

ARTÍCULOS

Sobre las dificultades de Foucault en su interpretación de la tesis de la ruptura cartesiana entre método y espiritualidad, filosofía y forma de vida

On Foucault's difficulties in his interpretation of the thesis of the Cartesian
rupture between method and spirituality, philosophy and way of life

Jorge Álvarez Yáguez

Universidad Complutense de Madrid

unootrootroyotro@gmail.com

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8914-8850>

RESUMEN: La posición de Foucault acerca de la ruptura que Descartes había representado respecto de la relación entre acceso a la verdad y transformación de sí, entre método y espiritualidad no fue unívoca. Sus formulaciones variaron, a veces de manera sorprendente. Foucault veía que el autor de las *Meditaciones metafísicas* mantenía una compleja relación con la tradición de la espiritualidad, lo que exigía precisar en más de un aspecto la conocida tesis de la ruptura. Aquí trataremos de examinar esa dificultad en la que se encontró Foucault.

Palabras clave: Método; espiritualidad; cuidado de sí; ascesis; meditación; P. Hadot.

Cómo citar este artículo / Citation: Álvarez Yáguez, Jorge (2023) “Sobre las dificultades de Foucault en su interpretación de la tesis de la ruptura cartesiana entre método y espiritualidad, filosofía y forma de vida”. *Isegoría*, 68: e21. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.68.21>

ABSTRACT: Foucault's position on Descartes, about the rupture that he had represented regarding the relationship between access to truth and transformation of oneself, between method and spirituality, was not unequivocal. Formulations of it varied, sometimes surprisingly. Foucault saw that the author of the *Meditations* maintained a complex relationship with the tradition of spirituality, which required specifying the well-known thesis of rupture in more than one aspect. Here we will try to examine that the difficulty in which Foucault found himself.

Keywords: Method; Spirituality; Care of the self; Askésis; Meditation; P. Hadot.

Recibido: 9 noviembre 2022. *Aceptado:* 12 enero 2023.

Copyright: © 2023 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

1. POLÉMICA EN TORNO
A LA INTERPRETACIÓN DEL MOMENTO
CARTESIANO COMO BRECHA RESPECTO
DE LA UNIÓN ENTRE FILOSOFÍA
Y FORMA DE VIDA

Ha sido una tesis vuelta ya común, la que sostiene que con Descartes se produce un corte entre filosofía y forma de vida, y que a partir de ahí se establecería de manera dominante en la historia de Occidente un modo de hacer filosofía. Pierre Hadot discrepaba a este respecto de Michel Foucault que compartía aquella tesis. Hadot, maestro en la interpretación de la filosofía antigua como ejercicio espiritual, como forma de vida y cuidado de sí, la rechazaba, por lo que criticaba esa posición de Foucault, o al menos la formulación que este había hecho de ella en su entrevista con Dreyfus y Rabinow en 1983.¹

Para Foucault lo que denominaba «momento cartesiano», que no reducía al filósofo francés, marcaba, en efecto, una auténtica ruptura en la concepción de la filosofía. Con Descartes se inauguraba una época en la que la filosofía, para acceder a la verdad, ya no precisaba de un previo trabajo del sujeto sobre sí mismo, un especial cuidado de sí, *epimeleia heautou*,

cura sui, una elaboración espiritual que entrañaba toda una especial forma de vida. Con el Cartesio, el método se desharía de la *paideia* o educación del alma, necesaria para ascender en la aproximación a la verdad, podía prescindir de todo el trabajo ascético del individuo, o en clave platónica, de los caminos del *eros* y de la *askesis*. El delfico *gnothi seauton*, conócete a ti mismo, que implicaba un auténtico cuidado de sí, *epimeleia heautou*, adquiriría en la modernidad una interpretación estrictamente cognitiva, la que caracterizaría a la filosofía occidental a partir de ese momento. Bastaría que cualquier sujeto dotado de razón se atuviera al empleo estricto de los pasos recomendados por el método para que, en la forma de la evidencia, la verdad se estableciese. Un capítulo nuevo de los lazos entre *sujeto y verdad* se abría ahí en la historia occidental. La forma de la *evidencia* como nexo entre sujeto y verdad sustituiría a la de la *askesis*. Un yo accesible y transparente, ubicado siempre en el plano del conocimiento, se constituiría en la base de todo el conocimiento. La transformación, o aun conversión, del sujeto en el camino (*hodos*) hacia la verdad, y su mutación una vez obtenida esta, quedará como una forma cultural del pasado. Los efectos de la verdad ya serán solo de estricto orden cognitivo, no espirituales o transfiguradores, no significarán la salvación esperable de la verdad, que suponía un final, ahora ella solo es un momento acumulable de una progresión infinita. «La edad moderna de las relaciones entre sujeto y verdad comienza el día en que postulamos que tal como es el sujeto, es capaz de verdad, pero que tal cual es la verdad, no es capaz de salvar al sujeto».²

El espesor del *nexo entre subjetividad y verdad* se adelgaza. La exclusión de la locura en los motivos de la duda metódica cartesiana constituía todo un símbolo de ese gran cambio; permitía a su autor la reducción al plano cognitivo, la marginación de una subjetividad amenazante.³ El espacio de la representación se despeja, y se vuelve transparente, como se revelaba en el cuadro de Velázquez, *Las Meninas*, según la conocida interpretación foucaultiana.⁴

En cierto modo, el corte que representa el *momento cartesiano*, que inaugura la filosofía moderna, no habría sido un tajo tan momentáneo,

¹ El paso al que se refiere la crítica de Hadot pertenece a la excelente entrevista que Dreyfus y Rabinow hicieron a Foucault sobre sus últimos trabajos: «Si bien es cierto que la filosofía griega fundó una racionalidad en la cual nos reconocemos, no dejaba de sostener que un sujeto no podía tener acceso a la verdad a menos que, ante todo, realizara sobre sí mismo un trabajo determinado que lo hiciera capaz de conocer la verdad. El vínculo entre el acceso a la verdad y el trabajo de elaboración de sí por sí mismo es esencial en el pensamiento antiguo y el pensamiento estético. Me parece que Descartes rompió con eso al decir: “Para acceder a la verdad basta con que yo sea un sujeto cualquiera capaz de ver lo que es evidente”. La evidencia sustituye a la ascesis en el punto de unión entre la relación consigo mismo y la relación con los otros, la relación con el mundo. Ya no hace falta que la relación consigo mismo sea ascética para ser una relación con la verdad. Basta con que me revele la verdad evidente de lo que veo para aprehender definitivamente esa verdad. Pero hay que señalar que eso solo resultó posible para el propio Descartes al precio de un derrotero que fue el de las *Meditaciones*, en el curso del cual él constituyó una relación de sí consigo que lo calificaba como capaz de ser sujeto de conocimiento verdadero bajo la forma de la evidencia (con la salvedad de que excluía la posibilidad de estar loco). Un acceso a la verdad sin condición “ascética”, sin cierto trabajo de sí sobre sí mismo, es una idea que las culturas precedentes excluían en mayor o menor medida. Con Descartes, la evidencia inmediata es suficiente» (Foucault, 2015, p. 368). Volveremos sobre este texto clave. Se refiere a este texto P. Hadot (2002, p. 310; la disensión con Foucault en pp. 305-311, 323-332). Véase también Hadot, 2009, pp. 203-204.

² Foucault, 2001, p. 20.

³ Foucault, 1972, pp. 56-58 y 157.

⁴ Foucault, 1966, pp. 19-31.

pues habría tenido ya anticipaciones,⁵ como la de la de la teología racional del Aquinate y la escolástica (Foucault, 2001, pp. 28 y 183-184). Pierre Hadot estaba de acuerdo con Foucault en este punto particular. Pensaba que la escolástica y el nacimiento de las universidades habían colaborado en la desaparición de la filosofía como forma de vida, a lo que habría contribuido la conversión de la filosofía en *ancilla theologiae*, y su transmisión reglada a través de la práctica del comentario. Sin embargo, Hadot señala algo no tenido en cuenta por Foucault, el que esa posición tomista contrastaba con la distinta recepción de Aristóteles en la misma época, particularmente de su concepción de la vida filosófica como felicidad.⁶ Hadot discrepaba también con la idea de Foucault de que el Estagirita, en el mundo antiguo hubiera representado una excepción. Foucault, en efecto, decía: «La excepción mayor y fundamental: la del que se denomina precisamente “el” filósofo porque él ha sido sin duda, en la Antigüedad, el único filósofo; aquel de los filósofos para el que la cuestión de la espiritualidad ha sido la menos importante; aquel en que hemos reconocido el fundador mismo de la filosofía, en el sentido moderno, y que es: Aristóteles» (Foucault, 2001, pp. 18-19 y 182).⁷

A nuestro parecer, Hadot describía mejor lo que había sido exactamente la práctica de Descartes, sin embargo, no registró la fisura rupturista que dentro de ese mismo quehacer se abría y que posibilitaría más allá de sus propósitos exactamente lo que Foucault calificaría como «momento cartesiano».⁸ Creo que Hadot no vio en toda su dimensión y complicación la interpretación de Foucault, pues tampoco este fue unívoco en su exposición; Hadot no tuvo en cuenta muchos otros textos en los que Foucault complejizaba su tesis y reconocía un Cartesio muy distinto, más ambiguo, en que efectivamente se incorporaba la *epimeleia heatou*. En ellos se reconocía ciertamente el ejercicio cartesiano de la *meditatio* que no es mera *trama deductiva*

sino también ascética, de acontecimientos, de decisiones, en la que se transforma el sujeto de los enunciados. En Foucault hallamos interpretaciones distintas según los momentos, en las que se admite también cierta *catarsis* en el acceso al conocimiento y la importancia de una cierta conducta respecto de sí en Descartes. También, en los dos últimos cursos,⁹ Foucault observa en el Cartesio el ejercicio de la *parresía* frente a toda autoridad, lo que, como sabemos, comporta un *ethos* determinado. No ofrece, pues, una sola cara su interpretación; y sin embargo a menudo se presenta un enunciado unívoco y estereotipado de su posición. El examen de todo esto nos llevará a mostrar no solo las vacilaciones y dificultades en que se encontró Foucault en la formulación de su tesis, sino también a ver, eso esperamos, que la polémica planteada por Hadot fue unilateral y exigiría considerar el conjunto de las observaciones foucaultianas al respecto.¹⁰

2. VARIACIONES EN LA POSICIÓN FOUCAULTIANA

Como hemos indicado, Hadot se refiere a la formulación de la tesis hecha por Foucault en la citada entrevista de 1983, que venía a corroborar lo expuesto en su curso de *La hermenéutica del sujeto* de 1982. En otros textos, sin embargo, tanto anteriores como posteriores, que van de 1972 a 1984, observamos una línea distinta; nos referimos al texto «Mon corps, ce papier, ce feu» de 1972; a las observaciones contenidas en los cursos *Seguridad, territorio, población* (1977-78), *El gobierno de los vivos* (1980), *El gobierno de sí y de los otros* (1983), y a las del último curso, *El coraje de la verdad* (1984), que consideramos especialmente relevante. Al tener en cuenta estos otros textos en contraste con los citados antes, nos encontraríamos, a primera vista, con dos vertientes interpretativas: una que afirma la ruptura entre filosofía y espiritualidad en Descartes y otra que parece ponerla en cuestión o modificarla en buena medida al mostrar los muchos hilos que de la vieja unión aún se conservan y cómo el lazo con los antiguos no se rompió del todo. Veamos.

⁵ En opinión de Foucault, se habrían dados también intentos posteriores de restañar la brecha entre *lógos* y *ethos*: en Spinoza, Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger (Foucault, 2001, p. 29).

⁶ Hadot, 1998 (or. 1995), pp. 274-305.

⁷ Véase Hadot, 1998, pp. 90-104. Sobre la discrepancia entre Hadot y Foucault se ha debatido mucho; algunas referencias recomendables: Jusmet, 2017; Davidson y Worms, 2013; Lorenzini, 2015.

⁸ Sobre esta cuestión: Álvarez Yágüez, 2023.

⁹ Foucault, 2008, 2009.

¹⁰ En lo que se refiere a los textos de Descartes, tanto del *Discurso* como de las *Meditaciones*, las cartas a la princesa Elisabeth y otros en los que puede observarse la práctica de la espiritualidad antigua nos remitimos a nuestro trabajo: Álvarez Yágüez, 2023. En el marco de este artículo no era posible tratar este punto con el cuidado exigible. En realidad, ambos textos se complementan.

2.1. *Un primer texto.*«*Mon corps, ce papier, ce feu*», 1972¹¹

En primer lugar, el celeberrimo texto en que Foucault respondía a una crítica de Derrida¹² relativa a lo sostenido en *Histoire de la folie*, la tesis de que Descartes había excluido la posibilidad de la locura para salvar todo el orden racional de su proyecto, el texto que llevaba por título *Mon corps, ce papier, ce feu*. Solo nos interesa ahora entresacar de él la observación que Foucault hace respecto de lo que representa la meditación como forma de reflexión o de discurso por el que opta Descartes en el libro en cuyo mismo título se nombra. Foucault considera que el tipo de reflexión, de discurso que en la meditación se pone en juego es de un especial carácter, por cuanto que en ella los acontecimientos discursivos que se producen suponen una implicación especial del sujeto, el cual se ve progresivamente transformado a medida que avanza en la reflexión.¹³ Una implicación subjetiva que no se da en discursos caracterizados meramente por la deducción o la demostración:

Una «meditación», en cambio, produce, acontecimientos discursivos, enunciados nuevos que llevan consigo una serie de modificaciones del sujeto enunciador: a través de lo que se dice en la

meditación, el sujeto pasa de la oscuridad a la luz, de la impureza a la pureza, de la constricción de las pasiones a la distancia, de la incertidumbre y de los movimientos desordenados a la serenidad de la sabiduría, etc. En la meditación el sujeto es alterado sin cesar por su propio movimiento; su discurso suscita efectos en cuyo interior es apresado; lo expone a riesgos, le hace pasar por pruebas o tentaciones, produce en él estados, y le confiere un estatuto o una cualificación de la que no era detentador en el momento inicial. En suma, la meditación implica un sujeto móvil y modificable por el efecto mismo de los acontecimientos discursivos que tienen lugar (Foucault, 1994, II, p. 257)

Esa, tan resaltada, modificación del sujeto de los enunciados, del sujeto del discurso no se daría, sin embargo, en un discurso meramente deductivo o demostrativo. ¿Pero qué ocurre si lo que tenemos es una «meditación demostrativa», como es a menudo el caso de la obra cartesiana? Pues con lo que nos encontramos es con una doble dimensión: la de los enunciados que se encadenan formalmente unos a otros y la de la alteración que ocurre en el sujeto, alteración que da lugar o propicia nuevos enunciados. Como vemos, lo que se mantiene como más propio o específico de la *meditatio* es esa alteración subjetiva. Nos llama, entonces, Foucault a distinguir lo que es «*sistema*» o conjunto de proposiciones formalmente ligadas, plano del orden de las razones, de lo que es «*ejercicio*», esto es, la práctica que el lector de la obra ha de repetir, alteraciones subjetivas que significan desplazamientos, nuevos estados, o cualificaciones que sirven a nuevos conjuntos de enunciados demostrativos. Así, por un lado, uno podrá seguir sin más el conjunto de encadenamientos formales, y hasta cierto punto podrán diferenciarse, extraerse del proceso en que están inmersos; pero, por otro lado, a otro nivel, cuando estamos ante una meditación, tendremos que sumergirnos en la práctica en primera persona del curso de la reflexión, con todas las alteraciones que en ella se producen. Eso es lo que nos demanda la obra cartesiana, en la que se enlazarían lo que denomina dos tramas: una *trama demostrativa*, la que atañe al sistema, y una *trama ascética*, la tocante al ejercicio mismo (Foucault, 1994, II, p. 258). Si no tomamos el discurso solamente como trama demostrativa, como algo dispuesto solamente según el *orden de las razones*, y atendemos también a su lado de *acontecimiento*, a los *acontecimientos discursivos*, comprenderemos cómo ciertos cambios en la enunciación van asociados a cambios en el

¹¹ Lorenzini, en un excelente artículo, se remonta a los trabajos de Foucault de la época de Túnez, 1966 a 1968, especialmente atiende a su texto inédito «Le discours philosophique», para mostrarnos que el Descartes que se nos presenta después, conforme a lo que aparece ya en el escrito de 1972, «*Mon corps, ce papier, ce feu*», enlaza con lo que allí se apuntaba. No vemos claro ese punto, pues lo allí referido se dispone más sobre el orden discursivo que sobre el plano de las prácticas subjetivas, afecta más a una teoría del sujeto que a una problemática de la subjetividad; pero no hemos podido aún entrar en esos manuscritos inéditos. Por lo demás, en lo atinente a la tesis central del artículo, que solo hemos podido examinar una vez terminado nuestro trabajo, nos parece correcta. Nos llama la atención, sin embargo, que no haya considerado la inflexión que supone el último curso de Foucault, como aquí destacamos. Nuestra interpretación, dentro de esa esencial afinidad, difiere además de esto, en señalar en concreto lo que estimamos como «vacilaciones» en la interpretación, y en establecer exactamente las diferencias, y mostrar cómo, sin embargo, Foucault, no se vio obligado a explicitar la necesaria corrección que tendría que hacer en sus formulaciones porque su tesis capital respecto a la ruptura encarnada en Descartes se mantuvo pues la consideraba compatible con las derivaciones distintas que había hecho (Lorenzini, 2021).

¹² Derrida, 1979 [1ª ed. 1967], pp. 51-97. El debate entre ambos autores ha dado pie a una ya larga literatura; algunas referencias al respecto: Rekrét, 2017; Macherey, 2016; McGushin, 2016; Foucault, 1994, t. II, pp. 245-268.

¹³ Sobre esto, y en general sobre este texto y su enlace con los posteriores, llamó la atención McGushin, 2007, pp. 184 ss.

sujeto que enuncia. La meditación precisamente se caracteriza por esas transformaciones en el sujeto enunciante.¹⁴

Quedémonos por ahora con esta observación sobre este especial discurso de la meditación que, como se deja ver complica la idea de un Descartes alejado de toda ascesis o transformación de sí, aquí presente a través de los conceptos de ejercicio, contrapuesto al sistema, alteración del sujeto y trama ascética, contrapuesta a trama demostrativa (orden de las razones a orden de los acontecimientos). Avanzamos que Foucault nunca dejará de sostener lo aquí dicho, sin embargo, tratará de hacerlo compatible con la idea de un Descartes que sostendrá un nuevo nexo entre sujeto y verdad. Veremos cómo.

2.2. *Un segundo grupo de textos: de 1978 (Securité, Territoire, Population),¹⁵ de 1980 (Du gouvernement des vivants),¹⁶ de 1983 (Le gouvernement de soi et des autres)*

Pasemos ahora a un segundo texto. Pertenece a uno de sus más relevantes cursos, el titulado *Seguridad, Territorio, Población* (1977-78) pero que debiera, según confiesa él mismo, haber titulado «Historia de la gubernamentalidad», en que se aborda centralmente la cuestión del gobierno, que abarca la del gobierno de sí y de los otros. En el marco de esa cuestión, que será la nuclear del último Foucault, en un rápido esbozo nos sugiere una historia de la filosofía en que ese problema del gobierno tan meditado por los antiguos, especialmente durante el helenismo, después de su olvido durante la Edad Media, en que la filosofía se torna *ancilla theologiae*, es recuperado en el Renacimiento, y con Descartes toma un lugar crucial, pues toda su filosofía, todo su proyecto de fundación de la ciencia moderna no podría separarse de una respuesta a cómo debemos conducirnos, cómo debemos guiar nuestro pensamiento, que se presenta como alternativa también a la pregunta por el gobierno de los otros, que ya

no puede basarse en otra cosa que en la certeza, en la forma de la evidencia:

Es preciso ver que la filosofía de Descartes, si bien pasa, en efecto, por ser el fundamento de la filosofía, es también el punto de llegada de toda esa gran transformación de la filosofía que la hace reaparecer a partir de la pregunta: «¿cómo conducirse?», *Regulae ad directionem ingenii, meditationes*, todo eso son categorías, formas de práctica filosófica que habían reaparecido en el siglo XVI en función de esta intensificación del problema de la conducta, del conducir/conducirse como problema fundamental reaparecido en aquel momento, o, en todo caso, tomando en ese momento una forma no específicamente religiosa y escolástica (Foucault, 2004, p. 236).

Diríamos que, a esta luz, Descartes, como se ve en las *Meditaciones*, no abandona el cuidado de sí.¹⁷ La forma inicial de la filosofía moderna en su versión cartesiana, más allá de encarnar el emblema de la ruptura entre *paideía* y método, filosofía y psicagogía, *mathesis* y *ascesis*, lejos de establecer una ruptura con una vieja forma de práctica de la filosofía, venía a ser una brillante muestra del intento de reanudar aquel viejo lazo, de representar una forma renovada del mismo. Sin embargo, en el curso esto no se explicita, y la observación respecto al necesario atender a cómo conducirse en el acceso a la verdad queda sin desenvolverse, pues, como veremos en la novedad con la que se renueva está precisamente y paradójicamente el secreto de su ruptura.

En el curso *Del gobierno de los vivos*, de 1980, se hacen varias observaciones sobre el nexo sujeto y verdad en el Cartesio, y una de ellas nos interesa por cuanto que afecta a lo que aquí tratamos. Tan solo la dejamos indicada. Foucault, practicando esa atención al sujeto enunciante, al campo de los acontecimientos discursivos, para decirlo en los términos del escrito de 1972 (*Mon corps...*), nos plantea que hay una decisión, un acontecimiento que tiene lugar, y que no podemos captar si solo seguimos el orden de las razones, eso que se denominaba sistema o

¹⁴ Justamente esto es lo que en una carta a su amigo Jean-Marie Beyssade, especialista en Descartes, manifestaba Foucault en 1972, con motivo de un estudio de este en el que se refería a la polémica con Derrida referente a la exclusión de la locura en la fundamentación cartesiana. Allí Foucault reconocía que, en *Historia de la locura*, al hablar de aquella exclusión, aún no tenía clara esa diferencia entre el orden de las razones y el de los acontecimientos discursivos. Y en esa misma carta caracterizaba la meditación por su carácter de «prueba modificadora del sujeto que discurre» (Foucault, 2011, p. 93; Beyssade, 1973; McGushin, 2018; Guenancia, 2002).

¹⁵ Foucault, 2004.

¹⁶ Foucault, 2012.

¹⁷ Un aspecto que no le pasó por alto al editor del curso, M. Senellart, que pone acertadamente en contraste, tal como aquí hacemos, esa interpretación con la que sostendrá más tarde: «En 1983, en la entrevista con Dreyfus y Rabinow, “A propos de la généalogie de l'éthique”, Foucault no considera ya a Descartes como el heredero de una concepción de la filosofía fundada sobre el primado de la conducta de sí, sino, al contrario, como el primero en romper con ella» (Foucault, 2004, p. 254). De lo que no se dio cuenta Senellart es que esa no sería tampoco la manifestación definitiva de la posición de Foucault.

trama demostrativa, y que afecta ciertamente a la exclusión de la locura; pero ahora esa exclusión, en este curso, es formulada como una decisión de asumir la verdad, de inclinarse ante ella, de obedecerla, que es lo que significa eliminar el desorden incontrolable que representa la locura. A la proposición «yo pienso, luego yo soy», le subyacería, entonces, otra, sin la que esta no sería válida, la de «si es verdad yo me someto a ella». Solo sobre esto puede continuarse el orden discursivo de la demostración. La *evidencia*, por tanto, no es suficiente para el establecimiento del orden de la verdad; se requiere del complemento de la aceptación de esa otra proposición, de ese otro acontecimiento por el que el sujeto se compromete de una determinada manera y se ata a la verdad. Foucault, cuando hace estas observaciones, no está planteándose la cuestión del ejercicio de la meditación, sino tratando de examinar todo lo que comporta un *régimen de verdad*, y es ahí donde tendríamos que situar esos sucesos, *événements*, que van más allá del orden lógico, y que comprometen al sujeto, de una manera determinada, que lo vinculan de un modo especial a sus enunciados. Ahí se nos muestra desde un ángulo nuevo (régimen de verdad) algo relativo a las transformaciones subjetivas necesarias en la cualificación del sujeto para acceder a la verdad.

En el curso de 1983, *El gobierno de sí y de los otros*, observamos cierta persistencia en este enfoque al precisar con el relevante concepto de *parresía* el modo en que en Descartes se concretaría el elemento principal de su propuesta de gobierno de sí y de los otros. La forma nueva de parresía filosófica vendría a contestar el modo en que esta, después de su presencia en el mundo antiguo, habría sido retomada en la pastoral cristiana. La parresía, que habría abandonado durante ese tiempo el campo filosófico para entreverarse en la religión y teología, retornaba ahora en una nueva forma a aquel. Eso es lo que significaban las *Meditaciones* cartesianas. En ellas habría que ver ciertamente una nueva manera de establecer la verdad, el rigor de la evidencia, etc., pero ello tendríamos que entenderlo como una manera en que el sujeto se implica, se afirma frente a ciertas autoridades, pretende defender su autonomía y otro modo de relación con los demás:¹⁸

Después de todo, las *Meditaciones* de Descartes si constituyen ciertamente una empresa para fundar un discurso científico en la verdad, son también una empresa de *parresía* en el sentido de que es efectivamente el filósofo como tal el

que habla diciendo “yo”, y afirmando su parresía en esa forma precisamente científica que es la evidencia, y eso a fin, en primer lugar, de jugar, en relación con las estructuras de poder, que son las de la autoridad eclesial, científica, política, un cierto papel en nombre del cual podrá conducir hombres (Foucault, 2008, pp. 321-322).¹⁹

La consciencia de la realización del proceso de conocimiento en primera persona, la afirmación del yo significa una especial implicación subjetiva en la labor de veridicción. La forma de la evidencia, ese nuevo estatuto de lo verdadero, no excluye una práctica determinada del sujeto como es la de la parresía.

Foucault se mantiene en la vieja concepción, que había presentado en su *Historia de la locura*, de que hay un *proyecto ético* que es consustancial a la razón moderna en el momento de su constitución. Allí se afirmaba rotundamente: «En la Edad clásica la razón tiene su nacimiento en el espacio de la ética» (Foucault, 1972, p. 157). Tras el *cogito* lo que había era una decisión, una implicación por la que se excluía la locura, la sin-razón. La presencia de la ética tenía este signo negativo. Ahora, en el curso de 1983, no deja de subrayarse el proyecto ético, «que está presente desde el comienzo de la empresa cartesiana» y que le es nuclear, «en absoluto un aditivo a un proyecto esencial que sería el de fundar una ciencia» (Foucault, 2008, p. 322). Sin embargo, ese *ethos* tiene un signo crítico, positivo, para este Foucault más “ilustrado” que es el de «la gran recuperación de lo que era la función parresial de la filosofía en el mundo antiguo» (*ibid.*). Y es mediante la parresía, mediante esa forma de implicación del sujeto con la verdad, de esa práctica subjetiva, cómo la filosofía moderna se inscribe en lo real, hace historia (Foucault, 2008, p. 321).

En estos cursos vemos afirmado, entonces, un nexo en el sujeto de conocimiento con el sujeto ético, una relación sujeto-verdad que es de veridicción, de parresía y, en consecuencia, de una determinada implicación subjetiva. Aquí no se podría trazar una ruptura entre el Descartes que abandona la forma antigua de filosofía, y el designio de Kant de restaurarla a través del intento de articular el sujeto de conocimiento y el sujeto ético. Aquí observamos, con sus diferencias, una cierta continuidad del francés y el alemán, ambos dispuestos sobre la problemática gobierno de sí-gobierno del otro.

¹⁸ Sobre este punto, especialmente en lo que se refiere a una confrontación con el poder pastoral y la nueva problemática del gobierno, véase McGushin, 2007, pp. 195-221, 222-241.

¹⁹ Thomas F. Tierney (2018), con este enfoque foucaultiano, interpreta la correspondencia de Descartes con la princesa Elisabeth como un ejemplo de ejercicio de la parresía.

2.3. *El texto del último curso (Le Courage de la vérité, 1984) en contraste con lo afirmado en L'Herméneutique du sujet (1982) y en la entrevista de Dreyfus, Rabinow (1983)*

En el último curso del *Collège*, el de 1984, *El coraje de la verdad*, dedicado todo él precisamente a la cuestión de la parresía, se nos ofrece una interesantísima observación acerca de la relación del sujeto con la verdad. Se nos dice que esta ha sido una preocupación constante de la filosofía, «desde el pitagorismo hasta la filosofía occidental moderna», que ha planteado una *ética de la verdad*, tanto en lo que se refiere a su acceso como a su afirmación, al decir la verdad. Generalmente ese planteamiento se habría hecho en clave de la necesaria *purificación* del sujeto como camino, y, en los términos con los que lo formula Foucault, podríamos leer una evocación de lo que se proponen los ejercicios espirituales habituales en el campo religioso, a los que, como sabemos, el campo filosófico no es ajeno, entre otras cosas, porque precedió a aquel, antes que a fines de la antigüedad pasara de la filosofía al ámbito de prácticas de las primeras comunidades cenobíticas. El proceso de purificación subjetiva sería de naturaleza *catártica*, pues en él se da una auténtica transformación o reconversión del espíritu. «Es la idea de que, para tener acceso a la verdad, es preciso que el sujeto se constituya en una cierta ruptura con el mundo sensible, con el mundo de la falta, con el mundo del interés y del placer, con todo el mundo que constituye, en relación a la verdad y su pureza, el universo de lo impuro» (Foucault, 2009, p. 116). A la difícil ruptura con ese mundo sensible pero no ya por su impureza moral, sino por su infección cognitiva, los textos cartesianos, precisamente, nos llamaban a ejercitarnos. Esta ética de la verdad que comprende, pues, esa labor de *askesis*, ese necesario proceso catártico es lo que también encontraríamos en Descartes: «Pues, después de todo, el planteamiento cartesiano es ciertamente también un planteamiento catártico: ¿en qué condiciones el sujeto va a poder constituirse como pura mirada, independiente de todo interés particular, y susceptible de universalidad, en el acogimiento de la verdad catártica?» (Foucault, 2009, pp. 116-117).²⁰ Y Foucault nos alerta de que

la catarsis o purificación es solo un aspecto dentro de esta ética de la verdad, que otro es el *coraje*, esto es, la resolución, un tipo de voluntad en el combate por la verdad.

Curiosamente, en ese mismo curso, Foucault nos presentaba a Spinoza como modelo del filósofo que unía el acceso a la verdad y la práctica de una vida verdadera, una vida filosófica. Y a él se le contraponía, de forma llamativa, no Descartes sino Leibniz, al que se califica, muy significativamente, de «el primero de los filósofos modernos», y esto por cuanto que en él se disociaban aquellos dos elementos, pues para el alemán «la actividad filosófica lejos de implicar como en Spinoza una vida filosófica se ha manifestado siempre, ejercida a través de un cierto número de actividades que se podrían llamar modernas: ha sido bibliotecario, diplomático, hombre político, administrador, etc.» (Foucault, 2009, p. 218).

Estas pueden considerarse las últimas palabras de Foucault sobre el genio de La Haye. Venían a corregir lo dicho poco antes cuando afirmaba: «Me parece que Descartes rompió con eso [la necesidad de una ascética o trabajo sobre sí] al decir: “Para acceder a la verdad basta con que yo sea un sujeto cualquiera capaz de ver lo que es evidente”. La evidencia sustituye a la ascesis en el punto de unión entre la relación consigo mismo y la relación con los otros, la relación con el mundo. Ya no hace falta que la relación consigo mismo sea ascética para ser una relación con la verdad. Basta con que me revele la verdad evidente de lo que veo para aprehender definitivamente esa verdad» (Foucault, 1994, IV, p. 630).

Frente a lo aquí afirmado, Foucault, en el texto mencionado de 1984, corrige el punto de la no necesidad de un trabajo sobre sí. Ciertamente que ese trabajo no será ya exactamente como el antiguo en cuanto a que no demandará del sujeto una purificación de orden moral, una limpieza de espíritu que lo libere de todo vicio. En el texto de la entrevista se nos decía, «puedo ser inmoral y conocer la verdad. Creo que esta es una idea que, de manera más o menos explícita, ha sido rechazada por todas las culturas anteriores. Antes de Descartes no se podía ser impuro, inmoral, y conocer la verdad. Después de Descartes ve la luz un sujeto de conocimiento no obligado a la ascesis» (Foucault, 1994, IV, p. 411).²¹ Sea como fuere, la práctica de sí supone una

²⁰ Esta posición que constituye al *sujeto* como *universal*, había sido resaltada por el Foucault de los años sesenta (1966-68), en sus escritos en Túnez. Allí nos decía que Descartes había establecido el canon del discurso filosófico occidental al formular la posición de universalidad del sujeto desde el *cogito*, desde la *evidencia* asegurada en la conciencia, a partir del modelo del «yo pienso». De ese modo se superaba el momento, el ahora, el tiempo al

que todo sujeto está existencialmente ligado. Para esto: Lorenzini, 2021, pp. 2-6. Sobre el Foucault de la época de Túnez: Boubaker-Triki, 2008; Medien, 2020; Ségларd, 2007.

²¹ Este texto desaparece, curiosamente, en la segunda versión que de él dio Foucault. Cfr. Foucault, 1994, IV, n.º 326 y n.º 344.

catarsis, aunque ya no tanto de orden moral como *cognitivo*, pues tratará de lograrse una pureza, sí, pero de mirada, liberada no tanto de vicios morales como de intereses particulares que desvíen al sujeto de la necesaria universalidad; se trata de conseguir autonomía, la *enkrateía*, pero no ya fundamentalmente frente a las pasiones que puedan turbar al espíritu, aunque también, sino sobre todo respecto de los factores que pueden desviarlo de la verdad: sensaciones dudosas, prejuicios, creencias infundadas, falta de atención, precipitación... Foucault tiene que corregirse y señalar que hay una *práctica de sí*, que es preciso conformar un *ethos*, que si bien, en efecto, no tiende a una purificación totalizante en que se eliminan todos los otros vicios del espíritu que no sean los cognitivos, el orden del intelecto mismo requiere de algunos valores morales como el coraje, la resolución, el compromiso firme en la afirmación de la verdad, el no acomodarse a las opiniones dadas, el combate de la pereza, la atención, etc.

Según esto, Foucault tendría que haber precisado, y matizado mucho su tesis de la conversación con Dreyfus y Rabinow de que «la evidencia ha sustituido a la ascesis», tendría que corregirla en el sentido de que la evidencia no sustituye a la ascesis, sino tan solo a un determinado tipo de ascesis, un tipo que suponía un cambio global, especialmente de orden moral, en la vida del sujeto de conocimiento; que, en efecto, todos pueden acceder a la verdad sin esa especial conformación espiritual de carácter global, pero no sin una ascesis especial que sobre todo tiene en cuenta aspectos cognitivos; sobre todo, pero no solo, insistimos. No es pues toda una preparación vital, una forma de vida del calado con el que se planteaba en la filosofía antigua, lo que tendría que estar en la base del acceso a la verdad, ahí estaba la inflexión moderna, eso es lo que alguna vez se había calificado de «momento cartesiano».

Con todo, a Foucault siempre le pesó en la defensa de esta tesis el caso de las *Meditaciones*, pues sabía bien que lo que allí había practicado su autor era del mismo tenor que lo que hacían los antiguos; «no hay que olvidar», decía, «que Descartes ha escrito “meditaciones” —y las meditaciones son una práctica de sí—». En Descartes aún estaría en ejercicio la unión de trabajo sobre sí y la vía hacia la verdad. Pero intenta hacer compatible esta idea, que le resulta inapelable, con su tesis de la ruptura establecida por Descartes entre sujeto de conocimiento y práctica de sí. Considera que la práctica de la meditación por parte del Cartesio no representaría una objeción a su tesis, pues lo que haría Descartes es, mediante una vieja práctica, establecer algo nuevo que terminaría

por hacerla prescindible, el llegar pues por un viejo camino a posibilitar otro que puede sustituirlo. «Pero lo extraordinario en los textos de Descartes es que él logra sustituir un sujeto constituido gracias a las prácticas de sí por un sujeto fundador de las prácticas de conocimiento» (Foucault, 1994, IV, p. 410).²² Con todo, estas formulaciones de 1983 resultan inexactas, pues Descartes nunca dejó atrás la necesidad de la constitución del sujeto a través de prácticas de sí. Tampoco es exacto que llegara a un método practicando en cierto modo otro distinto, pues en el método que propone se recomiendan esas prácticas que el mismo había ejercitado. Lo que sí es cierto —y acaso la rotundidad de la afirmación foucaultiana venga dada por el deseo de destacar lo que había de nuevo allí— es que ya no se hacía necesario un cambio total en el sujeto, que las prácticas de sí no iban encaminadas a un vuelco en la espiritualidad, sino tan solo a la modificación en esta de aspectos de orden cognitivo, o fundamentalmente cognitivo, pues ni siquiera estos podían del todo prescindir de otros de otra naturaleza (coraje parrésico, compromiso, etc.).²³

²² O, como dice en la segunda versión de esta misma entrevista: «Pero hay que señalar que eso sólo resultó posible para el propio Descartes al precio de un derrotero que fue el de las *Meditaciones*, en el curso del cual él constituyó una relación de sí consigo que lo calificaba como capaz de ser sujeto de conocimiento verdadero bajo la forma de la evidencia (con la salvedad de que excluía la posibilidad de estar loco). Un acceso a la verdad sin condición “ascética”, sin cierto trabajo de sí sobre sí mismo, es una idea que las culturas precedentes excluían en mayor o menor medida. Con Descartes, la evidencia inmediata es suficiente» (Foucault, 2015, p. 368). Hay que tener presente que tenemos dos versiones de esta entrevista, que Foucault, una vez publicada la edición inglesa (en Dreyfus y Rabinow, 1983), introdujo modificaciones en la edición francesa posterior (Dreyfus y Rabinow, 1984). Hay que pensar que ambas versiones tuvieron lugar en el mismo año; la entrevista se tuvo en inglés en abril de 1983. La cita que hemos hecho en el cuerpo del texto no aparece en la segunda versión. Ver DE, IV, n° 326 y 344; cfr pp. 410-411 con pp. 630-631.

²³ Creemos que Descartes entendía tanto la filosofía en general como la práctica del método como un ejercicio de conversión, de transformación espiritual. Lo primero lo muestra claramente en el prefacio de los *Principios de la filosofía*, y lo segundo especialmente en las *Meditaciones metafísicas* y en las *Respuestas a las segundas objeciones*, donde justifica el por qué recurrió a la forma de la meditación, y no a la formulación de disputas o teoremas (Descartes, 1977, p. 12). Sobre el punto, véase: Kobusch, 2013; Hatfield, 1986 y 2014. En la senda de P. Hadot, Simone D’Agostino (2017) sostiene el nexo con la antigua espiritualidad en las investigaciones modernas sobre el método (Jones, 2001, p. 55; el artículo es retomado en Jones, 2006). Sobre todo esto, véase Álvarez Yágüez (2023). Acerca de la posición de Foucault, véase la discrepancia de B. Jiménez Vilar (2023) y A. Gutiérrez Pozo (2017).

En el curso que Foucault dedicó justamente a las técnicas de sí, a los ejercicios espirituales, *La hermenéutica del sujeto*, un curso de 1982, se nos decía que Descartes si bien partía de un contexto en el que la meditación había sido recuperada y tenía una gran difusión en la filosofía, y que él mismo usaría, con todo, su real empleo le habría conducido hacia un camino distinto, hacia el ejercicio de una distinta forma reflexiva, el método, que trataba de distanciarse de aquella forma en curso, aunque compartiese algunos elementos con ella:

El pasaje del ejercicio espiritual al método intelectual es evidentemente muy claro en Descartes. Y creo que no se puede comprender la meticulosidad con la que definía su método intelectual si no se tiene bien presente que lo que pretende negativamente, eso de lo que quiere desmarcarse y separarse son precisamente esos métodos de ejercicio espiritual que eran practicados frecuentemente en el cristianismo, y que derivaban de los ejercicios espirituales de la Antigüedad y particularmente del estoicismo (Foucault, 2001, p. 281).

Foucault distinguía en la historia del pensamiento occidental tres grandes formas reflexivas: la *memoria*, la *meditación* y el *método*. De la primera podría encontrarse un emblemático ejemplo en la propuesta platónica, en la que el ejercicio de la reflexión, de lo que llamamos conocimiento no hacemos sino intentar traer al presente lo que alguna vez supimos, tratamos de reconocer más que de conocer, y en ese camino el sujeto ciertamente experimenta una transformación, así como una liberación cuando llega a la ansiada reminiscencia, al recuerdo. De la meditación, el modelo más desarrollado lo tenemos en los estoicos, en que la reflexión que cerca su objeto no recae tanto en este como en el propio sujeto que la realiza, o mejor, que no se da lo uno sin darse al mismo tiempo lo otro, de modo que, a la vez que se allega el conocimiento del objeto, el sujeto, que no toma menos nota de aquel que de sí mismo, se somete igualmente a prueba, experimenta un cambio; en esa forma reflexiva se da un «sujeto ético de la verdad» (Foucault, 2001, p. 442). El método, a diferencia de las formas anteriores, estaría regido por el conocimiento cierto de su objeto, y la referencia que puede observarse respecto del sujeto es esa búsqueda de certeza que este exige y a la que acomodará sus pasos, a través de los que finalmente conseguirá una ordenación clara de proposiciones objetivas. «El método es una forma de reflexividad que permite fijar cuál es la certeza que podrá servir de criterio a toda verdad posible y que, a partir de ahí, a partir de ese punto fijo va a

caminar de verdad en verdad hasta la organización y la sistematización de un conocimiento objetivo» (*Ibid.*). Ya no tenemos aquí ni la transformación subjetiva del ejercicio de la memoria, ni la del sujeto que se observa en el mismo proceso de la reflexión, no hay aquí rodeos, experiencia o trances, sino solo los pasos seguros que el encadenamiento racional sistemáticamente dirigido demanda. Las representaciones no juegan de otro modo que el exigido por los enlaces lógicos. En Occidente se habría dado progresivamente el paso de una forma a otra, de la memoria en Platón, por ejemplo, a la meditación en San Agustín, aunque ciertamente eso no significase un corte estanco; no ocurre «que la forma de la memoria esté enteramente ausente en la meditación agustiniana, sino que creo que, en Agustín, es la meditación la que funda y da sentido al ejercicio tradicional de la memoria» (*Ibid.*). Y, en efecto, sería con Descartes con quien se daría el último paso hacia la modernidad.

Ahora bien, a la luz de las distintas inflexiones de los textos foucaultianos, habría que pensar que entendía que este corte tampoco se daba de una forma estanca, como Atenea extraída de la cabeza de Zeus, sino que un poco al modo en que vemos que pensaba el proceso en S. Agustín, también en el caso cartesiano se habría dado una especie de encabalgamiento en el que se ponen los elementos que aún nos recuerdan el ejercicio espiritual de la *meditatio* al servicio de algo distinto que ya se pone allí en marcha. El paso de la meditación al método se daría fundamentalmente con Descartes, «que es aquel que ha operado, en un texto que se llama las *Meditaciones*, la fundación misma de lo que constituye un método» (*Ibid.*). Hay que subrayar, en todo caso, que Foucault plantea todo esto siempre conjeturalmente, explícitamente como una «hipótesis»; insiste en ello (Foucault, 2001, pp. 441-442). Un *saber de espiritualidad*, el de la *meditatio*, el del ejercicio espiritual quedaría atrás sustituido por un *saber de conocimiento*, una forma nueva, la del *método*, pero, insistimos, no sin puentes entre uno y otro. «Es sin duda en los siglos XVI-XVII que el saber de conocimiento ha recubierto finalmente de manera completa el saber de espiritualidad, no sin haber retomado un cierto número de elementos». Y, curiosamente, citaba entre los que operaban el paso a alguien como Spinoza, que en otros momentos será puesto claramente como figura aparte, un ejemplo más de las vacilaciones en el tratamiento de lo ocurrido en esa crucial etapa. «Es cierto que del lado de lo que ha pasado en el siglo XVII en Descartes, en Pascal, en Spinoza claramente, etc podría hallarse esta conversión del saber de espi-

ritualidad en saber de conocimiento» (Foucault, 2001, p. 296).

En otro lugar del mismo curso, Foucault precisaba un poco más esta idea de que el tránsito de una forma de relación entre sujeto y verdad a otra, de la espiritualidad al conocimiento, suponía muchas mediaciones y conservación de viejos elementos. Después de señalar que el término «momento», por ejemplo cuando habla de «momento cartesiano», no se refiere ni a un autor solo ni a una fecha o corte a cuchillo en el tiempo (Foucault, 2001, p. 27),²⁴ y precisar que ese momento ha sido precedido por un larguísimo periodo en que la ruptura empezó a producirse, que, como señalamos más atrás, se remontaría a la teología aristotélica medieval (Foucault, 2001, p. 28), etc., refiriéndose ya al siglo XVII, nos dice que en él se habrían dado «múltiples superficies de contacto, múltiples puntos de roce, múltiples formas de interrogación». Y pone de ejemplo la noción de *reforma del entendimiento*, que tiene en Spinoza una muestra emblemática; «creo que el tema de la reforma del entendimiento en el siglo XVII es plenamente característico de los lazos aún muy estrictos, muy estrechos, muy apretados entre, digamos, una filosofía del conocimiento y una espiritualidad de la transformación del ser del sujeto por él mismo» (Foucault, 2001, p. 29).²⁵

Foucault sabe bien que el empleo del método cartesiano exige ciertamente condiciones y preparación, y entre ellas condiciones morales (Foucault, 2001, p. 19), pero considera que no pertenecen al campo de la ascesis o de la espiritualidad. En este curso de *La hermenéutica del sujeto* las condiciones de empleo del método son clasificadas en *intrínsecas* y *extrínsecas*:

²⁴ Foucault, muy significativamente, amortigua el calificativo de «cartesiano», sabedor de la complejidad del mismo: «se ha entrado en la edad moderna (quiero decir, la historia de la verdad ha entrado en su periodo moderno) el día en que se admitió que lo que da acceso a la verdad, las condiciones según las cuales el sujeto puede tener acceso a la verdad, es el conocimiento, y solamente el conocimiento. Me parece que es ahí donde lo que he llamado “momento cartesiano”, tiene su lugar y su sentido, sin querer decir en absoluto que se trata de Descartes, que él haya sido exactamente su inventor, que haya sido el primero en hacer esto» (Foucault, 2001, p. 19).

²⁵ La cuestión de la espiritualidad podría seguirse en Kant y más allá. «Tomad toda la filosofía del siglo XIX –en fin casi toda: Hegel, en todo caso, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, el Husserl de la *Krisis*, Heidegger también – veréis como (...) el conocimiento –el acto de conocimiento– permanece ligado a las exigencias de la espiritualidad». Y la cuestión de la espiritualidad, de la transformación necesaria del sujeto en relación a la verdad también podría seguirse en el marxismo y el psicoanálisis (Freud, Lacan), incluso, en cierto modo, en la ciencia (Foucault, 2001, pp. 29-31).

Estas condiciones son de dos órdenes, sin embargo, ninguno de los dos órdenes depende de la espiritualidad. Por un lado, están las condiciones internas del acto de conocimiento y de las reglas que debe seguir para tener acceso a la verdad: condiciones formales, condiciones objetivas, reglas formales del método, estructura del objeto de conocimiento (...) En cuanto a las otras condiciones, son extrínsecas. Son condiciones como: “No hay que estar loco para conocer la verdad” (...) Condiciones culturales también: para tener acceso a la verdad es preciso haber hecho estudios, hay que tener una formación, inscribirse en un cierto consenso científico (Foucault, 2001, p. 19).

Y sitúa las condiciones morales entre estas segundas, extrínsecas, esto es, no estrictamente cognitivas, exteriores a lo que es de orden cognoscitivo. Escribe inmediatamente después de donde hemos dejado la cita: «Condiciones morales también: para conocer la verdad, ciertamente, hay que hacer esfuerzos, no hay que tratar de engañar a tu gente, es preciso que los intereses financieros o de carrera o de estatus se combinen de una manera completamente compatible con las normas de la investigación desinteresada, etc.» (*Ibid.*).

Sorprende que un conocedor indudable de la obra cartesiana reduzca a algo tan banal esas condiciones morales, nada acerca de todo lo relativo a la precipitación y a la prevención, a la *attention*, a los prejuicios, a la fuerza de la costumbre, a los hábitos que hay que adquirir, a la separación respecto del mundo sensible, a la dosificación del tiempo, al retiro, etc. Se diría que Foucault reduce esas condiciones a las que hoy cualquier estudiante universitario o científico de laboratorio cumple. Y subraya el aspecto que le importa, esto es, que todas ellas no afectan a la condición espiritual, que no suponen conversión subjetiva, que no tocan al fondo de nuestra alma. Todas esas condiciones intrínsecas y extrínsecas «no conciernen al sujeto en su ser, no afectan más que al individuo en su existencia concreta y no a la estructura del sujeto en tanto que tal» (*Ibid.*). El cumplimiento de esas condiciones, así como el alcance de una verdad ya no supone transfiguración alguna del sujeto; no se daría ahí, entonces, el *proceso catártico* del que nos habla el curso de 1984.

En fin, Foucault se esfuerza enormemente, no sin vacilaciones, y frecuentemente con indicaciones precautorias, de tomarlo solo como una hipótesis (Foucault, 2001, pp. 441-442), de poner entre comillas la denominación «momento cartesiano» (Foucault, 2001, p. 15), por desenmarañar a Descartes de una red en la que está apresado que es la de la meditación y todo lo que le acompaña.

La diferencia, pues, entre su última aproximación a este problema, la ya citada de la lección de febrero de 1984, del curso *Le courage de la vérité*, y la interpretación presentada en la entrevista con Dreyfus y Rabinow de abril de 1983, que estaría complejizada por lo sostenido en los cursos de 1982 y 1983 mencionados, e incluso por el texto de contestación a Derrida, reside en dos puntos: 1) si se requería o no una práctica de sí, y 2) si había o no articulación entre ética y conocimiento. La posición última nos daba una respuesta afirmativa a ambas, aunque por lo que se apuntaba brevemente la práctica de sí se adelgazaba en un sentido cognitivista. En la entrevista, sin embargo, la respuesta sería en los dos casos negativa. Es más, se diría que en la primera se apuntaba hacia una convergencia entre ética y conocimiento algo similar a lo que, según la interpretación presentada en la entrevista, Kant representaría frente a la disociación cartesiana.

Según la interpretación de la entrevista, Kant, que, en cierto modo, de una manera original retomaría la *via antiqua* dándole una nueva salida, se preguntaría por la posibilidad de volver a unir el campo moral y el del conocimiento, los sujetos de ambos campos. «Después de Descartes, tenemos un sujeto de conocimiento que plantea a Kant el problema de saber cuál es la relación entre él y el sujeto moral. En el siglo de las Luces se discutió mucho si esos dos sujetos eran diferentes o no» (Foucault, 1994, IV, p. 630). Y habría encontrado la solución en la condición de la universalidad que rige al sujeto moral, el cual ha de disponerse en esa actitud de estar en condiciones de universalizar el imperativo por el que opta, su norma, la que se da a sí mismo, y que solo de ese modo es moral. Ese situarse en la universalización, ese constituirse del sujeto en esa tesitura es lo que uniría ambos campos, pues también es esa actitud la que rige el acceso a la verdad. La actitud ética daba acceso a la cognitiva, la constitución universalizante de sí. «La solución de Kant consistió en encontrar un sujeto universal que, en la medida en que lo era, podía ser un sujeto de conocimiento, pero que exigía no obstante una actitud ética: precisamente la relación consigo mismo que el propio Kant propone en la *Crítica de la razón práctica*» (Foucault, 1994, IV, pp. 630-631; 2015, p. 369).

De esa manera en Kant se cerraba la brecha entre moral y conocimiento. En cualquier caso, esa línea interpretativa de Foucault tendría que ponerse en relación con la reflexión posterior, expuesta en el curso de 1983, o sea al año siguiente, acerca de la relación entre gobierno de sí y de los otros que se ofrecía en los textos de Kant en relación con

la Ilustración.²⁶ Con lo cual, el nexo entre ética y verdad se adensaría un poco más.

Pues bien, si observamos lo dicho en el último curso, en Descartes también se daría una unión entre el sujeto ético y el sujeto de conocimiento en el punto en el que se plantea la necesidad de una catarsis o purificación subjetiva para constituir un sujeto «susceptible de universalidad». Entiéndase bien, no decimos que Descartes interpreta, como Kant, que la universalidad es lo que une a ambos sujetos, sino que en uno y en otro se requiere un trabajo ético para acceder a una verdad, y que, en ambos, aunque no de la misma manera, la universalidad juega un papel, en el caso de Kant es crucial en ambos campos, en el de Descartes el trabajo ético que conduce a esa universalidad supone que esta es solo condición en el campo del conocimiento.

²⁶ La posición de Foucault respecto a los autores modernos como Descartes, Spinoza, Leibniz o Kant nunca fue de una sola cara, hizo aproximaciones distintas y se mostró siempre abierto a la necesidad de volver sobre ello, advertía una y otra vez de la complejidad de lo dicho, consciente del carácter tentativo y discutible de lo que mantenía. Sin detenernos ahora en ello, hay que señalar que también esta apreciación sobre Kant de la entrevista de 1983 venía a complicar y corregir la observación hecha en el curso de 1982 (Foucault, 2001), en el que Kant se mantenía con Descartes en la misma línea de transformación de la filosofía moderna respecto de la Antigüedad. Para ambos el acceso al conocimiento solo exigía condiciones estrictamente relativas al conocimiento mismo, no modificación espiritual alguna. Claro que esa corrección solo lo sería respecto de algunas de las formulaciones de ese mismo curso, pues lo sorprendente es que en él encontramos varias que no son congruentes entre sí, que muestran la inseguridad de Foucault al respecto. Así, por una parte, le vemos afirmar: «Basta que el sujeto sea lo que es para tener, en el conocimiento, un acceso a la verdad que le es abierta por su estructura propia de sujeto. Entonces, me parece que eso se da en Descartes de una manera muy clara con, si queréis, en Kant el giro suplementario que consiste en decir: lo que no somos capaces de conocer es precisamente la estructura misma del sujeto cognoscente, que hace que no podamos conocerla. Y, en consecuencia, la idea de una cierta transformación espiritual del sujeto, que le daría, en fin, acceso a algo a lo que precisamente no tiene acceso de momento es quimérica y paradójica. Entonces, la liquidación de lo que podría llamar la condición de espiritualidad para el acceso a la verdad, esa liquidación tiene lugar con Descartes y con Kant; Kant y Descartes son los dos grandes momentos» (Foucault, 2001, p. 183). Y en otro momento del mismo curso nos dice lo siguiente: «Si ahora se toma la cuestión [condiciones espirituales del acceso a la verdad] no del lado anterior sino del posterior, si se pasa al otro lado, a partir de Kant, creo que ahí todavía, se verá que las estructuras de la espiritualidad no han desaparecido, ni de la reflexión filosófica ni quizá siquiera del saber» (Foucault, 2001, p. 29).

3. EN CONCLUSIÓN. LAS DIFICULTADES DE FOUCAULT CON EL CARTESIO. NECESIDAD DE REFORMULACIÓN DE UNA TESIS

En suma, Foucault mantuvo una tesis fundamental sobre Descartes, que hallamos perfectamente expuesta en la entrevista referida de 1983 y en el curso *La hermenéutica del sujeto*, tesis que otros textos matizan y complican, y que finalmente encuentra en la aproximación del último curso de 1984 un contrapunto llamativo y sorprendente. En aquella entrevista se formulaba la tesis, tomada habitualmente como su posición canónica: Descartes formaría parte, no única pues, de lo que llamaba «momento cartesiano», caracterizada por representar un corte respecto al modo antiguo de unión de filosofía y espiritualidad, de sujeto y verdad. La posición moderna que ahí se inauguraría, en el caso de Cartesio suponía establecer un sujeto de conocimiento que no necesitaba de ninguna transformación profunda para acceder a la verdad, ningún proceso ascético o catártico, ninguna conversión o transfiguración espiritual; tampoco la verdad una vez obtenida comportaría transformación subjetiva de fondo alguna. Lo hecho en las *Meditaciones* efectivamente no se conformaría a ese modelo, seguiría en cierto modo el viejo camino, pero para dar finalmente en el establecimiento de algo nuevo que implicaba abandonar el camino seguido, no practicar exactamente lo que Descartes había practicado, sino seguir las reglas recomendadas una vez obtenidas. La verdad desde ese momento estaría al alcance del sujeto sin ninguna transformación estructural del mismo.

Sorprendentemente, una observación hecha en el último curso venía a poner en cuestión esta interpretación pues en ella se calificaba el proceso cartesiano de catártico y se lo situaba como un modo diferente y nuevo, pero, al fin, de una forma de unión entre filosofía y espiritualidad. Foucault solo hace la observación, ciertamente, en una lección y de manera un tanto fugaz pues no la desarrolla, ni vuelve sobre ella en ese mismo curso, aunque, como esperamos haber mostrado, esa línea de interpretación ya la había apuntado en otros momentos. Se comporta como si no se apercibiese del cambio que representaba respecto a lo que alguna vez había sostenido. Aquello constituía una muestra más de sus vacilaciones respecto del autor de las *Meditaciones*. Creemos que si no se vio en la tesitura de tener que corregir su tesis es porque siguió considerando que, aun con todo, en lo esencial era correcta. Era exigible, sin embargo, que procediera a formularla ya de otro modo, lo que no hizo. Este modo tendría que afirmar que, en efecto, Descartes habría introducido una fisura

decisiva en la relación entre sujeto y verdad, un cambio respecto de las condiciones de la espiritualidad para el acceso a la verdad. Que este cambio no significaba que ya no existiesen tales condiciones, su desaparición, sino que estas experimentaban una transformación importante, de un doble tipo: 1) se adelgazaban en el sentido de que ya no estaban orientadas a un cambio total en la subjetividad y vida del agente; las únicas condiciones espirituales que cuentan para el acceso a la verdad son las que tienen una relación inmediata con el conocimiento, aquellas que en sí mismas ya adquieren un carácter cognitivo;²⁷ 2) la verdad alcanzada ya no comportaba una transformación espiritual, no significa elemento de salvación alguno;²⁸ no se orienta el sujeto a la verdad para obtener una transformación de sí; este fin es marginal o indiferente al proceso de conocimiento, que se autonomiza y tiene valor en sí mismo. En efecto, siguiendo las precisiones que Foucault hizo en otros momentos, Descartes aún practicaba un modo de hacer que mantenía muchos lazos con la vieja espiritualidad, y hay que decir que es lo que él mismo recomendaba hacer, y como él mismo entendía su propio método. Pero el caso es que, una vez iniciado ese camino, marcado por aquella doble modificación, ya solo podía esperarse esa ruptura entre *paideía* y método que es la que se simbolizaba con la expresión «momento cartesiano».²⁹ Esta podía ser en breve la narración de la insegura postura foucaultiana.

Todo ello obliga también a matizar la crítica dirigida a Foucault por Hadot. Este solo tuvo en

²⁷ Esto es ratificado en una importantísima entrevista del último año, de 1984, «L'ethique du souci de soi comme pratique de la liberté», DE, IV, pp. 722-723.

²⁸ Heidegger en su *Nietzsche* había observado el punto de la sustitución cartesiana de la certidumbre cristiana de la salvación por la certidumbre de sí. Foucault establece una penetración nueva referente a la obturación cartesiana del tratamiento de la subjetividad: por una parte, está todo esto que venimos tratando de la reducción de las prácticas de sí; y por otra, el hecho de que la certeza del *cogito* pone fin a la necesidad de la infinita penetración agustiniana en la interioridad en busca de la verdad, en la que siempre estamos expuestos al engaño, y en consecuencia de la necesidad no menos interminable de la confesión. Sobre este punto: Foucault, 2012, p. 298; sobre el nexo de Foucault en este punto con Heidegger: Monod, 2013, p. 355. Para el punto mencionado en Heidegger, 1997, pp. 124-129.

²⁹ John Cottingham sostiene, por un camino distinto, una tesis semejante a la nuestra. Descartes se inscribiría en la tradición espiritualista, pero con independencia de sus propósitos y su práctica, el hecho fue que su filosofía había abierto la posibilidad de disponer de un poder operativo, instrumentalista, tanto sobre el mundo exterior como sobre el interior. J. Cottingham, 2013, particularmente pp. 159-164. Véase sobre esto: Gilson, 1950, pp. 173-175.

cuenta un texto. De tener presentes los citados aquí, le habrían obligado igualmente a formular de otro modo su crítica. No a corregir en lo esencial esta, pues Hadot no comparte la tesis que Foucault siempre mantuvo a pesar de sus vacilaciones; tendría que tomar nota, sin embargo, de que Foucault era muy consciente, especialmente en los textos mencionados, de que Descartes mantenía la práctica de sí, y por ello una cierta continuidad, parcial, con la espiritualidad antigua. La diferencia se centraría en que Foucault estimaba que esa práctica espiritual se orientó de un modo que conduciría a una ruptura con la espiritualidad. La consideración de la obra de las *Meditaciones*, como hemos intentado mostrar, fue particularmente lo que le hizo vacilar, y tener que complejizar su posición, pero en definitiva trató de hacerla congruente con la idea esencial de que, con todo, allí estaba sembrada la ruptura. Hadot solo tendría razón respecto del texto considerado, pero no en general respecto de la posición foucaultiana, pues, si se ve en su complejidad, retoma lo que todos los grandes especialistas de Descartes han observado en relación con el ejercicio de la *meditatio*, pero al mismo tiempo nos mostraría que en él se experimenta una innovación consistente en el adelgazamiento de las condiciones del efectivo trabajo sobre sí, de la *paideía*, de la espiritualidad; y justamente ese cambio es lo que posibilitaría, unido a todo el contexto de la ciencia moderna, la transformación del discurso filosófico.³⁰ Ese cambio por parte del Cartesio, unido a la evolución que tomó su recepción, es lo que habría que entender como «momento cartesiano», que como vemos rebasa ya el proyecto y las intenciones del autor de las *Meditaciones*.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Yágüez, J. (2023), “La debatida tesis de la ruptura en Descartes entre método y espiritualidad, entre filosofía y forma de vida”, *Agora*, vol. 42, 2, pp. 1-16.
- Beysade, J. M. (1973), “«Mais quoi, ce sont des fous»: Sur un passage controversé de la Première Méditation”. *Revue de métaphysique et de morale* 78 (3), pp. 273-294
- Boubaker-Triki, R. (2008), “Notes sur Michel Foucault à l’Université de Tunis», *Rue Descartes*, 61, pp. 111-113. <https://doi.org/10.3917/rdes.061.0111>
- Cottingham, J. (2013), “Philosophy and Self-improvement Continuity and Change in Philosophy’s Self-conception from the Classical to the Early-modern Era”, en M. Chase, S. R. L. Clark, M. Mcghee (Editors), *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*, Malden, Blackwell, pp. 149-166.
- D’Agostino, S. (2017), *Esercizi spirituali e filosofia moderna. Bacon, Descartes, Spinoza*, Pisa, ETS.
- Davidson, A. I., Worms, F. (2013), *Pierre Hadot. L’enseignement des antiques, l’enseignement des modernes*, Paris, Les racontres de Normales.
- Derrida, J. (1979 [(1ª ed. 1967)], “Cogito et histoire de la folie”, en *L’écriture et la différence*, Paris, Seuil.
- Descartes, R. (1977), *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, edición de Vidal Peña, Madrid, Alfaguara.
- Descartes, R. (1987 [orig. 1925]), *Discours de la méthode*, ed. E. Gilson, Paris, Vrin.
- Dreyfus, H., Rabinow, P. (1983), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2º ed. University of Chicago Press.
- Dreyfus, H., Rabinow, P. (1984), *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, trad. F. Durand- Bogaert, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (1966), *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (1972), *Histoire de la folie à l’age classique*, Paris, Gallimard (1º ed. 1961).
- Foucault, M. (1994), “Mon corps, ce papier, ce feu”, 1972, en *Dit et écrits*, D. Defert, F. Ewald (ed.), Paris, Gallimard, t. II, pp. 245-268.
- Foucault, M. (1994), *Dits et écrits*, D. Defert, F. Ewald (ed.), Paris, Gallimard, t. II, IV.
- Foucault, M. (2001), *L’Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (2004), *Sécurité, Territoire, Population, Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (2008), *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (2009), *Le courage de la vérité, Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France, 1984*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (2011), “Retour sur la Première Méditation de Descartes”, en Ph. Artières, J-F.Bert, F. Gros, J. Revel (dir.), *Michel Foucault*, Paris, L’Herne, pp. 92-94.
- Foucault, M. (2012), *Du gouvernement des vivants, Cours au Collège de France, 1979-1980*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (2015), “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso”, en M.

³⁰ Aquella transposición que según el sabio Gilson se operaba con Descartes, «la transposición del método moral del estoicismo en método científico», habría entonces sufrido una especial reducción en su bagaje al pasar de un espacio al otro. Descartes, 1987 [orig. 1925], p. 85.

- Foucault, *La ética del pensamiento*, edición de J. Álvarez Yágüez, Madrid, B. Nueva.
- Gilson, E. (1950), *The Unity of Philosophical Experience*, New York, Scribner's Sons.
- Guenancia, P. (2002), "Descartes/Foucault: La question de la subjectivité", *Archives de Philosophie*, PUF, 2, pp. 239-254. <https://doi.org/10.3917/aphi.652.0239>
- Gutiérrez Pozo, A. (2017), "Evidencia y ascesis como modos de acceso a la verdad. Teoría y praxis en el modo de evolución de la idea de meditación filosófica", en *Nuevo Pensamiento. Universidad del Salvador*, dic., pp. 41-71.
- Hadot, P. (1998 [orig. 1995]), *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. Eliane Cazenave, Madrid, FCE.
- Hadot, P. (2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel.
- Hadot, P. (2009), *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*, trad. M.^a Cucurella Miquel, Barcelona, Alpha Decay.
- Hatfield, G. (1986), "The Senses and the Fleshless Eye: The Meditations as Cognitive Exercises", en A. O. Rorty (ed.), *Essays on Descartes' «Meditations»*, Berkeley, University of California Press, pp. 45-80.
- Hatfield, G. (2014), *The Routledge Guidebook to Descartes' Meditations*, New York, Routledge.
- Heidegger, M. (1997), *Nietzsche 2*, Gesamtausgabe, Band 6.2, Francfort, Klosterman.
- Jiménez Vilar, B. (2023), "Foucault, Descartes y la búsqueda de la verdad como forma de vida", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 88, pp. 69-80. <https://doi.org/10.6018/daimon.436501>
- Jones, M. L. (2001), "Descartes's Geometry as Spiritual Exercise", en *Critical Inquiry*, Autumn, pp. 40-71. <https://doi.org/10.1086/449032>
- Jones, M. L. (2006), *The Good Life in the Scientific Revolution, Descartes, Pascal, Leibniz and the Cultivation of Virtue*, London, The University Chicago Press.
- Jusmet, L. R. (2017), *Ejercicios espirituales para materialistas. El diálogo (im)posible entre Pierre Hadot y Michel Foucault*, Barcelona, Terra Ignota.
- Kobusch, T. (2013), "Descartes' Meditations: Practical Metaphysics. The Father of Rationalism in the Tradition of Spiritual Exercises", en M. Chase, S. R. L. Clark, M. McGhee (Editors), *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*, Malden, Blackwell, pp. 167-183.
- Lorenzini, D. (2015), *Éthique et politique de soi : Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris, Vrin.
- Lorenzini, D. (2021), "Philosophical Discourse and Ascetic Practice on Foucault's Readings of Descartes' Meditations", *Theory, Culture & Society*, pp.1-21. <https://doi.org/10.1177/0263276420980510>
- Macherey, P. (2016), "The Foucault-Derrida debate on the argument concerning madness and dreams", en O. Custer, P. Deutscher y S. Haddad (eds), *Foucault/Derrida Fifty Years Later: The Futures of Genealogy, Deconstruction and Politics*, New York: Columbia University Press, pp. 3-20.
- McGushin, E. F. (2007), *Foucault's Askēsis. An Introduction to the Philosophical Life*, Evanston, Northwestern University Press.
- McGushin, E. (2016), "Deconstruction, care of the self, spirituality: Putting Foucault and Derrida to the test", en Y. Aryal, V. W. Cisney, N. Morar y Ch. Penfield (eds) *Between Foucault and Derrida*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 104-122.
- McGushin, E. (2018), "The role of Descartes's dream in the Meditations and in the historical ontology of ourselves", *Foucault Studies* 25, pp. 84-102. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i25.5575>
- Medien, K. (2020), "Foucault in Tunisia: The encounter with intolerable power", *The Sociological Review* 68 (3), pp. 492-507. <https://doi.org/10.1177/0038026119870107>
- Monod, J-C. (2013), "La méditation cartésienne de Foucault", *Les Études philosophiques*, PUF, 3, pp. 345-358. <https://doi.org/10.3917/leph.133.0345>
- Rekret, P. (2017), *Derrida and Foucault: Philosophy, Politics and Polemics*. London, Rowman & Littlefield.
- Séglard, D. (2007), "Foucault à Tunis: À propos de deux conférences". *Foucault Studies* 4, pp. 7-18. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i4.892>
- Tierney, Th. F. (2018), "The Best doctor for my soul", *Angelaki*, 23,5, 2018, pp. 94-111. <https://doi.org/10.1080/0969725x.2018.1513203>