

PARRESIA Y DIFERENCIA ÉTICA: CONSIDERACIONES SOBRE EL ÚLTIMO FOUCAULT

Manuel Jiménez Redondo
Universitat de València

1. FOUCAULT POLIÉDRICO, SUS LIBROS, POLÍTICA Y CUIDADO DE SÍ

Parresía es un término griego que se compone de *pan* y de *reo*, *pan* significa «todo» y *reo* «decir». *Parresía* significa, pues, «decir todo». Decir todo, primero, en el sentido de decir valientemente todo lo que uno tiene que decir a quien fuere sin callarse nada, es decir, hablar con franqueza y sin miedo. A partir de ahí el término *parresía* cobra un segundo significado, negativo, en el sentido de decir todo por no ser capaz de callarse ni de guardarse nada, o porque se ha perdido el sentido de la distinción entre lo que se piensa y lo que se puede decir; el *parresíastés*, adjetivo correspondiente al sustantivo *parresía*, es en este sentido el charlatán, el impertinente, el bocazas, o también el disipado. Y *parresía* tiene aún un tercer significado: el de la *confianza* y la *apertura* que denota o con la que se produce el estar comunicándose con franqueza con otro, sin ocultarle nada y sin estar buscando ocultarle nada. *Parresía* significa seguridad y confianza en el trato con otro, no temor en el trato con él. A la noción de *parresía* dedicó Foucault su curso de 1984 en el Collège de France. Fue el último curso que impartió Foucault. Ha sido publicado con el título de *Le courage de la vérité*,¹ y también existen grabaciones magnetofónicas de él. Es de este curso del que voy a hablar en esta ponencia.

1. Michel Foucault: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France*, 1984, Gallimard, París, 2009.

En este curso Foucault se las arregla para recoger por orden y articuladamente estos tres significados del término *parresía*, con los que uno se encuentra en cuanto abre un diccionario elemental de griego como es el *Bailly grec-français abregé* o el *Vox griego-español*. Lo cual quiere decir que este curso de Foucault en este aspecto depende quizá también del diccionario. El lenguaje es un afuera administrado en este caso por el poder de quien administra el discurso lexicográfico que establece así un *partage* normativo desde el que el erudito puede verse gobernado; esto puede expresarse también diciendo simplemente que por este lado este curso de Foucault no está libre de una cierta superficialidad, pero exclusivamente por este lado del *poliedro* que es Foucault, como diré.

A mí me parece que el *poliedro* del Foucault (*Foucault, un pensador poliédrico* es el título que se ha dado a este congreso) no se refiere tanto a un modo de ser de Foucault como a problemas inevitables de visión que surgen en cuanto se entra en él. Foucault escribió lo que escribió, a saber: sus obras sustantivas, históricas; montadas en ellas están sus obras metodológicas; y están después los cursos y los varios tomos de *dichos y escritos*. El todo de Foucault está montado sobre sus obras históricas, me parece.

La primera es *La historia de la locura en la época clásica*, que creo que no tiene por qué entusiasmar sin más precisamente a un valenciano, sobre todo si pertenece al Departamento de Historia de la Medicina de la Universidad. Se olvida Foucault de que el hospital psiquiátrico de Valencia, que fue el primer hospital psiquiátrico europeo (el «Hospital de los Inocentes, los Locos y los Orates»), fue fundado en 1409 por el Padre Jofré como establecimiento médico o como establecimiento en el que el médico y el tratamiento médico eran elementos centrales sobre la base de una larga tradición de medicina árabe, y sobre esa misma base y conforme al mismo modelo se crea una serie de establecimientos similares en España a lo largo del siglo XV (Zaragoza, Sevilla, Toledo, Barcelona), lo cual no encaja fácilmente con lo que Foucault *construyó* acerca de las relaciones entre locura y modernidad. Pues a propósito del decreto de creación en 1656 del Hospital General en París, al que Foucault se refiere como el «gran encierro», Foucault dice que

el Hospital General no es un establecimiento médico... el Hospital General es un extraño poder que el rey establece entre la policía y la justicia, en los límites de la ley: el tercer orden de la represión... En su funcionamiento y en su propósito el Hospital General no se emparenta con ninguna idea médica. Es una instancia de orden, del orden monárquico y burgués que se organiza en Francia en esta misma época.²

2. M. Foucault: *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972, pp. 72 y ss.

Ni mucho menos encaja con lo que dice Foucault la mirada que se construye sobre el loco en la literatura a la que da lugar la presencia de ese hospital aquí, pues Valencia cobra fama de ciudad de locos; a esa literatura pertenece, por ejemplo, la comedia de Lope de Vega titulada *Los locos de Valencia* (1595), una historia de amores y fingimientos entre personajes disparatadamente enamorados, uno de ellos huido de la justicia, que transcurre entre los locos del hospital. «Todo este mundo es locos», puede ser la moraleja erasmiana de esta comedia. En cambio, según Foucault, el «gran encierro» tiene el efecto de que

la locura es arrancada a esa libertad imaginaria que la hacía verbenear aún sobre el cielo del Renacimiento. No hacía mucho tiempo aún, ella se debatía en pleno día: era *el rey Lear*, era *Don Quijote*. Pero en menos de medio siglo, ella se encontró recluida, y, en esa fortaleza de internamiento, se encontró ligada a la razón, a las reglas de la moral y a sus noches monótonas.³

Y, sin embargo, sucede que ese «gran encierro» hispano, que se produce coincidiendo con el Renacimiento, realiza, al menos tal como lo ve Lope de Vega que visitó el hospital, exactamente aquello que el «gran encierro», según Foucault, buscaba precisamente excluir. A similares conclusiones llegaríamos considerando históricamente la integración de la vida del hospital en la vida de la ciudad.⁴ Y parece también que *Don Quijote* (1609) no es ni mucho menos ajeno a esa literatura generada por este «gran encierro» hispano-renacentista. Aunque lo que Foucault dice de París es sin duda exacto, esa exactitud puede dar lugar a generalizaciones fallidas.

Escribió a continuación lo que creo que es uno de sus principales libros, *Las palabras y las cosas*; después vino *Vigilar y castigar*, su segundo gran libro, y después *El nacimiento de la clínica*, y por último *Historia de la sexualidad*.

3. *Ibíd.*, p. 109.

4. Cfr. Lope de Vega: *Los locos de Valencia*, edición de Hélène Tropé, Madrid, Clásicos Castalia, 2003. Curiosamente, Hélène Tropé, en su introducción a la comedia de Lope, remitiéndose expresamente a Foucault, empieza considerando este «gran encierro» hispano como parte del «gran encierro» del que habla Foucault. Pero después resulta que casi todo, aparte del encierro mismo (muy abierto, por cierto, a la ciudad), es anomalía, excepción y diferencia, como muy bien expone la propia Hélène Tropé. Es decir, que el «gran encierro» hispano responde, por un lado, a la visión médico-árabe y, por otro, a la visión renacentista de la locura, contrariamente a lo que Foucault sostiene para el «gran encierro» de París. Sucede, además, que Hélène Tropé critica el que Lope de Vega presente el hospital como demasiado vuelto hacia dentro, como demasiado «cerrado», cuando en realidad, según toda la documentación a la que la autora recurre, el hospital funcionó más bien como instancia de control del loco como elemento admitido y aceptado de la muy plural tipología de personajes urbanos. Y por una u otra razón los locos figuran muy a menudo en el callejeo de la ciudad.

Yo creo que lo *poliédrico* de Foucault se debe a que la riquísima cultura francesa –esto lo analizó muy bien Ortega y Gasset– cuenta como pieza clave con ese tipo de *intelectual* que no es sólo el profesor universitario alemán o el profesor universitario de la Sorbona ni el especialista universitario anglosajón, aunque que no ha de quedar por debajo de ellos, sino que es a la vez un creador que es capaz de fascinar. Ese intelectual está dotado de una altísima y muy efectiva autoridad, cosa que en nuestro medio no ocurre, como también se quejaba Ortega. Foucault figuró en ese tenso juego de pontífices tras Sartre, Merleau-Ponty, Levy-Strauss, al que siguió ese otro grupo de pontificales e importantísimas relevancias: Bataille, Blanchot, Derrida, Foucault, Deleuze; algunos de ellos pertenecían a la generación anterior, pero se hacen particularmente relevantes para la siguiente. Y ello sobre un solidísimo trasfondo universitario determinado por la recepción de Hegel por Hippolyte y Kojève (todos pasaron por ahí) y por la recepción de Husserl y de Heidegger y de la Fenomenología en general. El hecho de que en Francia se esté produciendo ahora lo que los franceses llaman una *nazificación* de Heidegger significa que en la cultura filosófica francesa se está articulando una nueva generación de relevancias intelectuales, que implica un cierto declinar de Foucault y de Derrida; parece que sólo queda del todo en pie Deleuze. Sea como fuere, en este juego de relevancias pontificales Foucault jugó de pontífice esquivo, cosa que hizo muy bien. De esos libros que he dicho, tenía que seguirse algo para cualquier cosa, dada la centralidad de sus temas y lo muy *enfant terrible* de sus tesis, pero no se sabía bien qué se seguía ni en relación con qué. Foucault, estando propiamente en muy pocos sitios, sólo en los sitios definidos por sus libros, estaba desde esos pocos sitios en todos los sitios. Y, estando en todos, podía decir a la vez a cada uno que él no estaba propiamente en el lugar en el que cada uno pensaba que estaba, lo cual era en cada caso y para cada uno estrictamente verdad.

«Diferencia ética» es el otro elemento del título de mi ponencia. Esta expresión hace referencia en este curso de Foucault a la diferencia con la que opera el pensamiento político griego entre *hoi polloi*, los muchos, y *hoi charientes*, los distinguidos, los pocos, los buenos en el sentido de valer, quizá ricos también, y que están hechos para mandar, frente a los muchos en el sentido de vulgaridad y de no valer, de pobres y de mala calidad, y que están hechos para obedecer. Pues bien, la democracia, que es el gobierno de los muchos, allana la relevancia política de esta diferencia ética. Y, a la vez, la democracia se caracteriza porque en ella la *parresía* se vuelve imposible, imposible por el riesgo que el hablar con franqueza, el decir lo que de verdad uno piensa, implica en lo que se refiere a consideración personal, a posición y estabilidad social e incluso en

lo que se refiere a conservar la vida cuando la propuesta no gusta, se rechaza o no se admite, o irrita en la asamblea. La democracia es el régimen en el que uno tiene que callarse frente a lo que es la mayoritaria y correcta manera de ver, so pena de quedar radicalmente descalificado, e incluso de exponerse al riesgo de perder la vida.

Foucault ni siquiera se pregunta si la diferencia ética no podría consistir aquí en la existencia misma de la democracia liberal, que un poco de deliberación y de puesta en juego de razones sí permite, pese a todas las ingenuidades de Rawls, de Habermas, de los discípulos de Rawls como Cohen y también de los lectores de Habermas y de Rawls. Pero no, Foucault no asiente directamente a las críticas de la filosofía clásica griega a la democracia, para las que la democracia es en suma el reino del no valer. Pero tampoco disiente. Como es de sobra sabido, el pensamiento democrático griego que resultó ejemplar para el pensamiento político moderno no fue precisamente el de la filosofía griega clásica, sino el pensamiento contenido en el propio discurso político griego o romano mismo, tal como, por ejemplo, lo encontramos en los discursos que recoge Tucídides, o en los discursos de Demóstenes, o en todo lo que recoge Tito Livio en el caso de república romana, etc. Y he aquí a Foucault no disintiendo de la crítica griega clásica a la democracia, convertido, por tanto, en *poliedro*; sus oyentes podían verlo por cualquier cara, bien como un «facha», bien quizá como un «maoista». Asentir o disintir hubiera sido ponerse a discutir con Bodino, con Hobbes, con Locke, con Rousseau, con la teoría ética y con la teoría del derecho de Kant y con la última parte del capítulo VI de la *Fenomenología del espíritu*, con el Hegel revolucionario, no con el Hegel de la restauración, y, en general, con toda la *Fenomenología del espíritu*, etc., como de una u otra forma hacen Rawls y Habermas. Pero esto es en buena parte pura filosofía moderna del sujeto moderno, aquello que en Foucault es lo cuestionado. Y aquí de nuevo Foucault se nos convierte irritantemente en *poliedro*. Lo cuestionado constituye aquí el centro en que se está, en el que está también Foucault, en centro teórico, ético-político, ético-jurídico y ético-estético. El *no* del cuestionamiento de Foucault tiene que ir de la mano de una *suposición* de lo cuestionado, pero que no puede consistir en un *sí* a lo cuestionado, y eso convierte a este centro en un hueco que ejerce una impresionante fuerza de atracción, y que el pensamiento cuestionante que siempre es su *no*, nunca pretende sustituir. Y así, a quien estira mucho los *anti*-conceptos foucaultianos, éstos se le convierten en conceptos sin *anti*, y Foucault se opone rotundamente a ello. Pero quien no los estira, está *suponiendo* los conceptos que los anti-conceptos que nunca serán conceptos borrarían en el límite, y Foucault entonces se niega con igual rotundidad a tal suposición.

Este curso de Foucault era un curso abierto a toda clase de público, como lo son todos los cursos del Collège de France, conforme a los propios estatutos de la institución. En este caso el público se repartía en dos aulas (una en la que hablaba Foucault y otra en que se seguía a Foucault por un circuito cerrado de televisión) totalmente abarrotadas de oyentes provenientes de todo el mundo, sentados en buena parte en las escaleras y en el suelo. Pero ni siquiera en este caso Foucault deja ningún rehén a la fortuna o al azar. Todo está perfectamente bien medido y articulado. El francés de Foucault es claro, transparente, perfecto; la dicción es una maravilla. Las referencias expresas son referencias expresas, las implícitas son implícitas, pero no menos claras, transparentes y bien articuladas que las expresas. Aparte de no disentir, ni, por supuesto, asentir, a ese desdén de la filosofía clásica griega por el régimen político de los muchos, Foucault no asiente pero tampoco disiente cuando Platón describe al hombre democrático en el libro VIII de *Republica* y se mofa de él, del hombre que hoy viene del fin del mundo a oír a Foucault por ser la última novedad, que después se va quizá a escuchar un concierto o al teatro, que mañana va a escuchar a un político que le dice no importa qué con tal de que lo que diga halague al hombre democrático, que mañana va a votar, y pasado mañana, al igual que hoy, se ocupa, pero levemente y sin compromiso, de sus propios asuntos de los que vive y que vive bien en el sentido de buen pasar, pero que vive una existencia dispersa, preocupada por tapar más bien su propio *ennui*, su aburrimiento profundo, que tan bien describieron Pascal, Fichte y Heidegger, y que, vacía, no puede tener ni consistencia, ni sentido, ni unidad, ni sabría encontrarlos. Por esta clase de pasajes clásicos Foucault pasa levemente, por encima, sin disentir ni asentir, pero se diría que, en ese pasar, se los lleva bajo el brazo, los hace suyos. A esta democracia francesa de los años ochenta del siglo XX Foucault parece que la mira tal como viene representada por los partidos de izquierda, por los de la revolución *desistida*, contra los que se comporta de forma punzante; o al menos son los únicos a los que en el curso se alude. Pero no porque Foucault sea propiamente de derechas, sino que el curso delata un cierto repliegue de Foucault respecto de lo político hacia el terreno de un *cuidarse de sí*, de una *epiméleia tou autou*, de un *souci de soi*, que siempre también es un cuidarse de sí como ante la presencia y juicio de otro, y es, por tanto, siempre también, a la vez que un cuidarse de sí, un cuidarse del otro. Este *souci de soi*, ciertamente, cuando se convierte en un traer a los demás a este cuidado, como sucede en la vida de Sócrates, puede constituir el campo o el espacio de un decir la verdad que implique incluso el arriesgar la vida. Pero en este campo, en oposición a lo que sucede en la esfera de lo político que de ninguna manera es el campo de ello, la *diferencia ética*, es decir, el ser

mejor la vida por la que opto que aquella a la que *kata logon*, conforme a razón, renuncio, o el saber muy bien que, al optar por la vida por la que opto, estoy quedando por debajo de aquello que yo mismo estoy llamado a ser o de aquello que yo mismo me estoy llamando a ser, se convierte en una diferencia crucial, en una diferencia no allanable. Se vuelve crucial en nuestra vida la diferencia entre nuestra vida y otra vida que –no se sabe muy bien y eso ha sido tema muy importante en Sócrates o en todo caso en el Platón socrático– que no se sabe muy bien, digo, si es una vida otra o la otra vida, si es el otro mundo o un mundo otro, o quizá ambas cosas.

2. EL RECURSO A GRECIA, LA VIDA Y LA MUERTE, EL CONTENIDO DEL CURSO

Pero la verdad es que no se ve por qué para, no ya justificar, sino para glosar y comentar tal repliegue respecto de lo político en el presente, hay que irse a Grecia, es decir, no se entiende muy bien este giro griego de Foucault. O al menos, no es cosa clara. O yo no la entiendo sin más. Para mí, como lector de Foucault, ello es un problema desde que leí hace ya muchos años los tomos segundo y tercero de *Historia de la sexualidad*, titulados respectivamente *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*. En la corrección de pruebas de imprenta, y en todo lo relacionado con la publicación de estos libros, está sumido Foucault cuando prepara sus dos últimos cursos en el Collège de France.

Pero quizá no haya que hacerse problema. Foucault es un profesor en una cátedra a la que él mismo dio el título de *historia de los sistemas de pensamiento*, y ello exige variedad al profesor. Y en este último curso de 1984, dedicado a pensamiento antiguo, lo que tenemos es una exposición del repliegue socrático respecto de lo político tal como Platón lo pone en boca de Sócrates en la *Defensa de Sócrates* y una exposición de la posibilidades de auto-interpretación de tal repliegue tal como se exponen en el *Laches* y en el *Alcibiades* de Platón. De ese repliegue –digámoslo un tanto sumariamente– dependen la metafísica de Platón, por un lado, y la concepción de la filosofía predominantemente como forma de *vida filosófica* en las escuelas socráticas, por otro. De ello dependen a su vez las escuelas helenísticas y helenístico-romanas. Entre ellas Foucault estudia la presencia ágrafa, pero que dura siglos, del cinismo, y también el estoicismo. Y en el contexto de esas escuelas y, desde luego, tomando esenciales elementos de ambas, se heleniza y se da configuración grecorromana el profetismo judeo-cristiano que irrumpe desde los márgenes de lo greco-romano y alcanza hasta

el centro de lo greco-romano. De suerte que en los términos en que en el siglo II d.C. o a fines del siglo I d.C., Epicteto expone cómo el estoicismo es el verdadero cinismo, no es fácil discernir si muchos conceptos con los que Epicteto lo hace, son conceptos que el cristianismo toma de él o del estoicismo en general, o solamente reflejan la forma que el cristianismo da a los conceptos del estoicismo, es decir, son conceptos que Epicteto toma ya del cristianismo. Todo esto es algo tan sabido, que uno se pregunta si se necesita ser nada menos que Foucault para contarlo. Ciertamente, Foucault lo cuenta muy bien al hilo de la noción de *parresía*, al hilo de la *parresía* entendida como la práctica del decir y decirse la verdad en el *con-ser* con los otros en orden o en la perspectiva de una vida otra, es decir, al hilo de la *parresía* entendida como una forma de una *epiméleia tou autou*, de prácticas del yo, en cuyo contexto, conforme a lo que dice Foucault, habría que situar también el mandato délfico de *conócete a ti mismo*.

Ahora bien, a fin de poder seguir ese precioso y aun preciosísimo hilo, el profesor Foucault tiene a veces que apartar y dejar de lado tantos supuestos de él que se le agolpan, que uno se pregunta si el hilo de la *parresía* puede dar para tanto o si simplemente no se le rompe. Así cuando el profesor dice que entre las *posterités* del cinismo están el ascetismo cristiano, la revolución como forma de vida, y la existencia estética o vida bohemia artística, incluyendo como anticipación genial de ello *El sobrino de Rameau* de Diderot, uno asiente, pero a la vez protesta diciendo que sí, que eso es así, pero a condición y únicamente a condición de poner de por medio la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, la cual ¿dónde está en Foucault y dónde podría estar en Foucault tratándose de Hegel? E igualmente cuando dice que el ascetismo cristiano es una *posterité*, una herencia, del cinismo, que de ningún modo puede entenderse sin éste, uno protesta diciendo que, naturalmente, el ascetismo budista e hindú no tienen absolutamente nada que ver con ninguna *posterité* del cinismo, pero que, evidentemente, sí tienen que ver tanto con el ascetismo cínico como con el cristiano, y que quizá los cuatro (el hindú, el budista, el cínico y el cristiano) no sean sino posibilidades inscritas en el *évènement* histórico de lo universal que representa la eclosión de las religiones universales, incluyendo entre ellas la cosmovisión griega; el ascetismo es el modo como el hombre, al descubrirse por encima de todo y de sí, se pone a sí mismo desnudamente y elementalmente ante lo absolutamente otro de él que es él, se pone ante el origen, dejando todo tras de sí, haciendo de sí *letra* o expresión de lo que es lo más elemental a la vez que esencial de sí, como explicó muy bien Max Weber en sus *Estudios de sociología de la religión*, incomparablemente mejor que Foucault. Seguramente a Foucault debieron de lloverle esta clase de objeciones y seguramente fueron

estas objeciones las que le llevan a decir en *¿Qué es Ilustración?* de 1984 que sus escritos han de entenderse como fragmentos, chispazos de una *ontología del presente*, ensayos de respuesta a la pregunta de dónde estamos, de qué es nuestro tiempo, en el sentido en que ello es planteado por Kant en los escritos *¿Qué es Ilustración?* y *La disputa de la facultades*, y que, sobre esta base de Kant, tales fragmentos de una ontología del presente han de ser entendidos «en el contexto de esa tradición de pensamiento filosófico y de teoría e investigación sociológicas que va de Hegel a la Escuela de Francfort, pasando por Nietzsche y Weber». Y, seguramente, Foucault, al decir esto, pues a Foucault no se le pasaba inadvertida ninguna publicación alemana, tenía ya presente *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, publicada en 1981, que es un análisis del presente, hecho en forma de un ir de Hegel a Adorno, o sea, de un ir de Hegel a la Escuela de Francfort, pasando por Marx y Weber, entendido este último como portavoz sociológico de Nietzsche.

Voy a intentar leer este curso de Foucault en este sentido, es decir, no como un simple curso de historia de filosofía antigua de los que yo he impartido varios, sino como un curso que implica a Foucault a la altura de Foucault. Pero lo voy a hacer con rodeos, pues el problema es saber quién es Foucault y cuál es su altura.

Por de pronto, este curso de Foucault es impartido por éste en los meses de febrero y marzo de 1984. El curso empieza muy tarde, debería haber empezado quizá en noviembre o diciembre. Foucault se justifica ante su público diciendo que ha estado verdaderamente enfermo, muy enfermo. Foucault se sabe enfermo de sida, no ha querido saber exactamente el diagnóstico, pero sí ha preguntado al médico cuánto tiempo le queda de vida. Quizá el médico le dijo que poco, o no le dio respuesta. Pero tal vez Foucault cobra ciertos ánimos al reaccionar muy positivamente al fuerte tratamiento al que es sometido. Pero en el mes de marzo se viene abajo. En una de las sesiones que dedica a los estoicos hace de nuevo referencia a su enfermedad: ha cogido un muy fuerte resfriado y no sabe si tendrá fuerzas para acabar esa sesión de dos horas y de una tercera hora tras una pausa. En esta sesión y en otra, particularmente flojas, Foucault se limita a contar, interminablemente, un capítulo del libro III de las *Disertaciones* de Epicteto. Y en la última clase del curso, Foucault, exhausto, corta la exposición de forma más bien súbita, y en todo caso dejando sin leer varias páginas de las que llevaba escritas. Esas páginas no leídas, que son un resumen del curso y una explicación del sentido de él, dejan claro lo que ya se podía colegir desde el principio, que estos cursos de Foucault no son ajenos al retorno de Heidegger a Grecia y que quieren ser la versión francesa, no presocrática sino postsocrática y greco-romana de ello, como diré después. La últimas palabras que Foucault

pronuncia en público, interrumpiéndose a sí mismo en la última sesión de este curso de febrero-marzo de 1984 son: «En fin, es demasiado tarde. Así que adiós, muchas gracias». Y las últimas líneas del trozo que llevaba escrito, pero que con esa súbita despedida dejó sin leer dicen así: «No hay instauración de la verdad sin una posición esencial de alteridad. La verdad nunca es la mismidad; no puede haber verdad sino es en la forma de otro mundo y de la vida otra».

He dicho que este curso tiene por tema las formas de *parresía*, las formas de decir y de decirse la verdad en las que esa *diferencia ética*, a la que con estas últimas palabras se refiere Foucault, se vuelve dramática y no allanable. Pero ello, en este sentido y ateniéndose estrictamente y brillantemente a ese tema, se convierte paralelamente, o Foucault lo hace consistir en este curso, primero en una reconsideración de la consideración socrática y platónica acerca de la vida y de la muerte. Sobre esa base, el curso pasa a versar sobre el desasimiento de los cínicos y sobre la apropiación del cinismo por el estoicismo, apropiación en la que el cinismo así apropiado queda entendido como el verdadero cinismo y convertido en el verdadero estoicismo. La vida cínica queda entendida como desnudez, como quedar el hombre ante lo elemental suyo, pero también como *letra* y como expresión de una vocación cosmopolita, como vida llamada a dedicarse a cambiar las mentalidades de los hombres para llevar a éstos a abrazar una vida otra y verdadera y así convertir el mundo en un mundo distinto, en un mundo otro. Y sobre este trasfondo el curso pasa a versar sobre la herencia cristiana del desasimiento cínico, bien en forma de herencia directa, bien a través de su interpretación estoica. Y, a la vez, sobre la base de tal desasimiento ante lo absolutamente Otro, el curso pasa a versar sobre la articulación que el cristianismo establece entre la vida otra y la otra vida, el mundo otro y el otro mundo, y sobre dos «matrices» de interpretación de esta articulación.

Una de ellas es, ciertamente, rechazada por Foucault: aquella que sustituye la autarquía de Sócrates, del cínico y del sabio estoico, es decir, aquella que sustituye la autonomía y aun autarquía del sujeto, por el principio del temor de Dios (*timete Deum*), por el principio de obediencia a Dios y a sus representantes, y por el principio del silencio ante ellos, y del silencio en general, con lo que la *parresía* se acaba, tanto en el significado de *decir*, como en el sentido de *confianza* en el decir. Asistimos aquí por parte de Foucault a una minuciosa y curiosa crítica y rechazo de la renuncia del sujeto a sí mismo. La otra «matriz de interpretación» es la *parresía* como coraje en el decir y en el decirse la verdad sobre la base de un confiado comunicarse con un Dios que se da, y la apertura al cual es vida otra que como pura donación hará eclosión y definitiva manifestación y revelación de sí en la forma de otra vida y del extinguirse la figura de este mundo: pura

parresía, desasimiento y desnudez ante Dios, junto con los demás, solos ante Dios, desasimiento y desnudez, que, sin embargo, fundan la libertad del sujeto, el libre decir y decirse ante los demás. El hombre repetido tal como era en el origen, en el paraíso, en el jardín de los animales, pero libre y puesto elementalmente en sí junto con los demás ante su doble absoluto: «Estaba desnudo y miraba con libre seguridad (en *parresía*) el rostro de Dios y no juzgaba todavía del bien conforme al gusto y a la vista, sino que no encontraba sus delicias sino en el Señor», dice Foucault citando el *Tratado sobre la virginidad* del Gregorio de Nyssa. Y comenta Foucault:

Aquí tienen ustedes la idea de *parresía* como una *parresía* de frente a frente, de cara a cara con Dios. En este estado primitivo de relación de la humanidad con Dios, los hombres tienen plena confianza, están en *parresía* con Dios: apertura del corazón, presencia inmediata, comunicación directa con Dios... El coraje de la verdad no puede tenerse sino en la medida en que se lo ancla, o se lo enraíza en una relación de confianza con Dios que nos pone muy cerca de él, en un cara a cara que recuerda por lo menos hasta un cierto punto el cara a cara primero del hombre con su Creador.⁵

La primera «matriz» es rechazada por Foucault Pero, ¿también esta segunda? Supongo que en definitiva también. Digo que *supongo* porque leyendo las últimas sesiones de este curso, uno llega a la conclusión de que muchos de sus oyentes debieron de llegar a pensar si estaban oyendo a Foucault o no más bien a un teólogo, o quizá a un párroco. Pero en todo caso lo que, a mi parecer, empieza a traslucirse en esta exposición por Foucault de los elementos de lo que él llama «segunda matriz de interpretación» cristiana, y de la erotización de ellos, son los estudios V y VI del libro *El erotismo* de Georges Bataille (titulados respectivamente *Mística y sensualidad* y *Santidad, erotismo y soledad*) y el pequeño escrito de Maurice Blanchot *El instante de mi muerte*.

Pues la escritura de Foucault es también transparente y perfecta cuando describiendo esta segunda matriz de interpretación cristiana erotiza una anécdota que en el texto original del que la toma no ocupa más de tres secas líneas. Dice Foucault:

Se trata de un solitario que vivía totalmente desnudo y que, dice el texto, comía hierbas como las bestias. No podía soportar siquiera el olor del hombre. Estamos, pues, en la pura animalidad afirmada. La reputación

5. M. Foucault: *Le courage de la vérité*, p. 304.

de este solitario era tal que un cristiano, que era él mismo muy asceta, pero menos avanzado en ascetismo, quería unirse con él y lo perseguía. El cristiano que lo persigue es tan pobre y tan cuidadoso de su propia pobreza, que no lleva por vestido sino un burdo saco de lino. Pero el solitario, él mismo, está desnudo. El solitario huye de este hombre que lo persigue y que quiere unirse con él. El otro corre tras él, y corriendo se le cae su vestido. Helo, pues, desnudo como el solitario al que persigue. En ese momento el solitario, advirtiendo que su perseguidor ha perdido su vestido, se detiene, se vuelve y le dice: me detengo porque quiero que te unas conmigo, pues ahora has rechazado el fango del mundo.⁶

Pero la escritura francesa de Foucault es igual de brillante y fascinante cuando antes de pasar a considerar esta herencia cristiana de elementos cínicos, comenta algunos de los dichos y hechos que se atribuyen a Diógenes el cínico, el perruno, el can, seguidor de Antístenes, amigo éste de Sócrates y contemporáneo de Platón; Diógenes mismo es también contemporáneo de Platón. Esos dichos y hechos los toma en su mayor parte de *Vidas de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio, un autor greco-romano del siglo III d.C. Diógenes opta por vivir en un tonel. Cuando ve a un niño beber agua con la mano, saca el vaso que llevaba en su zurrón y lo tira por superfluo. Encendiendo un candil al medio día, iba por el ágora diciendo: «Busco un hombre»; «hay muchos» le decían; «gente mucha, hombres ninguno», replicaba. Cuando los atenienses le afean que coma en público y se masturbe en público (cosas ambas inadmisibles para un griego), se justifica diciendo: «Aquí me vinieron las ganas». Cuando es hecho prisionero y vendido en el mercado de esclavos, le dice al pregonero que pregone quién quiere un amo, y cuando quien lo compra le dice que eso es querer que los ríos corran hacia arriba, responde que no, que manda y ha de mandar quien tiene el *logos*, quien domina el discurso. Cuando Alejandro Magno, que decía que, de no haber sido Alejandro, le hubiera gustado ser Diógenes, busca a Diógenes estando éste tomando el sol en la playa, para ofrecerle que le pida un favor, que le pida un don, Diógenes le responde al proyectarse sobre él la sombra de Alejandro: «que no me quites el sol». El enfrentamiento con Platón, queda más bien en tablas: cuando un día Diógenes entra en casa de Platón, que éste tenía muy bien decorada, se puso a pisar con disgusto de Platón una valiosa alfombra diciendo: «Piso el fasto de Platón», a lo que Platón replicó: «Pero con otra clase de fasto, oh Diógenes». Desasimiento, elementalidad, exigencia de vida otra, cuerpo que

6. *Ibíd.*, p. 291.

exhibe impertinentemente su verdad, logos y poder, logos que se hace valer en tensión con poderes que definen la relación de amo y esclavo y redefiniendo esa relación; endiosamiento y autarquía y en todo caso autonomía del sujeto; y en pugna dos fastos de lo humano en los que lo humano encuentra cimas que se oponen. El cínico, por la vía de llevar al límite la exigencia socrática de una vida *kata logon*, de una vida conforme a la razón, «cambia el valor de la moneda», que es el lema del cinismo, es decir, por vía de forzar el contraste con la convención haciéndola tambalearse hace trasparecer en ella una vida *kata logon*, una vida verdadera, una vida otra, que es un desmentido a la convención, una transvaluación de los valores. Se trata de un tomarse a chungu la vida y de un jugar a la verdad, que, dejando convicta de falsedad a la vida, la convierte en el negativo de la verdadera vida, de la vida de verdad. Sobre el trasfondo de la convención y en contraste con ella y contra ella el cínico convierte su vida en teatro de la relación de la vida con la verdad, en impertinente espectáculo de la verdad de la vida, de la verdadera vida, de la vida otra, de una vida que queriendo de verdad y siéndose de verdad lo que la convención y la vida dicen ser y no son, pone a esa vida y a esa convención y al mundo cabeza abajo, cambia la acuñación de la moneda, a lo mismo le cambia el cuño y le transmuta el valor. La Grecia clásica es así la inventora del ascetismo de la ética cristiana, quien se lo lega a ésta, e incluso la inventora de ésta —dice Foucault precisando si no rechazando de paso también lo esencial de las tesis de Nietzsche sobre este asunto y sobre la relación de la Grecia pindárica y la Grecia socrática en *Genealogía de la moral*.

3. EL «JUEGO DE VERDAD» DE FOUCAULT, CONCLUSIONES

Éste es el contenido del este curso de Foucault, o algunos de los ingredientes más básicos de ese contenido. Y ahora voy a pasar a algunas cuestiones más generales relacionadas con él, que nos permiten entenderlo mejor. Simplificando mucho las cosas, excesivamente tal vez, y tal como Foucault se entiende a sí mismo en un conocido artículo de diccionario de 1984 firmado por *Maurice Florence*,⁷ pseudónimo del propio Foucault, en la primera parte de su obra, es decir, en *Las palabras y las cosas*, se habría tratado de dilucidar cómo se subjetiva el sujeto y correlativamente objetiva al objeto en lo tocante a las condiciones de

7. Denis Huisman (ed.): *Dictionnaire des philosophes*, París, PUF, 1984, entrada: FOUCAULT, Michel, pp. 941 y ss.

posibilidad de obtener verdades sobre los objetos, en ese caso sobre los *objetos* que son el *sujeto hablante*, el *sujeto trabajador* y el *sujeto viviente*. En una segunda parte de su producción, que comprendería *La historia de la locura en la época clásica*, *Vigilar y castigar* y *El nacimiento de la clínica*, se había tratado de dilucidar cómo se subjetiva el sujeto y constituye su objeto en orden a decir la verdad sobre él en el contexto de una división normativamente articulada donde el objeto, que también en esta segunda fase es un sujeto, queda a uno de los lados de esa división, sea como *loco*, *criminal*,¹ etc. Y en un tercer tramo de su obra se trataría de cómo se subjetiva el sujeto y correlativamente objetiva a su objeto en lo tocante a condiciones de posibilidad de obtener y decir y decirse la verdad él mismo sobre sí mismo. Esta etapa vendría abierta por *Historia de la sexualidad*. Y si, cuando hablamos así, kantianamente, de condiciones de posibilidad de la experiencia que serían las condiciones de posibilidad de los objetos de ésta y de decir la verdad sobre ellos, no las referimos a un *sujeto trascendental*, sino que deshacemos a éste en términos de la noción de Wittgenstein de *juegos de lenguaje*, por lo que nos estamos preguntando entonces es por la emergencia de los *juegos de verdad*, y podemos decir que lo que queremos hacer es una *historia de los juegos de verdad* y en este sentido una *historia de la verdad*. Éste es Foucault tal como él se expone a sí mismo en 1984, más o menos. Y la pregunta es: ¿cabe hacer a su vez una *genealogía* del *juego de verdad* en el que Foucault ha tratado de hacer (o ha tratado de ensayar muy fragmentariamente) la historia de los *juegos de verdad*? Esta genealogía tiene que tener la forma de una genealogía de cómo se subjetiva el sujeto y correlativamente objetiva al objeto, en lo tocante a condiciones de posibilidad de decir la verdad acerca de los *juegos de verdad* en los cuales de lo que se ha tratado en los tres tramos de la obra de Foucault ha sido del sujeto mismo.

Yo creo que esa genealogía del *juego de verdad* en el que Foucault hace la historia de los juegos de verdad, no es difícil, porque está hecha en buena parte por él mismo. Los ingredientes, incluso los teológicos, del *juego de verdad* de Foucault, no sólo se traslucen sino que se transparentan y saltan a la vista en lo que este último Foucault dice. Me voy a limitar a algunos de esos ingredientes, a los que yo creo que son los más importantes.

1. A mí me parece que el concepto de *epiméleia tou autou* no le viene a Foucault de Grecia sino de La Sorbona, de la imponente recepción francesa de Husserl y de Heidegger, que, junto con Kant, se convierten en el siglo XX en base de la filosofía académica francesa, por así decirlo. Eso sí, una vez que el *cuidado*, el *souci*, la *Sorge*, cobra la relevancia y centralidad que cobra en *Ser* y

tiempo, uno puede, ciertamente, encontrarlo con esa centralidad y relevancia en Gracián,⁸ en Pascal, en San Agustín, y, por supuesto en el Platón socrático y en las escuelas helenísticas y helenístico-romanas. Pero desde luego no antes de que Heidegger le diese en *Ser y tiempo* tal relevancia y centralidad y tal capacidad de articulación conceptual general.

Como es sabido, *Ser y tiempo* de Heidegger consta de tres rondas analíticas. La primera es el análisis de la existencia, que no sujeto cartesiano, como *ser-en-el-mundo*. Se estudia el mundo como red de significatividades que pende de un *por mor de qué* final y la mundanidad del mundo y se analiza el *en* del ser-en-el mundo como un *encontrarse proyectándose* en posibilidades de sí, como un encontrarse entendiéndose, estirándose, yendo-a en el contexto y tensiones del *con-ser* con los demás. En una segunda ronda analítica Heidegger se pregunta por el todo estructural de lo que se ha analizado en la primera ronda, por el ser-en-el-mundo considerado como un *todo*. Y se dice que, considerado en esa perspectiva, el ser-en-el-mundo se revela como *cuidado, souci, Sorge*. Es decir, la existencia es siempre un por-delante-de sí misma, pero estando ya-en, es decir, siempre con un por detrás, y ello a vueltas consigo y con las cosas. Esto es el *cuidado*. Y en la tercera ronda analítica Heidegger empieza con la pregunta de si es verdad que en la segunda ronda hemos aprehendido el todo estructural del ser-en-el-mundo al definirlo como *cuidado*. Pues estamos hablando de un ser que consiste en proyectarse en posibilidades de sí, y un ser que consiste en eso, mientras le quedan posibilidades, no está completo, y cuando las ha agotado todas, no es que esté completo, sino que simplemente no está. Si la existencia es en cada caso la mía, porque, si no, nos hemos quedado sin tema, dice Heidegger, entonces parece que nunca podemos tenerla completa a la vista, considerarla como un *todo*. Pero sí, podemos tenerla completa. Pues hay una posibilidad de sí a la que la existencia se halla remitida desde el principio, que la termina y que circunscribe su esencia a la vez que radicalmente la individúa, ya que pone de manifiesto que la existencia es en cada caso la mía, que en esa posibilidad suya que la circunscribe nadie puede sustituirme. Se trata de la posibilidad de también no ser; se trata de que la existencia es un ser acerca de la muerte. La existencia está ya siempre huyéndose a sí misma, volviendo la espalda a esa posibilidad, no queriendo ilustrarse, no queriendo saber de lo último de sí. Y si es un huirse

8. En la *crisi nona* de la parte primera de *El Criticón*, titulada «Moral anatomía del hombre» (algo así como «analítica moral de la existencia») Gracián expone que la esencia y centro del hombre es «la *cura*, palabra latina que significa *cuidado*». Así, el hombre es por esencia *el cuidadoso*.

debe de ser porque antes, desde siempre, es un llamarse a decirse la verdad sobre sí misma (un llamarse a la *parresía* en el sentido de Foucault) Pues bien, en todo caso, desde aquí queda claro que en la segunda ronda, al considerar la existencia como el *todo* estructural del ser-en-el-mundo, estábamos considerándola ya siempre como *tiempo* en el sentido de lo que Heidegger llama *temporalidad original*: un advenir, un estar viniendo a lo que ya siempre se era, un advenir abriendo de lo sido, abriendo de lo que ya era, es decir, del poder también no ser, haciendo así presente. La existencia es tiempo y esta temporalidad original es finitud. La existencia es así historia, tradición, un hacerse entrega de sí misma a sí misma, esto es: un venir, recogiendo así desde el ser sido y siendo así un presente, haciéndose quizá la ilusión cartesiana de ser fundamento, cuando la verdad más bien es: habiendo de funcionar como un fundamento que ella no puede ser. Lo que ella es o se es, aquello en que ella consiste, es el hueco que acaba tragándose. La existencia se *olvida* de esa su condición abismática.

Desde aquí la crisis y catástrofe de civilización del siglo XX es entendida por Heidegger como la catástrofe de una subjetividad que es resultado del vuelco que experimenta en Descartes, que experimenta en la cultura y en la existencia modernas, esa ilusión óptica, ese *olvido* en que la metafísica griega de Platón y de Aristóteles se funda y que no hace sino profundizarse al quedar helenizado el cristianismo y al quedar globalmente cristianizada la herencia griega. Repensar la existencia moderna en sus consecuencias desde el vuelco cartesiano, mirando éste desde Grecia, es también lo que hace el último Husserl en sus últimas intervenciones en los años treinta y desde ahí es desde donde ese Husserl mira al final toda su obra.

Pero hay más. El poema de Luis de Góngora, *Soledades*, contiene lo que quizá es la más deslumbrante expresión de lo que es la experiencia *oceánica* moderna, la experiencia del vacío, del abismo, del mar que no queda abrazado por la tierra como el *Mare nostrum* sino que rodea él y relativiza a la tierra, a la madre tierra, del mar que es definitivamente la negación de lo firme, de aquello donde uno puede hacer pie y cobrar seguridad. Si el *Mare nostrum* era en la Antigüedad clásica lo otro de la tierra pero referido a la tierra próxima a él, el océano es lo otro de la tierra que deja a la tierra tan lejos que la vuelve irrelevante, que obliga al hombre a vivir sobre el abismo no estribando sino en su propia técnica, no esperando ya poder pisar suelo firme que la tierra le preste. Cuando se lee con cuidado el poema de Góngora, uno se percata de que este poema «en verso épico», es decir, en definitiva un poema metafísico, escrito por un clérigo, no contiene ni una sola referencia al cristianismo. La totalidad de referencias de sentido son greco-romanas no cristianas. Eso mismo sucede en otros auto-

res de los siglos XVI y XVII, que son capaces de vivir en dos mundos con dos morales completamente distintas, como sucede con Fray Luis de León cuando convierte las églogas de Virgilio en poesía castellana. El catolicismo romano (una *coincidentia oppositorum* en frase de Carl Schmitt), ha sido siempre capaz de llevar dentro en su imponente cultura clásica su propia negación. En Joyce, en Baudelaire, en Rimbaud, en Verlaine, en Gide, en Blanchot, en Bataille, en Foucault, todos de formación católica y clásica, algunos de ellos católicos hasta la médula, que no necesitan a Nietzsche para detestar o cuestionar la cultura protestante de la interioridad y para no ver en el marxismo sino una forma de judeo-cristianismo que heredaba de ésta toda su voluntad de *poder pastoral*, sucede siempre lo mismo. La referencia religiosa de sentido último queda sustituida mediante crítica ilustrada o gesto ilustrado, queda sustituida, digo, por la referencia clásica, pero la religión queda intacta en su vacía forma, y, una vez negada y vaciada la religión, a la cultura ilustrada se le exige, no, por supuesto, que llene el vacío de la religión, pues la gracia está en que de ningún modo puede llenarlo, pero sí se le exige que el *concepto* ilustrado se mantenga a la altura de la *representación* religiosa, siendo, en efecto, en todo momento la negación y superación de ella. Creo que tenía mucha razón Habermas cuando decía en *El discurso filosófico de la modernidad* que en la filosofía francesa lo que se presentaba bajo capa de ilustración radical o de post-ilustración no era en definitiva sino la herencia de una larga tradición de contra-ilustración, de contra-ilustración católica. Sólo que ambas cosas eran la misma cosa. Contra-ilustración, desde luego, que, en pelea con la crítica ilustrada de la contra-ilustración, tal como Hegel describe esa pelea en el capítulo VI, B de la *Fenomenología del Espíritu*, se vuelve ilustración, queda devorada por la ilustración que se convierte así en ilustración vuelta contra sí misma, en *concepto* que se exige a sí mismo estar a la altura de la *representación* religiosa, en concepto que no se quiere sino como concepto de la representación negada, a la altura de ella, entendiendo aquí los términos *concepto* y *representación* en el sentido que les da Hegel. La mirada de Foucault a Grecia en el segundo tomo de *Historia de la sexualidad* es de esa clase de referencias clásicas, opuestas a la moral sexual contrarreformista, pero que con toda obviedad en muy poco tiempo a Foucault se le amplían y se le convierten en el trasunto francés de la empresa de Heidegger, ni siquiera opuesta a la de éste, sino paralela y guiada por intereses paralelos, post-socráticos, más que pre-socráticos, si de lo que se trata es de la experiencia del sujeto contemporáneo de no poder ser el fundamento como el que, sin embargo, tiene que ponerse, al haber de ponerse en su autonomía y autarquía. No olvidemos, por lo demás, que Heidegger es otro católico, que en el contexto de Husserl se vuelve

a Grecia llevado de la mano del jesuita Brentano. Hasta aquí, pues, *Heidegger* como ingrediente del *juego de verdad* de Foucault.

2. Paso a otro de los ingredientes de ese juego. Llama la atención que para un homenaje a Jean Hyppolite, que se publicó en 1971, a Foucault no se le ocurriera escribir otra cosa que un texto que creo que se entiende a sí mismo como la rotunda negación de todo lo que la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel representa y de todo lo que representaba en Francia el traductor de la *Fenomenología del Espíritu*. Lo que Foucault presenta en ese escrito es el *sujeto trascendental* de Kant *des-sujetualizado* en su función constituyente y unificante, pura dispersión entonces que ya no puede recogerse en subjetividad ninguna que, recolectándose y *recordándose* de toda esa dispersión, y reconociéndose en ella, pudiera concentrarse como en un punto como siendo el fundamento ya incondicionado de ella. Me refiero al artículo de Foucault «Nietzsche, la genealogía, la historia». Aconsejo leerlo a todo aquel que pueda estar interesado en Foucault y que no lo haya leído. Entiendo que en él se recoge otro elemento importante, el anti-hegeliano, de ese *juego de verdad* con el que Foucault ensaya una historia de los *juegos de verdad*. Aquí no puedo hacer otra cosa que limitarme a una cita a fin de recordar temas de Foucault ya muy sabidos, que quedan los más lejos posible de Hegel:

Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo, comienzos innumerables que dejan esa duda de color, esa marca casi borrada que no podría engañar a un ojo que sea un poco histórico; el análisis de la proveniencia permite disociar el yo y hace pulular en los lugares y sitios de su síntesis vacía mil sucesos ahora perdidos... La genealogía no permite establecer una gran continuidad [hegeliana] más allá de la dispersión del olvido... Seguir el hilo complejo de la proveniencia es, por el contrario, mantener aquello que ha pasado, mantenerlo en la dispersión que le es propia... Las diferentes emergencias que se pueden encontrar no son las figuras sucesivas de una misma significación [es decir, no son la *Fenomenología del espíritu*]; son otros tantos efectos de sustitución, reemplazamiento y desplazamientos, de conquistas disfrazadas, de dar sistemáticamente la vuelta a las cosas. Si interpretar fuese poner lentamente a la luz un significado escondido en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad.⁹

9. Michel Foucault: «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en Michel Foucault: *Dits et écrits, II*, París, Gallimard, 1994, pp. 140 y ss.

Si uno de los ingredientes del *juego de verdad* de Foucault es la referencia cada más amplia a Heidegger, a través desde luego de la referencia clásica y de una cultura romano-católica, la otra gran referencia es esta apelación a Nietzsche que se entiende como siendo una directa negación de ese punto culminante de la filosofía del sujeto que es la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (así se interpreta aquí la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y lo es, ¿por qué no?).

3. Paso a lo que considero un tercer ingrediente del juego de verdad de Foucault. Pues en una entrevista Foucault dice que «a Nietzsche me llevó Bataille y a Bataille, Blanchot». Esta referencia a Bataille y a Blanchot, donde mejor expresada queda es en el texto de Foucault *El pensamiento del afuera*, escrito en 1966 y publicado en el número 299 de la revista *Critique* dedicado a M. Blanchot, que era en definitiva un hegeliano. A Bataille y a Blanchot he hecho referencia cuando más arriba hemos visto a Foucault referirse positivamente a la Patrística. En este artículo de Foucault sobre Blanchot se muestra lo que es la base del procedimiento genealógico de Foucault, es decir, se da la razón de por qué hay que moverse en el polo opuesto de lo que la *Fenomenología del espíritu* de Hegel representa. Se trata de la justificación del procedimiento genealógico como instrumento de una manera radicalmente histórica de ver, que excluye la idea de que en algún origen pudiera esconderse algún sentido unitario del conjunto, de una manera radicalmente histórica de ver «que no tiene más remedio que reconocer que vivimos, sin hitos ni coordenadas originarias, en miríadas de sucesos perdidos», que «aprende que detrás de las cosas hay una cosa totalmente otra, no precisamente su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que las cosas son sin esencia, o que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras que le eran extrañas». Y, sin embargo, ello parece que nos obliga a mirar simultáneamente en dirección muy distinta. Pues ese sentido histórico que se sirve de la genealogía como instrumento, se desvela como la experiencia moderna y contemporánea del quedar fuera del origen y de la irresistible atracción de éste, y desvela al sujeto y el *dentro* del sujeto como siendo un *fuera* del fuera y como función del *fuera*.

Me voy a limitar a un par de citas:

El pensamiento del pensamiento, toda una tradición más larga aún que la filosofía, nos ha enseñado que ese pensamiento del pensamiento nos conducía a la interioridad más profunda [de nuevo alusión a Hegel]... Y sin embargo, el ser del lenguaje no aparece para el lenguaje mismo sino en la desaparición del sujeto... El lenguaje *es*... Es la experiencia desnuda del lenguaje... ¿Cómo tener acceso a esta extraña relación? Tal vez mediante una forma de pensar de la que la cultura occidental ha esbozado en sus

márgenes la posibilidad aún incierta. Este pensamiento que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior los límites de ella, para enunciar el fin de ella, para hacer centellear la dispersión de ella, para no recoger de ella sino la invencible ausencia y que al mismo tiempo se detiene en el umbral de toda positividad no para aprehender el fundamento de ella o la justificación de ella, sino para reencontrar el espacio en el que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en la que se constituye y donde se esquivan (huyen) en cuanto se les presta atención sus certezas inmediatas, este pensamiento, en oposición a la interioridad de nuestra reflexión filosófica, constituye lo que podría llamarse con una palabra *pensamiento del afuera*.¹⁰

Y otra cita larga para quienes no hayan leído este texto:

Blanchot es más bien para nosotros este pensamiento mismo, la presencia real, absolutamente lejana, centelleante, invisible, el sino necesario, la ley inevitable, el vigor tranquilo, infinito, mesurado de este pensamiento mismo... Blanchot da la vuelta al lenguaje reflexivo, no hacia una confirmación interior, hacia una suerte de certeza central de la que no pudiera ser desalojado, sino más bien hacia una extremidad donde le es menester siempre contestarse, cuestionarse: llegado al borde de sí mismo, no ve surgir la positividad que le contradice, sino el vacío en el que va a borrarse; y a este vacío hay que ir, aceptando desnudarse en el rumor de la negación inmediata de lo que dice, en un silencio que no es la intimidad de un secreto, sino el puro fuera en el que las palabras se desenvuelven y ruedan indefinidamente ... negar su propio discurso como lo hace Blanchot es hacerlo pasar sin cesar fuera de sí mismo, desasirlo en cada instante no sólo de aquello que acaba de decir sino del poder de enunciar; es dejarlo donde está, lejos detrás de sí... Como palabra del afuera, recogiendo en sus palabras el afuera al que se dirige, este discurso tendrá la apertura de un comentario, repetición de aquello que fuera no ha cesado de murmurar. Pero como palabra que queda siempre fuera de aquello que dice, este discurso será una avanzada incesante a aquello de lo que la luz, absolutamente fina, no ha recibido nunca lenguaje... Hay como un momento dulce y violento que hace intrusión en la interioridad, y la pone fuera de sí dándole la vuelta y hace surgir al lado de ella, o más bien más acá de ella, la trasfigura de un compañero siempre sustraído, pero que se impone con una evidencia jamás inquietada... Un pronombre personal sin personaje, un rostro sin expresión y sin ojos, otro que es él

10. Michel Foucault: «La pensée du dehors», en Michel Foucault: *Dits et écrits I*, París, Gallimard, 1994, p. 521.

mismo, pura ausencia, queda muy cerca de este yo que habla en primera persona tomando de él las palabras y las frases en un vacío ilimitado; y, sin embargo, no hay lazo con él, y una distancia desmesurada lo separa de él... El movimiento de la atracción, la esquivez de ese compañero, ponen al desnudo lo que es antes de toda palabra, por debajo de todo mutismo, el chorreo y brotar continuo del lenguaje, lenguaje, que no es hablado por nadie: todo sujeto no designa sino un pliegue gramatical... El puro fuera del origen, aunque el lenguaje está atento a recogerlo, no se fija nunca en una positividad inmóvil y penetrable; y el fuera siempre recommenzado de la muerte, si es llevado a la luz por el olvido esencial al lenguaje, no pone nunca el límite a partir del cual se dibujaría por fin la verdad. El origen y la muerte basculan el uno en el otro; el origen tiene la transparencia de lo que no tiene fin, la muerte se abre indefinidamente sobre la repetición del comienzo.¹¹

Pero esto, se le den la vueltas que se le den, no es sino el final *Fenomenología del espíritu*, insistentemente releído y vuelto a leer desde algo así como lo que Hegel llama la *religión del arte*. Pues todo ello es precisamente hacer el ser hablante la experiencia de no ser sino siendo a la vez lo absolutamente otro de sí; es decir, todo ello es puro Hegel expresándose más bien en forma de teología negativa, como demuestra el que Foucault no tenga más remedio que estar negándolo a cada paso. Blanchot, en cambio, no tiene ningún interés en negar lo cerca que ese continuo brotar del lenguaje, en el que se dibuja una ausencia, queda de «las ínsulas extrañas, los ríos sonoros, el silbo de los aires amorosos» del *Cántico espiritual* del místico; y también, por tanto, lo cerca que ello queda de la desnudez que se exige a sí mismo el asceta, convertido en *letra* del extrañeza del mundo y en negativo de lo elemental y esquivo en que habría de fundarse la vida verdadera; y lo cerca que ello queda, por ende, de la expropiación por la muerte, del quedar el hablante de antemano más allá de sí y de todo, en lo cual, sin embargo, se funda la autonomía del sujeto. Ni mucho menos tiene Blanchot interés en negar la cercanía de todo ello a Hegel. Baste una cita de Blanchot:

De un lado —y aquí sea cual fuera la necesaria ingratitud de los comentaristas marxistas con Hegel, somos todos sus herederos—, es claro que si el hombre no acabase, si no fuese por relación a su fin, por relación y en relación con lo negativo, el hombre no sabría nada, ignorando este poder de negar que funda la posibilidad de saber. Es porque el hombre muere

11. *Ibíd.*, p. 522.

que el hombre sabe, y tanto la palabra más corriente como la más positiva, no hablan sino porque la muerte habla en ella, negando lo que es y, dentro de esta negación, preparando el *trabajo del concepto*.¹²

Es decir, el *fuera del fundamento* al que se refiere Heidegger, el *fuera* por el que viene exigido el procedimiento genealógico, no son sino aspectos de lo que Hegel llama el *trabajo del concepto*. Heidegger, re-hegelianizado, eso fue más o menos Blanchot, al que se remite Foucault. Es decir, lo que al considerar el segundo ingrediente nos parecía lo más opuesto a Hegel, vuelve a no tener otra base que Hegel o no son sino variaciones sobre él. Esto ha sucedido bastantes veces en el pensamiento filosófico del siglo XX.¹³

Creo que éstos son algunos de los principales ingredientes del *juego de verdad* de Foucault. Pero ¿dónde estamos, cuál es nuestro presente en cuanto no podemos entendernos sino haciendo una historia de la verdad, y ello en un *juego de verdad* que contiene estos principales ingredientes, desde luego entre otros? La respuesta desde Foucault, pese a toda la brillantez de Foucault, me parece que debe ser muy modesta y sabida: estamos en haber de seguir dando vueltas a Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger, o mejor, yendo de menos a más, en haber de seguir dando vueltas a Heidegger, Nietzsche, Hegel y Kant, con la ayuda que puedan prestarnos la filosofía analítica, la filosofía francesa y la teoría crítica, pues ocurre que hoy por hoy, en nuestro presente, al haber de hacer la historia de la verdad, a fin de poder entendernos, todos acaban ahí y nos vemos llevados irremediabilmente ahí. «Aún es demasiado pronto para evaluar la ruptura introducida por Foucault», dice *Maurice Florence* al principio del artículo al que me he referido. Creo que hoy podemos precisar un poco más y decir que esa ruptura no es tanta.

12. Maurice Blanchot: *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969, p. 370.

13. Algunos de los elementos de Hegel a los que se refiere Blanchot y a los que en negativo se refiere sobre todo Foucault en su artículo sobre Nietzsche, resultan a veces estremecedores en capítulos de apariencia totalmente abstracta y convencional como es, por ejemplo, precisamente el que Hegel dedica a la *teleología* en la *Ciencia de la Lógica*.