla a la irrenunciable pregunta “¿de dónde proviene que la verdad sea tan poco verdadera?”. En relación con el tercer aspecto hay que tener en cuenta que el mismo MacIntyre se encarga de explicarlo, al menos parcialmente. Veamos.

MacIntyre se pregunta a quién adjudicar la responsabilidad de aquella contradicción de estar en la academia y pretender subvertir ‘un cierto orden del discurso’, “¿a Foucault o a la universidad?”<sup>69</sup>. Dirigiendo su ataque ahora a la institucionalidad universitaria, tal como ésta se nos ofrece en la época contemporánea, explica que esta forma académica muchas veces logra la proeza de “excluir, no proscribiendo o prohibiendo formalmente, sino admitiendo parcialmente” aquello que puede perturbar esa misma forma. Por supuesto que esta apreciación supone un carácter enfermizo de esa forma académica de la universidad contemporánea<sup>70</sup>; carácter enfermizo que toma la forma del chantaje a la verdad, al decir-verdad. Así, según MacIntyre, los genealogistas contemporáneos se enfrentan constantemente

68 Por ejemplo, por lo que se refiere a publicaciones en inglés, ya en 1982-1983, en vida de Foucault, se hizo célebre el estudio de su obra por parte de H. DREYFUS y P. RABINOW. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, que incorpora las últimas investigaciones de Foucault. También a comienzo de 1988 se celebró, en París, el primer coloquio internacional de envergadura donde se analizaba la obra de Foucault considerada como filosófica, los trabajos presentados fueron compilados en: *Michel Foucault philosophe*, Seuil, París, 1989. Añádase que desde 1984 estaban publicados los volúmenes 2º y 3º de la *Historia de la sexualidad*.

69 *Ibid.*, p. 219.

70 El diagnóstico de MacIntyre sobre la universidad contemporánea se resume así: “la academia contemporánea no deja sitio alguno para el desarrollo de modos de investigación dialéctica moralmente comprometidos”; p. 220.

a un dilema que no gustan reconocer: “*o bien* podrían escribir y hablar desde fuera de la academia—como hizo Foucault durante varios años—presentándose a sí mismos, de modo más convincente, como pensadores nómadas, pero pagando el precio de semejante auto-exclusión, en particular, el del aislamiento de la investigación y el debate sistemáticos; *o bien* podrían aceptar la absorción en la universidad, llevando máscaras profesoriales, pero diciendo y oyéndoseles decir tan sólo lo que permitieran los formatos establecidos del modo usual”<sup>71</sup>. Como se ve, Foucault habría optado por la primera posibilidad, pero sólo durante algunos años; al parecer, MacIntyre se refiere aquí a los años anteriores al profesorado en el Colegio. Más adelante reitera su apreciación de que Foucault habría cedido al conservadurismo, al conformismo dentro de la institucionalidad universitaria, pero, de nuevo, no por su culpa o responsabilidad: “lo que fundamentalmente forzó a pensadores disidentes, tales como Foucault, al conformismo de la universidad fue, en realidad, la ausencia de foros independientes de debate, de instituciones organizadas de investigación, de géneros no académicos de comunicación al exterior; *el empobrecimiento de la cultura más amplia* se les presentó con una elección más ardua que cualquiera que hubiera tenido que hacer Nietzsche: la elección entre cierta considerable medida de conformidad académica y la casi completa ineficacia”<sup>72</sup>. Parece claro que MacIntyre no puede caracterizar el problema que para Foucault representaba su adscripción a una institución académica sin no caer en una cierta benevolencia que adjudica mayor responsabilidad por el asunto a las circunstancias ora de la institución ora del estado de la cultura en general. En todo caso, si se aceptara el reproche que origina la tipificación del genealogista de MacIntyre, también aquí la lección del “último Foucault” sobre la importancia del maestro de vida y de la ética de la palabra serviría para transformar esa benevolencia en justa apreciación.

MacIntyre es defensor de primera línea de la concepción de la investigación filosófica moral que él llama tradición. Hemos visto que “su” genealogista post-nietzscheano predilecto se erige finalmente en un defensor de una *práctica* del decir-verdad que se reconoce en la *tradición* marcada por la importancia dada en la filosofía antigua a la vida filosófica. No parece exagerada la distancia entre las dos preocupaciones. Y más estrecha se ve la distancia cuando imaginamos el diagnóstico que Foucault habría hecho del devenir de la institución universitaria y de la cultura en general en los últimos 22 años que le habrían conducido a sus 80 años en este octubre de 2006. No son más que hipótesis, claro está, que irremediablemente se mantendrán siempre en ese estado: no es difícil suponer que Foucault habría coincidido con MacIntyre en que sus tareas filosóficas “tienen una dimensión política, una dimensión que sitúa sus tesis centrales en desaveniencia, no sólo con las doctrinas del liberalismo moderno, sino también, y más fundamentalmente, con las instituciones características de las economías modernas y de los estados modernos”, que habría coincidido también en que la *tradición* que defienden “precisa de una clase de comunidad a pequeña escala y de participación local, para lo cual son enemigos tanto los estados de las naciones modernas como las economías capitalistas modernas”<sup>73</sup>. Y, en lo concerniente a la “vida académica”, y convencidos de que para ambos, si una reforma o revolución universitaria

71 *Ibid.*, p. 219.

72 *Ibid.*, p. 221, cursivas añadidas.

73 MACINTYRE, A (1997). Prólogo a la obra dedicada a su pensamiento, in: MAURI, M. et al. (1997). *Crisis de valores. Modernidad y tradición*, EditEuro, Barcelona, p. vi.

aún fuese posible, no podría ser sino ética, postulamos aquí la hipótesis, también imposible de corroborar, por supuesto, de que ambos coinciden en que la salida del actual estado de mediocridad de la institución universitaria, y con ello del altísimo nivel de celebración de la ignorancia en que está convertida la cultura en general, es totalmente dependiente del resurgimiento de *maestros de vida*: tarea que por desgracia parece poco probable para la inmensa mayoría del profesorado que pulula en las universidades del mundo. Es esta última una hipótesis que, reconocemos, nace de nuestro deseo manifiesto de tener vivientes más profesores como Foucault... y como MacIntyre, profesores, *maestros de vida* (de verdad) que nos permitan comprender mejor la *ética de la palabra y la vida académica*.