

ÉTICA Y VERIDICCIÓN EN LAS ÚLTIMAS INVESTIGACIONES DE MICHEL FOUCAULT. ACERCA DE UNA HISTORIA DE LOS MODOS DE SER

JAVIER GÁLVEZ AGUIRRE

Universidad de Granada

RESUMEN: En este artículo se plantea una lectura de la historia de la verdad en Foucault a partir de la importancia progresiva que le concedió el autor en sus últimas producciones a la relación entre los procesos de veridicción y el estudio de la ética. El estatuto y el rol de la ética en la obra de Foucault, dependiente de un cierto análisis de la *parrhesía*, hace posible una interpretación de esa historia de la verdad de un modo que se escapa a la noción de poder atribuida generalmente a Foucault: aquella que no permite pensar positivamente la autonomía de los sujetos.

PALABRAS CLAVE: ética; *parrhesía*; sujeto; historia de la verdad; veridicción.

Ethics and veridiction in Michel Foucault's last research. A history of the modalities of being

ABSTRACT: In this paper I try to demonstrate the relevance of the intersection between Ethics and veridictional processes in the latest works of Foucault, and how does this reading is necessary in order to comprehend what the author means by a «History of Truth». The status and the role of Ethics in Foucault's work, as well as the notion of *parrhesía*, allows an interpretation of this history of the truth which goes beyond the usual notion of power in Foucault: a power that, apparently, did not leave any place for rethinking the autonomy of subjects in a positive way.

KEY WORDS: Ethics; *Parrhesía*, Subject; History of Truth; Veridiction.

INTRODUCCIÓN

Una de las «marcas de la casa» a la que Foucault nos tiene más habituados consiste en comenzar sus escritos con una suerte de advertencias metodológicas acerca de la investigación que se llevará a cabo. Aunque sin duda esto inspire una prudencia saludable, lo llamativo de esta circunstancia es que no es raro encontrar, conforme se va de una obra a otra, marcos metodológicos que tienen un cierto «parecido de familia» con respecto a los anteriores, pero que no son del todo iguales. Esta extrañeza, no obstante, es algo que el propio autor intenta disipar expresamente: su insistencia en la explicitación de la metodología atiende, simultáneamente, a constatar diferencias, separaciones y modificaciones respecto de su trabajo anterior. Respecto a estas modificaciones, no hay que tener sólo en mente el desplazamiento de arqueología a genealogía y de ahí a la hermenéutica: también dentro del «último periodo» (entrecomillado por lo problemático de tal esquematización) son patentes una serie de reelaboraciones metodológicas y de desplazamientos de enfoque con respecto a los temas predilectos de Foucault.

Ahora bien, ante tanto cambio, ¿es posible señalar alguna constante en las distintas investigaciones foucaultianas? La respuesta depende de sus lectores,

pero los intérpretes que no lo tildan de postmoderno contumaz suelen coincidir en la importancia que el autor le concedió al análisis del sujeto¹, reconocimiento que el mismo autor ha declarado expresamente en más de una ocasión. Con todo, desde hace poco más de una década se empezaron a publicar los últimos cursos que impartió en el Collège de France, en los que hay una serie de cuestiones que arrojan luz sobre la situación que aquí se plantea. En primer lugar, cada curso a partir de 1978 comienza con un exordio al que se le añade de inmediato un elenco de consideraciones heurísticas; en segundo lugar, esas consideraciones sobre el estado de la investigación y el enfoque a tratar se reformulan constantemente; en tercer lugar, esas modificaciones son reformuladas según una voluntad de unidad en términos de investigación. Así que, de respetar el orden cronológico de estas aseveraciones, la cuestión fundamental dependería de esta suerte de confesión: «La articulación entre los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las prácticas de sí fue, en el fondo, lo que siempre intenté hacer»². El tema en cuestión, la articulación de estos tres elementos, tan interdependientes como irreductibles entre sí, constituye el núcleo de sus inquietudes metodológicas, inquietud que se manifiesta en el cambio constante de matices fundamentales en el modo de acceso a sus temas de estudio. Este artículo trata no tanto de evidenciar esta relación *inter partes* cuanto el interés de Foucault en una cierta concepción de la veridicción que ha ganado peso a lo largo de sus trabajos. Esto no significa, naturalmente, que los temas propios del poder («técnicas de gubernamentalidad») o el sujeto («las prácticas de sí») no tengan cabida. Justo al contrario: en la medida en que los modos de veridicción (el «saber») se constituyen como un espacio de determinación propio de un cierto sujeto, las mismas nociones de subjetividad y poder deben ser replanteadas. La apuesta teórica de este trabajo consiste en mantener que, en los últimos trabajos y las últimas lecciones de Foucault, estos procesos de veridicción se acercan, bajo ciertos aspectos, a un compromiso con la verdad que dificultan su visión distanciada y neutra, como sí que era posible reconocerla en obras como *La arqueología del saber*. Para acotar la cuestión, este trabajo se dividirá en las siguientes partes:

- 1) Una explicitación de los últimos desplazamientos teóricos de Foucault, así como la importancia del estudio de las «aleturgias».
- 2) El acotamiento y alcance de la «ética» en Foucault como espacio de análisis de conducta (del investigador y del propio interesado), en el que el juego de verdad de la *parrhesía* abre una nueva línea de investigación sobre la historia.

¹ Para un análisis más detallado acerca de la naturaleza de los estudios de Foucault, tanto en sus temas como en sus enfoques, *vid.* LANCEROS, P., *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, Universidad de Deusto, Bilbao 1996, pp. 18-20.

² FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Curso del Collège de France (1983-1984)*, Akal, Madrid 2014, p. 21.

- 3) Una propuesta de redefinición de las relaciones entre «historia de la verdad» e «historia del ser» a partir de los elementos desarrollados en los dos párrafos anteriores.

1. DESPLAZAMIENTOS TEÓRICOS

El cambio de enfoque de Foucault con respecto a sus análisis sobre las relaciones en sus obras entre poder, sujeto y verdad es algo sobre lo que hay cierto consenso, aunque no siempre del mismo modo³. Estos cambios son especialmente evidentes a partir de 1979, cuando imparte las lecciones en el Collège de France a propósito de los procedimientos de veridicción en el cristianismo primitivo. Sobre tal cambio de enfoque hay, por lo demás, un reconocimiento explícito: se trata de dejar parcialmente de lado el tema del saber-poder para analizar más bien los procesos aletúrgicos o de veridicción, aquellos «juegos» que establecen las condiciones en las que lo verdadero se acepta como verdadero. Si Foucault había desplazado inicialmente los estudios habituales sobre el poder en términos ideológicos hacia un estudio de los dispositivos saber-poder (primer desplazamiento), de lo que se trataría a partir del 79 es de desplazar el interés de los dispositivos saber-poder hacia los procesos de veridicción (segundo desplazamiento). Posteriormente, en el curso de 1982-1983, la cuestión queda esquematizada de un modo más pormenorizado. Suponiendo que los temas de estudio son a) la locura, b) la criminalidad, c) la sexualidad, a cada tema le correspondería una serie de desplazamientos específicos:

- a) «Del conocimiento al saber, del saber a las prácticas discursivas y las reglas de veridicción»⁴.

³ Frente a la propia advertencia declarada por Foucault en su prólogo al segundo volumen de *Historia de la sexualidad* («es su derecho [del discurso filosófico] explorar lo que, en su propio pensamiento puede ser cambiado mediante el ejercicio que hace de un saber que le es extraño» —*Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid 2019, p. 12), Autores como Matthew Sharpe o Judith Revel parten de la evolución de su pensamiento que no desmiente lo anterior, sino que lo incluye a modo de discontinuidad pensada, pero no sencillamente refutada (vid. REVEL, J., *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Amorrortu, Buenos Aires 2014; SHARPE, M., «“Critique” as Technology of the Self» en: *Foucault Studies*, n° 2, Mayo 2005, pp. 97-116). La posición de Revel, aunque coherente con ciertos aspectos e interesantes, plantea al menos un problema fundamental que será discutido más adelante: si al poder hay que conferirle siempre una carga axiológica y negativa. La posición de Sharpe, al menos en un cierto sentido, se centra en tomar en consideración una parte del mismo texto de *El uso de los placeres* que, sin contar con el texto antes citado, parecería mostrar una continuidad mayor de la expresada por Foucault. Su proceder, sin embargo, consiste precisamente en conectar el interés por de Foucault por en sus *Lecciones de Antropología* con la última etapa de Foucault, donde la relevancia de lo ético es absoluta (saltando por ello esa distancia propia de la investigación arqueológica que tan claramente ha señalado Dreyfus). En ese punto, no obstante, la lectura es sumamente sugerente.

⁴ FOUCAULT, M., *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, Akal, Madrid 2011, p. 14.

- b) «Del análisis de la norma al de los ejercicios del poder, y pasar del análisis del ejercicio del poder a los procedimientos [...] de gubernamentalidad»⁵.
- c) «De la cuestión del sujeto al análisis de las formas de subjetivación, y analizar esas formas de subjetivación a través de las técnicas/tecnologías de la relación consigo mismo»⁶.

Estos tres temas, con sus respectivos desplazamientos respecto a las formas tradicionales de abordarlos, conformarían lo que Foucault denomina como *focos de experiencia*: aquellas formas de contextualizar y designar unos ciertos modos de ser según unos ciertos modos de conocer. Esta división, tan analíticamente precisa, puede conllevar a una serie de confusiones en las cuestiones tratadas por el autor. No cabe olvidar que la interrelación entre los distintos enfoques desplazados es patente: es imposible pensar la sexualidad sin explicitar los procesos de veridicción; tampoco es separable la elucidación de la gubernamentalidad sin remisión a la preocupación por lo verdadero. Como señala claramente Lanceros, uno de los pilares omnipresentes en el recorrido de Foucault es la preocupación por la constitución del sujeto, si bien éste no puede ser analizado desde una forma general y abstracta⁷. Una implicación, de máxima relevancia para este trabajo, es que esa forma general tampoco puede ser aplicada ni al poder ni a la verdad: los tres elementos esenciales de todas las investigaciones de Foucault se explicitan únicamente en el análisis de las condiciones históricas, no bajo ningún signo atemporal de esta posición. La segunda implicación es que el estudio en cada caso de la subjetividad se apoya en los distintos tipos de análisis antes descritos, que no se circunscriben al tema que se les asigna. Sin embargo, hay que remarcar una diferencia esencial entre esos focos: los análisis sobre la «sexualidad» se conforman como una adscripción voluntaria del sujeto a una serie de pautas, adscripción que no es generalmente voluntaria en el caso de la locura o de la criminalidad. Se abre así una brecha, en la medida en que una serie de discursos no se convierten en el factor de delimitación y reconocimiento de una cierta forma de ser, sino en un armazón de normas que un individuo toma para transformarse en lo que considera que debe ser. Estas «tecnologías del yo» no remiten a imposición alguna desde una racionalidad o normalidad que le puede resultar ajena, sino a una voluntaria aceptación de la transformación de sí mismo. La «verdad» de la locura se construye mediante campos discursivos ajenos a quienes son examinados como locos. La «verdad» del criminal se constituye a través de otra serie de procesos de normalización en los que el preso queda caracterizado por un

⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶ *Ibid.*, p. 15.

⁷ *Vid.* LANCEROS, P., *o. c.*, p. 175. La lectura de Foucault que hace Lanceros es, sin duda alguna, fundamental para establecer las líneas que aquí se trazan. El matiz más importante del que se toma distancia con respecto a su planteamiento es, justamente, una reconsideración del estatuto de la verdad en Foucault, que genera algunos problemas si se remite exclusivamente a las formas de subjetivación específicas en cada caso (*Ibid.*, p. 28), quitándole con ello una reflexión implícita del autor acerca de la forma de tratar el presente.

entramado del que no tiene plena consciencia (¿cómo no acordarse el estudio del Panopticon en *Vigilar y castigar* como juego del examinador que idealmente queda impoluto e ignoto con respecto a sus examinados?). La sexualidad, en cambio, constituye un campo de problematización en la que el mismo sujeto *quiere* constituirse mediante unos saberes que toma y ejercita. Si para hacer una historia de la verdad es necesario tomar en cuenta los tres casos (locura, crimen, sexualidad), hay que reconsiderar entonces la relación de esos elementos entre sí con respecto al modo de abordarlos. Será una historia de todos ellos en relación con una teoría del poder presente, pero cada vez menos anónima y menos asubjetiva: «Para analizar lo que se ha designado como “el sujeto”; convenía buscar cuáles son las formas y las modalidades de la relación consigo mismo por las que el individuo se constituye y se reconoce como sujeto»⁸. El acento recae ahora del lado de la adscripción del individuo a ciertos juegos de verdad y de cómo, aceptando o generando tales juegos, se constituye a sí mismo como un cierto modo de estar en el mundo, es decir, en tanto que sujeto. El interés por las estructuras del poder ya no se concibe primordialmente desde una teoría microfísica del poder con alusiones indirectas a la resistencia, ni desde la articulación de los discursos. Se concibe en cambio desde el punto de vista de los juegos de verdad en relación con otro elemento. Sean distintos juegos de verdad en relación recíproca (análisis de los discursos), sean los juegos de verdad en las relaciones con el poder, sean los juegos de verdad en relación con el mismo individuo que los acoge, en cualquiera de los tres casos, el enfoque de Foucault ha cambiado lo suficiente como para modificar su propia concepción de las problemáticas que este planteaba antes de su interés más explícito por la noción de sujeto. Conviene, por tanto, señalar unas indicaciones mínimas acerca de este modo de enfocar los focos de experiencia. Lo que Foucault llamará «juegos de veridicción» o «aleturgias» no sólo tienen el sentido global de comprender la interrelación entre verdad, poder y sujeto a lo largo de toda la historia occidental. Además, en un uso muy específico, marcarán una distancia en los distintos modos de constitución de la subjetividad.

1.1. *La irrupción de lo aletúrgico*

¿Cuál es el lugar en el que tiene cabida la posibilidad del reconocimiento de lo verdadero? Hay que notar que, al menos inicialmente, la pregunta planteada no asume que haya un lugar privilegiado para dar con lo verdadero. Antes bien: lo relevante es analizar cómo en el drama literario, cómo en las recomendaciones de médicos y moralistas, cómo según los confesores, cómo según un grupo de investigadores, en fin, cómo en cada uno de los casos se genera un espacio y unas condiciones para que todo decir pueda ser un decir verdadero y que reconozca cómo en ese decir discernio eso verdadero de lo falso. A lo verdadero

⁸ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid 2019, p. 9.

le es inherente un ritual, un método, un proceso de presentación en el que lo verdadero se descubra como verdadero:

El ejercicio del poder se acompaña en forma bastante constante de una manifestación de verdad [...] Podríamos llamar «aleturgia» al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, a lo oculto, a lo indecible, lo imprevisible, el olvido, y decir que no hay ejercicio del poder sin algo parecido a una aleturgia⁹.

El fin de lo aletúrgico es evidenciar un desplazamiento en el interés por los problemas del poder que ya está operando en los análisis de Foucault: un desplazamiento que partía de comprender la problemática del poder desde la ideología dominante hacia una comprensión de los dispositivos de saber-poder. Ahora hay un nuevo desplazamiento: de los dispositivos del saber-poder al gobierno por la verdad¹⁰. He aquí una advertencia clara de distanciarse de cierto tratamiento arqueológico de los discursos. El interés, patente en el curso académico 1979/1980, consiste en el análisis de la relación del sujeto consigo mismo en referencia a la posición de la verdad y el acceso a ella: quién la tiene, cómo se llega a ella, si el llegar a ella consiste a su vez en la mostración de la verdad de uno. Tales preguntas, en definitiva, son las problematizaciones que tienen una cronología relativamente determinada en la historia occidental: desde la tragedia griega hasta finales del siglo IV d. C., con el asentamiento estable del cristianismo en el Mediterráneo, se trata de ver los distintos modos de presentación del sujeto y de la verdad que se van dando, con sus rupturas y sus discontinuidades, pero también con ciertos elementos cuya relativa constancia legitiman que la tarea de Foucault no sea únicamente de cariz historiográfica, sino que, ante todo, tiene un interés filosófico.

1.2. ¿Cuál fue el destino de la distribución de los discursos?

¿Hasta qué punto el giro hacia el sujeto, elucidado mediante los análisis aletúrgicos, debe distanciarse del proyecto arqueológico? Ciertamente, si se quiere mantener una visión completamente continuista de la obra de Foucault, ha de considerarse que la analítica propia de *La arqueología del saber* debe seguir teniendo toda su vigencia y operatividad en los análisis relativos a cualquier saber que se le presente. Una lectura que sostenga la persistencia de tal enfoque puede ser defendida, sin duda, pero con ello se pierde precisamente la voluntad de desplazamiento del problema planteada por el autor. De hecho, Foucault hace una relectura de su propia andadura heurística a partir de la noción de

⁹ FOUCAULT, M., *Del gobierno de los vivos. Curso del Collège de France (1979-1980)*, Akal, Madrid 2016, p. 19.

¹⁰ Cf. FOUCAULT, M., *Del gobierno de los vivos, Curso del Collège de France (1979-1980)*, Akal, Madrid 2016, p. 24.

veridicción: la relación entre el decir que se supone veraz y la estructura de la subjetividad es

El problema que traté de abordar en multitud de aspectos y formas —en referencia a la locura, la enfermedad mental, en referencia a las prisiones, la delincuencia, etcétera— y que ahora, a partir de la cuestión que me planteé en lo concerniente a la sexualidad, querría formular de otra manera [...] más estrictamente definida y ligeramente desplazada con respecto al dominio que había elegido¹¹.

El análisis en torno a los procesos de conformación de la «sexualidad», abordados inicialmente en 1976, van a reconfigurar el enfoque de la cuestión: ya no se trata de acentuar la generación de reglas específicas del discurso, sino de poner de manifiesto, de manera privilegiada, la relación entre verdad y subjetividad. Y al hacerlo así, cualquier atisbo de distancia significativa entre el análisis y lo analizado empieza a ser desbordado. Ahora el problema concierne a la propia composición de nuestra experiencia. Esta lectura de los discursos que se entrelazan entre sí deja de lado un aspecto fundamental de la llamada «época arqueológica» de Foucault: el no compromiso con los discursos que se articulan. El arqueólogo estudia aquellas estructuras que se le presentan según la interrelación de los discursos y explicita así la formación de ciertos objetos dentro del juego de los saberes que son puestos en interrelación. En ningún momento hay necesidad de suponer verdad alguna de aquellos objetos que son analizados. Ni siquiera es necesario, en última instancia, suponer que la propia arqueología tenga pretensión alguna de dar con un discurso que pudiese tener valor de verdad alguno de manera trascendental¹². Pero es notorio que tal estudio arqueológico, por sí sólo, no basta para comprender el alcance de los análisis que se presentan en torno a la ética, en torno al sujeto y en torno al famoso compromiso teórico conocido como ontología del presente, que obliga a complementar esa arqueología con una genealogía. El mismo texto de *La hermenéutica del sujeto* prosigue en la declaración de este relativo desplazamiento:

¹¹ FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France, (1981-1982)*, Akal, Madrid 2016, pp. 219-220.

¹² En esta línea, Dreyfus y Rabinow consideran que Foucault va aún más lejos que el propio proyecto de la reducción fenomenológica: «He not only remains neutral as to the truth of each and every serious truth claim (the transcendental reduction), but also neutral as to the necessity of a transcendental justification of the possibility of serious truth claims (transcendental phenomenology). His double reduction, by remaining neutral with the respect to the very notion of truth, opens up the possibility of a *pure description* of discursive events» DREYFUS, H. L. y RABINOW, P., *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, University Press, Chicago 1983, p. 50 («No sólo se mantiene neutral para con la verdad de cada afirmación de verdad (la reducción trascendental), sino también para con la necesidad de una justificación trascendental de la posibilidad de afirmaciones de verdad serias (fenomenología trascendental). Su doble reducción, por mantenerse neutral, abre la posibilidad de una *descripción pura* de acontecimientos discursivos» [traducción mía]).

Querría plantearla [la relación entre sujeto y verdad] también en la forma y en el marco de la constitución de una relación de sí consigo, para mostrar que, en esa relación de sí consigo, pudo formarse un cierto tipo de experiencia de sí que es, me parece, característica de la experiencia occidental, de la experiencia occidental del sujeto por sí mismo pero también de la experiencia que el sujeto puede tener o hacerse de los otros¹³.

¿Dónde queda el vigor de *La arqueología del saber* con el que las discontinuidades localizadas en la historia permitirían a ésta «desplegarse en un anonimato al que ninguna constitución trascendental impondría la forma del sujeto»¹⁴? ¿Cómo conjugar ese rechazo a cierta comprensión de la historia con el descubrimiento de ciertas estructuras de la experiencia inicial de Occidente que aún tienen resonancias en nuestros días y cuyo estudio no es (no debería ser) un mero ejercicio de erudición? Ciertamente, con tal pregunta no se pretende desestimar por completo los límites impuestos a la indagación filosófica propios de la arqueología. Ésta sigue teniendo relativa vigencia, pero no para todos los dominios del saber y con algunas reformulaciones importantes¹⁵. No es en absoluto una casualidad que expresiones como «distribución de los discursos», aún presentes en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*¹⁶ desaparezcan paulatinamente desde finales de los años 70. Tampoco es casualidad que los temas, discursos y textos que empezará a tratar Foucault a partir de 1979 sean precisamente aquellos que giren en torno a la filosofía y la medicina, justamente cuando esta última también buscaba la curación del alma, por ser precisamente ese espacio en el que se interroga la posible «salvación» del hombre más allá de los avatares de una existencia que no ha procurado examinarse y apropiarse de sí. Ante esto hay que ser cautelosos: no se dice que los temas sean originarios o fundacionales dentro del terreno de la filosofía, sino que éstos, en algún momento de la historia occidental, pasan a ser problematizados por la filosofía y ello deja una huella fundamental para comprender la historia de la verdad que se estudia¹⁷. Por supuesto que hay formas en las que

¹³ FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France, (1981-1982)*, Akal, Madrid 2016, p. 220.

¹⁴ FOUCAULT, M., *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Madrid 2009, p.262.

¹⁵ Cf. FOUCAULT, M., *Del gobierno de los vivos. Curso del Collège de France (1979-1980)*, Akal, Madrid 2016, p. 104-106. En este curso, aunque se mantenga el propósito arqueológico, éste se lleva a cabo con miras a la comprensión de la no-necesidad de la concatenación lógica del pensamiento a lo largo de la historia. Por lo demás, al tratar arqueológicamente la verdad, aquí ya entran en juego las formas mismas de adhesión a lo verdadero por parte de sus actores.

¹⁶ Cf. FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid 2019, p. 29.

¹⁷ A modo de ejemplo clave: la verdad entendida en tanto que *parrhesía*, como uno de los temas esenciales en torno a la constitución del cuidado de sí, es tratada a distintos niveles por el propio discurso literario y político, si bien luego sufre un desplazamiento a la filosofía (cf. FOUCAULT, M., *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, Akal, Madrid 2011, pp. 262-267). A su vez, no cabe entender que la filosofía sea la única que ostente los derechos en la relación entre verdad y sujeto. De hecho, es notoria la difuminación de

el poder constriñe y limita. Y por supuesto que hay formas de subjetividad en las que el poder actúa tan sólo como un amplificador de ciertos discursos. Pero lo que no está tan claro, y eso lo empieza a vislumbrar Foucault, es que ello sea suficiente para construir una historia de la verdad de la civilización occidental, precisamente porque está dejando de lado las formas éticas de la aceptación voluntaria de ciertas prácticas:

En suma, para que se califique de «moral» una acción no debe reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, una ley y un valor. Es cierto que toda acción moral implica una relación con la realidad en la que ella se lleva a cabo, y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación a uno mismo; esta no es simplemente «conciencia de sí», sino constitución de sí como «sujeto moral», en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma¹⁸.

Así que aquellos *focos de experiencia*, al menos en el plano de la autoconstitución del sujeto, no sólo pueden ser asumidos desde una descripción distante que se ciña a interrelacionar una serie de discursos¹⁹. No sólo se trata de

las prácticas relativas al cuidado de sí que se producen en comunidades no filosóficas (cf. FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France, (1981-1982)*, Akal, Madrid 2016, pp.117-119), así como del papel relevante de ese cuidado, y su influencia en la propia filosofía, por parte de la medicina (cf. FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad III. El cuidado de sí*, Siglo XXI, Madrid 2019, pp. 53, 93).

¹⁸ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid 2019, p. 28.

¹⁹ Miguel Morey lleva a cabo una interesante lectura acerca de la experiencia, tomando como hilo conductor su vigencia en los análisis de corte arqueológico y genealógico (cf. MOREY, M. *Escritos sobre Foucault*, Sexto Piso, Madrid 2014, pp. 148-151). La experiencia foucaultiana queda desmarcada completamente del registro fenomenológico por hacer hincapié más en el límite de la imposibilidad (por herencia de Nietzsche, Bataille y Blanchot) que en la demarcación de las posibilidades de constituir el objeto temático. Esta lectura, además, se ve reforzada por el hecho de que en una entrevista concedida a la universidad católica de Lovaina en 1981, Foucault insiste en explicar su andadura filosófica a partir, entre otras cosas, del concepto de experiencia límite (cf. FOUCAULT, M., *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*, Siglo XXI, Buenos Aires 2014, pp. 253-253). Nótese, por lo demás, la ausencia *precisa* de la cuestión de la sexualidad. Y teniendo esto en mente, léase el siguiente: «El proyecto era por lo tanto el de hacer una historia de la sexualidad como experiencia si entendemos por experiencia la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad» (FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid 2019, p. 8). ¿No es acaso aquí la experiencia ese *collage* que atiende a la constitución consciente y afirmativa de sí ante un campo de problematización en el que no resuenan necesariamente los ecos de lo abismal de toda experiencia límite? Espero que la línea de lectura que propongo arroje luz sobre otro modo de leer a Foucault, en el que el texto recién citado pueda ser visto desde otra perspectiva centrada en el alcance ontológico de las investigaciones sobre el *ethos*.

evidenciar la limitación de cada juego de verdad, sus «rendijas» por las que tales juegos nunca alcanzarán su pretendida universalidad y necesidad. De lo que se trata más bien, tras este escorarse relativo respecto de las investigaciones propias de la arqueología, es de tener en cuenta que esa experiencia no viene sin más desde una suerte de imposición repentina e impensada. A la experiencia de la sexualidad y de las prácticas de sí le compete la decisión misma de los actores en juego²⁰. Si la ética sexual se conformase a partir de únicamente un juego de prohibiciones, entonces sería lo mismo la ética sexual estoica de la Roma imperial que la ética cristiana (y esta última, igual a sí misma a lo largo de casi dos milenios). Ahora bien, ¿significa esto que el discurso es el que nos da la garantía de la comprensión de la experiencia de la subjetividad? ¿Es única y exclusivamente, o al menos de un modo prioritario, ese vocabulario, ese análisis, ese discurso, lo que va a establecer las diferencias? A esto se puede responder negativamente de dos modos: el primero, más sencillo pero erróneo, es considerar que Foucault vuelve a hacer una suerte de historia de las mentalidades que viene criticando a lo largo de sus investigaciones. No se trata de que el «alma» de cada época, las «figuras de la conciencia» vayan modificando, desde un núcleo de experiencia originaria, las cosmovisiones y por ende los discursos en ciertas épocas. De lo que se trata, entonces, es de ver si hay un espacio discursivo en el que los cambios sustanciales entre discursos o teorías respondan a un acto de apropiación ética de ciertos problemas y discursos. Con ello, la noción misma de subjetividad deja de ser vista como una instancia a la que se le impone el lenguaje o cualquier pauta cultural. La subjetividad pasaría a ser el punto moldeable, finito históricamente y por ende contingente, de cambio decidido por el individuo. Y esto es justamente lo que Foucault va a plantear: el discurso no es una mera «vestimenta» de las posiciones del sujeto, pero (y esto es lo importante) tampoco puede dejarse de lado la propia experiencia del sujeto en relación a lo que concibe como verdadero: los discursos que acompañan a cada forma ética son «la même forme d'une expérience: le type de rapport qu'il peut y avoir entre la subjectivité et la codification de conduites, le rapport de vérité que le sujet établit à lui même à travers son rapport à la codification de ses propres conduites»²¹. Enfoque que, por lo demás, persiste en los apéndices que se acaban de publicar en el último volumen de *Historia de la sexualidad*: en el cristianismo, con respecto al núcleo prescriptivo propio del helenismo, «lo que ha cambiado no es tanto la ley y su contenido, sino la experiencia en

²⁰ De igual modo, esto ya se podía entrever en ciertas afirmaciones de *Historia de la sexualidad I*: no todos los discursos están elaborados para el sometimiento del otro o el sometimiento inconsciente, sino para su obediencia voluntaria por parte de las clases dominantes (cf. FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid 2019, p. 115).

²¹ FOUCAULT, M., *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*, Seuil/Gallimard, París 2014, p. 233. («La forma misma de una experiencia: el tipo de relación que puede darse entre la subjetividad y la codificación de conductas, la relación de verdad que el sujeto establece para sí mismo a través de su relación con la codificación de sus propias conductas» [traducción mía]).

cuanto condición de conocimiento”²². Esta experiencia, ahora estudiada desde la voluntariedad ética de la primera persona, es lo que deberá estudiarse en su relación directa con esa verdad con la que el sujeto se constituye.

2. ÉTICA Y PODER EN EL MARCO DE LOS ÚLTIMOS ANÁLISIS

A partir de esta «temática privilegiada» que se constituye en los análisis sobre la sexualidad y las técnicas de sí es necesario preguntarse por el carácter específico de lo ético: a) qué lugar ocupa como objeto de investigación, b) qué lugar ocupa como modo de transformación en los sujetos que lo experimentan, c) qué lugar ocupa en la composición de una historia ontológica. El primer punto ha sido parcialmente respondido en el párrafo anterior. El último punto se reserva para el apartado final de este artículo. El segundo punto, en relación con el primero, es el que conviene delimitar en este momento. ¿Cómo se entienden los sujetos a sí mismos en tanto que operando sobre sí una serie de normas? ¿Y cómo acotamos este tema de investigación en la historiografía dada? A fin de cuentas, una historia de las *experiencias* no es un tema fácil de acotar. Un texto clave para comprender este desplazamiento hacia el interés por la autoconstitución del sujeto y la relativa autonomía de lo ético se halla en el curso *Subjetividad y verdad*:

L’histoire du «souci» et des «techniques» de soi serait donc une manière de faire l’histoire de la subjectivité : non plus, cependant, à travers les partages entre fous et non-fous, malades et non-malades, délinquants et non-délinquants, non plus à travers la constitution de champs d’objectivité scientifique donnant place au sujet vivant, parlant, travaillant; mais à travers la mise en place et les transformations dans notre culture des «rapports à soi même», avec leur armature technique et leurs effets de savoir²³.

¿Por qué podemos considerar que este texto aún se articula como texto bisagra con respecto a las investigaciones ulteriores de Foucault? No tanto porque se expresa aún una relativa dependencia con las prácticas discursivas, sino porque precisamente Foucault, poco tiempo más tarde, reevaluará el papel de esas técnicas de subjetividad. Hasta mediados de la década de los setenta, los sujetos se han estudiado según una serie de distribución de discursos según una historicidad que señalaba su dispersión, pero no tanto su unificación: de

²² FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*, Siglo XXI, Madrid 2019, p. 279.

²³ «La historia del “cuidado” y de las “técnicas” de sí sería por tanto una manera de hacer la historia de la subjetividad: no ya, sin embargo, a través del reparto entre locos y no locos, enfermos y no enfermos, delincuentes y no delincuentes; no ya a través de la constitución de campos de objetividad científica que den lugar al sujeto viviente, hablante, trabajador, sino a través de puesta en marcha y las transformaciones en nuestra cultura de las “relaciones con sí mismo”, con su armazón técnica y sus efectos de saber» [traducción mía] (FOUCAULT, M., *Subjetividad et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*, Seuil/Gallimard, París 2014, p. 300).

aquello que constituye al sujeto desde una suerte de exterioridad y que designa al sujeto sólo desde esta exterioridad. Paulatinamente, desde *Del gobierno de los vivos*, y ahora expresamente desde *Subjetividad y verdad*, los procesos de veridicción sobre la constitución del sujeto deberán tener en cuenta no tanto esa exterioridad de la imposición al sujeto como la decisión de las técnicas exteriores desde uno mismo para con uno mismo.

¿Por qué no seguir entonces una lectura de la historia de la psicología al uso? ¿Por qué no, entonces, seguir las pautas de una historia del alma y una historia de la ética? El motivo se hará evidente en el transcurso de los cursos del Collège de France: la historia del pensamiento narrada por los historiadores (de filosofía) no ha tenido en cuenta una escisión fundamental que pondrá de manifiesto la «naturaleza» de lo ético. La historia de la filosofía, cuando hace historia de la psicología o de la ética, parte de una suerte de estudio de la «ontología del alma»: cómo a partir del *conócete a ti mismo*, la filosofía ha trazado un recorrido claro desde Sócrates hasta Husserl. El texto que, al parecer de Foucault, nos da la clave es el *Alcibíades* de Platón, en el que se interroga acerca de cómo gobernar a los demás a partir de saber gobernarse a sí mismo. Pero como para gobernarse a sí es menester conocerse, se despliega con ello toda una metafísica acerca de la naturaleza del alma. Lo que señala Foucault, al menos en *La hermenéutica del sujeto*, es que este conocimiento del alma, comprendido como conocerse a sí mismo (*gnothi seauton*) está entrelazado en la cultura griega con un concepto más abarcante: la *epimeleia heautou*, la inquietud de sí, del cuidado de sí. La primacía ese cuidado ético con respecto a las teorizaciones acerca del alma marcan un hito fundamental: la ética no se construye desde el conocimiento filosófico sin más, sino que atiende a un juego consistente en armarse con una serie de técnicas que permitan a quien las siga vivir una existencia ética. Ética o moral, en este contexto, sería tanto saber gobernarse a sí mismo como ser capaz de gobernar a los demás, y por ellos las normas que se adopten para operar sobre uno mismo son de carácter voluntario y con un efecto claro en lo real:

Por «moral» entendemos también el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se le proponen: designamos así la forma en que se someten más o menos completamente a un principio de conductas, en que obedecen una prohibición o prescripción o se resisten a ella²⁴.

Planteada de este modo, la moral consiste no sólo en la asunción voluntaria de una serie de normas y valores (o su resistencia a la misma), sino que también le compete inmediatamente una serie de comportamientos que se dan fácticamente. Sean los comportamientos de sometimiento o de resistencia, la moral constituye un modo de ser en el que la relación con la alteridad (las reglas, los otros, el alma a domeñar) revela el cariz positivo de una subjetividad (allende

²⁴ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid 2019, p. 26.

la sujeción dependiente con la que suele ser representada tal subjetividad). El sujeto se liga en su acción a un comportamiento veraz: es a partir este momento en el que empezará a irrumpir, cada vez con más fuerza, la importancia del juego de verdad *ético* específico de la *parrhesía*²⁵. Esta *parrhesía*, carente una definición unitaria clara, sí que tiene unas notas características:

²⁵ «Este es el punto central de todo el tratamiento que Foucault hace de la cuestión de la subjetividad. Desde su primera obra arqueológica hasta el último de los tomos sobre la sexualidad ese ha sido su hilo conductor. El hombre no es sólo el ser que dice la verdad, sino, y sobre todo, un ser atado a la verdad de sí, bien determinada por otro, o por sí mismo (un otro interiorizado)» (ÁLVAREZ YÁGÜEZ, J., *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La modernidad cuestionada*, Ediciones Pedagógicas, Madrid 1995, p.166). ¿No está Yágüez ligado excesivamente, aunque implícitamente, a una noción de poder en la que todo poder es dominio? ¿No señala esto una noción de poder propia del poder jurídico soberano, y por tanto una forma y *nada más* entre todas las formas de poder? Quizás el problema consista en pensar que la liberación es el único correlato posible de la ética «auténtica», o más aún, que el eje de enunciación del poder sólo sea bien comprendido en clave de imposición política, en términos de «luchas contra una subjetividad impuesta» (ÁLVAREZ YÁGÜEZ, J., *El último Foucault. Voluntad de verdad y subjetividad*, Biblioteca Nueva, Madrid 2013, p. 284) que se plasma eminentemente como resistencia: «Nuestras razones no tomarían como base tanto un fundamento positivo, como el sentimiento compartido de lo que ya no se puede soportar, el dolor, o sufrimiento, la sumisión» (*Ibid.*, p. 285). Implícitamente, en aquellos autores que defienden la primacía de la resistencia como concepto operativo del quehacer foucaultiano, suele manejarse una noción de poder que, pese a sus propias advertencias, todavía está presa del modelo vertical, jurídico-estatal de ese poder: el poder, que sólo existe en su articulación expresa, es aquello que debe combatirse en su fase de cristalización. En una línea similar se posiciona Revel: «A comienzos de la década de los 80, [...] la analítica del poder se centra [...] en la cuestión del “cómo” —evitando con sumo cuidado la del “por qué”— a fin no exponerse al riesgo de una deriva causal que implicaría de inmediato una jerarquización ontológica del poder y de su “otro”. Se trata, pues, de hallar un principio de distinción que posibilite tanto conservar la implicación recíproca del poder y la libertad como diferenciar sus términos» (REVEL, J., *o. c.*, p. 206). Al proceder así, se vuelve harto difícil tener en cuenta el marco de delimitación de los ejercicios de libertad específicos de la *parrhesía* (*locus* por antonomasia de la resistencia al poder): la *parrhesía* como ejercicio de libertad no es tan sólo contestarle al tirano, sino mantener una relación con el príncipe y con el discípulo. Una insistencia excesiva de la labor genealógica hace del *ethos* una cuestión de estudio cuasi anatómico, y con ello la ontología del presente, en su aspecto más constructivo, se pierde (*cf.* ÁLVAREZ YÁGÜEZ, J., «La parrhesía en el marco de la obra foucaultiana», en: *Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*, 2, 2017, p. 30). Que en todos los casos haya relaciones de poder no implica su identificación con una concepción política agonal (traducible *eo ipso* en términos de dominación). Pensar que no hay un otro fuera del poder no implica volver a la concepción clásica y rígida, propia del siglo XVIII, de ese poder. La línea hermenéutica por la que aquí se aboga, en cambio, es aquella que considera hasta las últimas consecuencias la abstención de servirse de una axiología determinada por contenidos acerca del poder (buen poder / mal poder) según una delimitación meramente *cuantitativa* (marginal / normalizado). En tal sentido, la lectura que hace Peter Sloterdijk acerca de Foucault es la que considero más plausible: «En el juego conjunto entre ese *operarse a sí mismo* y el *dejarse operar* encontraría realización todo el cuidado que tiene el sujeto por sí mismo» (SLOTERDIJK, P., *Has de cambiar tu vida*, Pre-Textos, Valencia 2012, p. 477).

- a) Es un juego de veridicción en el que el sujeto que la enuncia se compromete con lo que dice.
- b) Su enunciación comporta un cierto riesgo: bien por el peligro de hacerlo saber a los demás, bien por evidenciar una operación de cambio sustancial en el propio sujeto que se compromete.
- c) El habla propia del parresiasta queda vinculada a una cierta situación de poder, sea política o ética.

La lectura de Foucault a propósito del *Alcibíades* cambiará sutilmente en *El coraje de la verdad*: ese mismo diálogo va a considerarse, por oposición al *Laques*, como aquél desde el que se inaugura la historia de la filosofía y de la subjetividad en un sentido más tradicional. Esto se debe a que lo propio de los análisis del *Alcibíades* todavía podrían ser entendidos desde la interpretación habitual de la historia de la filosofía: una serie de mandatos del orden del *logos* son comprendidos en tanto que configuradores de la subjetividad. Y tal lectura obliga a un análisis de veridicción en el que el distanciamiento con respecto a la sustancia ética se agrandaría²⁶. Ahora bien, en el análisis del *Laques*, sin menoscabar por ello la necesidad del *logos*, se abre una puerta a una comprensión de nosotros mismos, de nuestra historicidad y de nuestro legado ético que se entiende desde la preocupación por la vida misma y, por tanto, según unos parámetros distintos a la teorización de la historiografía tradicional: «La rendición de cuentas de sí mismo, que en el *Alcibíades* nos conducía a esa realidad ontológicamente distinta que es la *psykhé*, en el *Laques* nos conduce a muy otra cosa. Nos conduce al *bíos*, a la vida, a la existencia y a la manera como la llevamos»²⁷. Se podría objetar que la posición de Foucault, igualmente, no sale del círculo de la descripción de una serie de acontecimientos, que toda la narrativa acerca de los modos de vida no es más que una visión genérica, panorámica y sin capacidad «transformadora»²⁸. No obstante, es en la historia misma de

²⁶ En ese sentido, el epílogo crítico de Dreyfus y Rabinow plantea la cuestión de la ética en Foucault de un modo aún demasiado intelectualista: «Foucault's emphasis on systems leads him to lose sight of those practices which once had a central importance in what it meant to be an ethical human being» («El énfasis de Foucault en los sistemas le lleva a perder de vista aquellas prácticas que una vez tuvieron una importancia central en lo que significó ser un ser humano ético» DREYFUS, H. L. y RABINOW, P., *o. c.*, p. 262. Ciertamente, la crítica tiene sentido si se considera que la lectura de Foucault no apunta más que al estudio extrínseco de los problemas señalados. Pero con ello se olvida un imperativo explícito de su propio trabajo: el análisis de la historia desde una ontología del presente no sólo no desdeña los *data* expuestos en el análisis, no sólo se sirve de ellos como crítica de nuestro presente a partir de una crítica de nuestro pasado: lo que entra en juego al plantear la especificidad de lo ético es un redescubrimiento de unas ciertas modalidades de ser dadas que nos ponen en la pista de un quehacer nuestro propio.

²⁷ FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Curso del Collège de France (1983-1984)*, Akal, Madrid 2014, p. 150.

²⁸ «Je ne crois pas que l'on puisse opposer critique et transformation, la critique "idéale" et la transformation "réelle". Une critique ne consiste pas à dire que les choses ne sont pas bien comme elles sont. Elle consiste à voir sur quels types d'évidences, de familiarités, de modes de pensée acquis et non réfléchis reposent les pratiques que l'on accepte. Il faut

la verdad donde se juega un cierto estatuto de lo ético cuyas repercusiones son las que abren el panorama de nuestra autocomprensión y de nuestra acción. Será en el último apartado donde se trate esta cuestión.

3. HISTORIA Y VERDAD: CONSIDERACIONES FINALES

Más allá de las cuestiones meramente institucionales que llevaron a Foucault a dar los cursos del Collège de France bajo la rúbrica de «historia de los sistemas de pensamiento», ¿cuál es el interés en volver a retomar la cuestión de la filosofía griega y la patrística cristiana en los últimos cinco cursos? Ciertamente, los cursos no proceden por orden cronológico, ni tampoco en sentido inverso. No hay ni una mera descripción del transcurrir del tiempo, ni una elucidación de la experiencia originaria. Y sin embargo el conjunto de esos cursos no constituye un mero repaso historiográfico erudito. Lo que se está planteando, desde que los juegos de veridicción se centran en las prácticas constitutivas del sujeto ético, es la posibilidad misma de componer una *historia ontológica de la verdad*. Se puede aventurar, aunque habrá que ser matizado, que tal historia puede ser traducida como una *historia del ser de la verdad*, pero se podrá observar que esta traducción no está exenta de connotaciones (heideggerianas). Y en cierto sentido, la cuestión va precisamente por ahí: la hipótesis que aquí defiendo es que, en la medida en que la historia ontológica de la verdad ha tomado cierta distancia, cierta perspectiva respecto a la composición de la subjetividad propia del Foucault arqueólogo, esta historia de la verdad, esta historia de las relaciones entre verdad y sujeto, adquirirá un rango metafísico que será necesario, como mínimo, bosquejar a partir de los últimos escritos de Foucault, así como a partir de una relectura que Foucault hace de Heidegger. En cualquier caso, como mínimo, lo que se hace evidente es la pretensión foucaultiana de hacer filosóficamente una historia otra. De sus apuntes para la última clase del último curso en el Collège de France, nos llega este texto: «Se trata en este caso

s'affranchir de la sacralisation du social comme seule instance du réel et cesser de considérer comme du vent ce chose essentielle dans la vie humaine et dans les rapports humains, je veux dire la pensée. La pensée, ça existe, bien au-delà, bien en deçà des systèmes et des édifices des discours. C'est quelque chose qui se cache souvent, mais anime toujours les comportements quotidiens» «Est-il donc important de penser? Entretien avec D. Eribon, libération n°15, 30-31 mai 1981», en FOUCAULT, M. *Dits et écrits IV*, Gallimard, París 2004. p. 180 («No creo que se pueda oponer crítica y transformación, la crítica “ideal” y la transformación “real”. Una crítica con consiste en decir que las cosas no están bien tal y como están. Consiste en ver en qué tipos de evidencias, de familiaridades, de modos de pensamiento adquiridos y sin reflexión reposan las prácticas que se aceptan. Hay que liberarse de la sacralización de lo social como única instancia de lo real y dejar de considerar como algo etéreo esa cosa esencial en la vida humana y en las relaciones humanas, quiero decir, el pensamiento. El pensamiento existe, bien más allá, bien por debajo de los sistemas y de los constructos de los discursos. Es algo que se esconde a menudo, pero que anima siempre los comportamientos cotidianos” [traducción mía]).

[acerca del estudio de Grecia y del Cristianismo incipiente, aclaración mía] de la otra vertiente del acontecimiento que los historiadores de la filosofía conocen bien, en el cual las relaciones del ser y la verdad se definen según la modalidad de la metafísica»²⁹. Y esta otra modalidad *que estudia la relación entre el ser y la verdad* es aquella de las prácticas de sí. Esta historia de la verdad ha de ser entendida desde el cariz ético:

Creo que una historia de las ontologías del discurso verdadero o del discurso de verdad [...] sería una historia en la que al menos se plantearían tres cuestiones. Primero: ¿cuál es el modo de ser propio de tal o cual discurso, entre todos los demás, una vez que introduce en lo real un juego determinado de la verdad? Segunda cuestión: ¿cuál es ese modo de ser que ese discurso de veridicción confiere a lo real del que habla, a través del juego de verdad que practica? Tercera cuestión: ¿cuál es el modo de ser que ese discurso de veridicción impone al sujeto que lo pronuncia, de manera que éste pueda practicar como corresponde el juego determinado de la verdad? [...] Ello implica que todo discurso, y en particular todo discurso de verdad, sea considerado esencialmente como una práctica. Segundo, que toda verdad se comprenda a partir de un juego de veridicción. Y, para terminar, que toda ontología se analice como una ficción, lo cual significa además: es menester que la historia de las ideologías que se haga con respecto a un criterio de realidad, pues bien, debe concebirse [...] como una historia de las ontologías que se relacione con un principio de libertad, donde ésta se define no como un derecho a ser, sino como una capacidad de hacer³⁰.

Las ficciones no son un mero uso ocioso de la fantasía. Que no pueda pensarse en una verdad allende las prácticas concretas de los juegos de verdad dados en la historia no significa que estos juegos sean fútiles, sino más bien que no hay un punto originario ni una meta donde ciertas prácticas adquieran el valor de verdad por encima de las demás, lo que haría convertir al resto en falsas. Ni valor de verdad por el origen ni por la meta. El valor de verdad de las prácticas no se corrobora desde fuera, sino precisamente en la autoconstitución, en la práctica misma de esas prácticas. Y tal práctica es ficcional porque su carácter es *ideal*³¹, es decir, eminentemente ético. Y eminentemente ético, no cabe olvidarlo, significa inscribir esas ficciones en lo real y conferirles así un peculiar estatuto de realidad: un modo de ser, una estética propia de la existencia.

²⁹ FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Curso del Collège de France (1983-1984)*, Akal, Madrid 2014, p. 306.

³⁰ FOUCAULT, M., *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, Akal, Madrid 2011, pp. 270-271.

³¹ «Junto a las costumbres reales y códigos vigentes en una nueva formación histórica, cabe hablar de una nueva esfera, a saber, la esfera de la *eticidad* en cuanto manera de constituirse a sí mismo como sujeto ético. Y es esta última esfera la que el historiador se propone explorar al margen de la continuidad, las transferencias o rupturas en los códigos» (HURTADO, P. M., *Michel Foucault (un proyecto de ontología histórica)*, Ágora, Málaga 1994, p. 133). La idealidad de lo ético constituye, así, el punto de no neutralidad en la ontología histórica y su analítica de la subjetividad.

Pero hay más aún: que la elaboración misma de esta historia de las ontologías «se relacione con un principio de libertad» tiene, al menos, dos lecturas:

- a) Una libertad como capacidad de acción por parte de los sujetos auto-constituidos en el marco ético.
- b) Una libertad como capacidad de acción por parte de aquellos quienes contemplan esta misma historia.

Líneas antes, Foucault señalaba que la historia de los discursos de verdad *no merece* ser estudiada por referencia a la presuposición de un discurso verdadero último³². Y esto no lleva sin más a un relativismo, sino precisamente a tomarse en serio las mismas condiciones de acción ética de cada momento³³. La posibilidad de acción por parte de los agentes, que se constituyen según un cierto modo de ser, remite aún a su propio quehacer en términos de poder: poder sobre sí, poder sobre los demás. La posibilidad de acción por parte de quien hace una lectura de las ontologías de los discursos de verdad remite a una apropiación de ciertos acontecimientos para pensar su propio tiempo. Cada uno de estos puntos se explica en los siguientes apartados respectivos.

3.1. *De una historia política de la verdad a una historia de la verdad*

El proyecto inicial que Foucault planeaba para su *Historia de la sexualidad* consistiría en trazar una historia política de la verdad. Se trataría de darle la vuelta a una serie de temas propios de historia de la filosofía «mostrando que la verdad no es libre por naturaleza, ni siervo el error, sino que su producción está toda entera atravesada por relaciones de poder. La confesión es un ejemplo»³⁴. En otras palabras: todo análisis dentro de una historia de la verdad sería el de una historia política de la verdad. Historia en la que se trataría de desentrañar la relación inseparable entre poder y modos de producción de la verdad. Los modos específicos con los que asumimos que la verdad actúa dependen de ciertas circunscripciones del poder con los que lo verdadero se manifiesta de un modo u otro. Sea la confesión, sea el asentimiento por la certeza, estas modalidades no dan garantía por sí mismas de hallarse en terreno de la verdad. Su cometido es, más bien, validar lo verdadero y lo falso dentro de un sistema dado.

³² Cf. FOUCAULT, M., *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, Akal, Madrid 2011, p. 270.

³³ «Foucault ilumina de entrada cierto número de *estrategias éticas* comunes a escuelas helenísticas y romanas [...]. Prestar atención a las estrategias más que a las tesis tiene como resultado una concepción original de las diferencias entre las escuelas filosóficas helenísticas. De hecho, Foucault no toma en cuenta jamás los debates teóricos entre las escuelas y parece concebir sus diferencias como divergencias *tácticas* en el seno de un mismo modelo estratégico del cuidado de sí» BÉNATOUIL, Th., «Dos usos del estoicismo: Deleuze y Foucault», en Gros, F. y Lévy, C (eds.), *Foucault y la filosofía antigua*, Nueva Visión, Buenos Aires 2003, p. 23.

³⁴ FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid 2019, p. 57.

¿Y acaso no sigue haciendo lo mismo Foucault años más tarde? Ciertamente sí, pero no del mismo modo. En esta obra, su posición adolece de dos problemas:

- 1) La no asunción total del marco de finitud que debería ser característico en su investigación. La posibilidad de hablar de una relación tan genérica entre verdad y poder todavía puede dar a entender que se realiza desde un esquema que trasciende todas las limitaciones de la historia de la verdad. Se podría decir esta historia política de la verdad se vuelve inteligible en la medida en que partimos de una noción de poder que subyace a cualquier presuposición sobre la verdad, y que tal poder no sería tan fluido como la propia constitución del sujeto y de la verdad en sus respectivas co-determinaciones. Si el poder no es estudiado en cada caso como una cara más de estas relaciones, persistiría aún una imagen en la que el poder *subyace* inmutable a las distintas coordenadas de lo verdadero y de cada sujeto.
- 2) Derivado del primer problema, tal noción de poder no solamente es demasiado genérica y no acertaría a expresar plenamente cada modulación epocal de lo verdadero. Parece, además, que su valor explicativo todavía se ampara en una relación de «arriba a abajo» con respecto a la verdad: sería el poder el que, bien entendido, daría cuenta de las limitaciones de verdad. Y a partir de aquí, se originan otros dos subproblemas:
 - a) ¿Puede elaborarse una teoría general sobre el poder más allá de cada caso en el que éste quede patente?
 - b) Si el modo en el que el poder modula lo verdadero convierte lo verdadero en algo subsidiario, ¿no se recaería así en una cierta modulación del poder, precisamente aquella representación ideológica del poder de la que Foucault pretende escapar?³⁵

Sin ir más lejos, las expresiones con las que Foucault alude al poder en *Historia de la sexualidad I* tienen un cariz negativo: el poder «constriñe», la sexualidad como dispositivo dependiente de la confesión «no libera» realmente, etc. En tal sentido, el poder sigue, de algún modo, siendo planteado como una estructura ontológicamente vertical en la que lo verdadero queda reducido a poco más que al elemento constituido, óntico si se quiere, con el que una serie de prácticas son puestas en marcha y validadas. El cambio o desplazamiento que realizará Foucault en los años siguientes se centrará, precisamente, en dotar de autonomía a la acogida de ciertas prácticas y de ciertos discursos. La “historia política de la verdad» pasará a llamarse «historia de la verdad»³⁶, y no porque haya dejado de ser política, sino porque las connotaciones que el propio Foucault parecía haber dotado a esa noción de poder todavía eran

³⁵ Cf. FOUCAULT, M., *Del gobierno de los vivos. Curso del Collège de France (1979-1980)*, Akal, Madrid 2016, pp. 24-31.

³⁶ Cf. FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid 2019, p. 10.

demasiado dependientes de una representación del mismo bastante deficitaria en términos explicativos. El sujeto, constituido en su relación con la verdad y con el poder que lo rodea, pero que también lo promueve, no solo está «sujeto», sino que él mismo es una instancia de potenciación de ese poder, sea cual fuere el mecanismo por el que este poder se reproduzca. De lo contrario, estaríamos ante una noción de poder en la que sencillamente cada sujeto no es más que un nodo estructural que recibe pasivamente un dispositivo de poder ya siempre dado, pero en ningún caso producido o amplificado.

3.2. *Genealogía como lectura de la historia de la verdad*

Tras todo lo dicho acerca de la constitución del sujeto y de la verdad, podría suponerse que habría que plantearle el siguiente dilema a la teoría foucaultiana: o ésta se sustenta en un relativismo respecto de su teoría de la verdad, o hace ver que, si es posible una elección de un modo de enfrentarse a lo real dentro de las distintas teorías de la verdad occidentales, en tal caso esa verdad trasciende el juego de las condiciones de veridicción y toma el papel tradicional de la verdad filosófica. Pero esto es un falso dilema que debe ser abordado con sumo cuidado: la constitución aletúrgica de lo de verdadero *en cada caso* no puede desprenderse de a) la adscripción a ciertos ejercicios en los que lo verdadero sea aceptado como verdadero; b) la imposibilidad de actuar *verdaderamente* (de actuar conforme a lo considerado como verdadero) fuera de cualquier práctica específica. El «sobrevuelo» histórico de Foucault acerca de los distintos modos de producción de la verdad no implica, de hecho, que al ser entendida la verdad como un constructo, por ello sería falsedad en el fondo. Una de las posibles réplicas sería señalar que, por el contrario, acusar de falsedad a un entramado de prácticas desde la exterioridad es, de facto, una construcción histórica de la verdad que también depende de cierta articulación epocal de la subjetividad (como sucede con todas las teorías que defienden lo ominoso y esquivo del poder, dependientes de una visión rígida y vertical de ese mismo poder).

Si no tiene sentido metodológico presuponer ni un poder, ni un sujeto, ni una verdad unitarios e idénticos a sí mismos en el transcurso del tiempo, debe reconsiderarse el estatuto de la historia. La perspectiva que queda cuando se considera la historia desde aquella libertad consistiría en la apropiación genealógica de ciertas formas de comportamiento antiguo para comprender nuestro propio presente. Ahora bien, a medida que se acercan los últimos cursos, Foucault no sólo no deja de centrar su atención en los procesos de veridicción, sino que además, repara en uno de ellos que ha sido dejado de lado por la historiografía de la filosofía tradicional: la verdad como *parrhesía*, como franqueza en el decir y en el comportarse. Aunque esta *parrhesía* no es propiedad originaria ni exclusiva de la filosofía griega, ésta se ha servido de esa modulación de la verdad de un modo tan característica que ha terminado por condicionar la modulación práctica de la subjetividad. En cierto sentido (y aquí hay que extremar las precauciones), podría pensarse que esta *parrhesía* constituye el imposible

umbral en el que los juegos de veridicción dejan de ser juegos relativos a cada formación cultural contingente. Que *parrhesía*, como franqueza del decir y dedicación plena al cuidado de sí, se encuentra en el umbral de un juego de verdad que correspondería con la verdad misma, con la clave explicativa de lo oculto en la historia de Occidente. Pero el límite siempre es claro: el estudio de la ética puede comprender la relevancia de las modulaciones de nuestra subjetividad (sin presuponerla nunca como última y fundante, incólume frente los distintos «accidentes» que la identificarían como una e invariable); puede, además, trazar una serie de líneas de compromiso con nuestro presente para la acción; pero en ningún caso puede erigirse como foco de verdad independiente de su propia ejercitación. El espacio que deja, no obstante, no es tan angosto: evidencia que toda lectura acerca de la franqueza se halla ya de por sí en una cierta disposición ética. Esto queda ejemplificado en un pasaje de Foucault acerca de la lectura que Epicteto hace de los cínicos:

Los cínicos deberían evitar un exceso de miseria, un exceso de suciedad, un exceso de fealdad. Pues la verdad debe atraer, debe servir para convencer. La verdad debe persuadir, en tanto que la fealdad y el hedor repelen. El cínico debe ser en cierta forma, en el despojamiento pero también la limpieza de su cuerpo, algo así como la figura visible de una verdad que atrae³⁷.

En el texto se acucia la necesidad de inscribir las relecturas entre las distintas doctrinas acerca del cuidado de sí como un procedimiento propio para la veridicción. Esto, que también podría traducirse sencillamente como «todas las escuelas reinterpretan según sus criterios teóricos a otras escuelas» va más allá. Pues a lo que se apunta con esta relectura no es a una desfiguración de una interpretación que podría ser objetiva, sino al carácter inevitablemente ideal de lo ético. Epicteto no sólo explica desfiguradamente otras doctrinas. Epicteto, según la lógica a la que apunta Foucault, nos hace evidente que la preocupación fundamental entre manifestación de la verdad y presuposición de reglas para la vida es ya un modo de salir de la verdad «objetiva», «neutral» y «accesible por el conocimiento». Lo que se constata, más bien, es el que el acceso a la verdad se da desde la idealidad del comportamiento mismo que señala una cierta verdad en su *ejercitación*. Y más aún: lo que se constata con esta reapropiación es una *continuidad* con una cierta historia de las prácticas de sí, con el futuro cristianismo: «Ya podemos presentir unos cuantos elementos que encontraremos a continuación, y en especial en la experiencia cristiana»³⁸. Esto no significa que se desestimen las discontinuidades en la historia. De lo se da cuenta, más bien, es que en la lectura ética de la verdad, lo esencial es la continuidad que se establece deliberadamente en la ejercitación de ciertos modelos de conductas, aunque la experiencia de cada época quede modulada por otros tantos factores. Establecer, a pesar de las diferencias y las rupturas,

³⁷ FOUCAULT, M., *Del gobierno de los vivos. Curso del Collège de France (1979-1980)*, Akal, Madrid 2016, p. 282.

³⁸ *Ibid.*, p. 288.

la importancia de las técnicas de interrogación del sujeto sobre sí mismo para comprender al hombre moderno y *también a nosotros mismos* (pues tal es el objetivo de la genealogía), es establecer al mismo tiempo la posibilidad de trazar un recorrido epocal cuyas consecuencias perviven a día de hoy. Y esto, obviamente, implica repensar la noción misma de historia que está en juego. Historia, en este sentido, no es sencillamente la explicitación lógica de ciertos contenidos (al estilo de un Hegel algo acartonado). Pero tampoco es un mero compendio de curiosidades y accidentes. En tanto que escucha de las posibilidades de articulación de toda subjetividad dada, la historia es el campo epocal de una cierta experiencia metafísica: de la experiencia metafísica de Occidente. Foucault, como lector de la Antigüedad, se plantea que su acercamiento a la misma depende de una familiaridad *filosófica* con los textos tratados:

Me refiero a una familiaridad que permitiera, según una práctica constitutiva de la filosofía occidental, a la vez interrogar la diferencia que nos mantiene a distancia de un pensamiento en el que reconocemos el origen del nuestro y la proximidad que permanece a pesar de ese alejamiento que nosotros profundizamos sin cesar³⁹.

Proximidad y diferencia en una historia no tanto del ser, sino de los modos de ser, cuyos protagonistas son los individuos en tanto que interrogadores de sí mismos y de sus propias condiciones para alcanzar la verdad. Historia de los modos de ser que es historia de la verdad. No hay que desestimar inopinadamente el posible vínculo con Heidegger al respecto⁴⁰: que la esencia de la verdad sea la verdad de la esencia es la forma arcaica y pastoril cuyo correlato moderno podría traducirse así: lo verdadero se constituye en cada caso según una ejercitación a la que uno se adscribe. El desarrollo de una ontología del presente puede ser así comprendido como el modo de pensarnos como seres ejercitantes y al cuidado de nosotros mismos frente a cualquier cristalización del poder. ¿Cómo acceder a la historia de nuestra civilización según un enfoque acorde a la codeterminación entre verdad, sujeto y poder? De lo que se trata, dicho positivamente, es de trazar un recorrido en la metafísica de Occidente a partir de aquellas prácticas de poder que tomen en cuenta nuestra propia responsabilidad en *caracterizarnos* de algún modo con respecto a nosotros mismos y a los demás. Conviene, por tanto, releer un pasaje fundamental para este viraje:

Opté por este último partido [el estudio de la lenta formación, en la Antigüedad, de una hermenéutica de sí], mientras reflexionaba que, después de

³⁹ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid 2019, p. 11.

⁴⁰ «No hay tanta gente que haya preguntado: ¿qué pasa con el sujeto de verdad, qué es el sujeto que dice la verdad, etcétera? Por mi parte, no veo más que dos [en el siglo XX]. No veo más que a Heidegger y Lacan. Personalmente, como deben advertirlo, trato de reflexionar en todo esto más por el lado de Heidegger y a partir de Heidegger» FOUCAULT, M., *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France (1981-1982)*, Akal, Madrid 2016, p. 185.

todo, aquello a lo que me he sujetado —aquello a lo que me he querido sujetar desde hace muchos años— es una empresa que busca desbrozar algunos de los elementos que podían ser útiles a una historia de la verdad. Una historia que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino de un análisis de los «juegos de verdad», de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se construye históricamente como experiencia, es decir, como una realidad que puede y debe pensarse a sí misma⁴¹.

En tal sentido, Foucault abogará por la investigación de las condiciones del cuidado de sí. Y en tal sentido, también, puede considerarse que Foucault está trazando una peculiarmente heideggeriana historia del ser, en su caso, centrada en un *ethos* que ha de ser rastreado:

Sea como fuere, me gustaría sugerir simplemente que si es cierto que la cuestión del Ser fue lo que la filosofía occidental olvidó, y que ese olvido hizo posible la metafísica, quizás también la cuestión de la vida filosófica no dejó de ser, no diría olvidada, pero sí descuidada; no dejó de aparecer como un exceso con respecto a la filosofía, a la práctica filosófica, a un discurso filosófico cada vez más ajustado al modelo científico⁴².

El estudio acerca del «descuido de los modos de ser», amén de la concesión implícita a la lectura heideggeriana de Occidente, abre justamente una línea positiva de cara a las implicaciones de elección de vida, que van más allá de una vida centrada en la crítica de lo que subyuga, una vida donde el juego de verdad constituye al sujeto afirmativamente como sujeto que así se quiere. En el otro extremo de la sucesión filosófica propuesta, cabe señalar otro aspecto de interés: que el tema del cuidado haya sido recuperado ontológicamente por Peter Sloterdijk puede dar una cierta pista sobre cómo, a partir de Heidegger y de Foucault, se está pensando a día de hoy la relación del ser humano con aquello que considera como digno de una cierta altura de sí. Estos temas, por la densidad que les es inherente, han de ser aplazados para otro momento.

Universidad de Granada
ljgalag@gmail.com

JAVIER GÁLVEZ AGUIRRE

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]

⁴¹ FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid 2019, p. 10.

⁴² FOUCAULT, M., *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Curso del Collège de France (1983-1984)*, Akal, Madrid 2014, p. 218.