Descartes en el último Foucault

A propósito del supuesto abandono de la filosofía como forma de vida

Descartes in the last Foucault. On the alleged abandonment of philosophy as a way of life

ÓSCAR BARROSO FERNÁNDEZ

Universidad de Granada
Departamento de Filosofía II. Facultad de
Filosofía y Letras (Ed. Psicología)
Campus de Cartuja
18071 Granada
obarroso@ugr.es
ORCID: 0000-0003-2529-5506

Abstract: This paper analyses Foucault's thesis of the reduction of philosophy to a form of knowledge in Descartes and the consequent abandonment of classical spirituality, that is, of philosophy conceived as a way of life based on self-care. From here, as well as observing that Foucault himself will qualify this thesis, it will be shown that in Descartes philosophy is still essentially linked to spirituality.

Keywords: Foucault, Descartes, moral, spirituality, self-care.

Resumen: En este trabajo se analiza la tesis foucaultiana de la reducción de la filosofía a forma de conocimiento en Descartes y el consecuente abandono de la espiritualidad clásica, es decir, de la filosofía concebida como forma de vida basada en el cuidado de sí. A partir de aquí, además de observar que el propio Foucault matizará esta tesis, se demostrará que en Descartes la filosofía sigue esencialmente unida a la espiritualidad.

Palabras clave: Foucault, Descartes, moral, espiritualidad, cuidado de sí.

Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i, ayuda PID2021-126133NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033, FEDER Una manera de hacer Europa.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO

Barroso Fernández, Óscar. "Descartes en el último Foucault. A propósito del supuesto abandono de la filosofía como forma de vida". *Anuario Filosófico* 57/2 (2024). <https://doi.org/10.15581/009.57.2.002>

RECIBIDO: JULIO DE 2022 / ACEPTADO: DICIEMBRE DE 2023

ISSN: 0066-5215 / DOI: 10.15581/009.57.2.002

Foucault, consciente del lugar central que ocupaba Descartes en la historia de la filosofía moderna —y en su afán por deconstruirla desde la convicción de que no hay yo es sino sólo sujetos constituidos en regímenes de verdad-poder—, otorgó un papel estratégico a la crítica del concepto cartesiano de subjetividad, garantía de la centralidad gnoseológica del yo y sus evidencias. Obviamente, el interés no era meramente histórico: el método arqueológico-genealógico tenía por objetivo desfundar una tradición que, iniciada con Descartes, seguía siendo hegemónica en la “*génération des Temps modernes*”¹: “desde Descartes hasta Sartre (...) me parece que el sujeto estaba considerado como algo fundamental, pero no se abordaba; era algo que no se cuestionaba”². De ahí, la atracción que Foucault manifestó por el estructuralismo:

Hay un punto en común entre todos los que (...) fueron llamados ‘estructuralistas’ pese a que no lo eran (...): Althusser, Lacan y yo. ¿Cuál era, en realidad, ese punto de convergencia? Cierta urgencia por replantear de otra manera la cuestión del sujeto, liberarse del postulado fundamental que la filosofía francesa, desde Descartes, no había abandonado jamás, y que la fenomenología reforzaba³.

Foucault desarrollará dos críticas fundamentales de la filosofía cartesiana. En primer lugar, se referirá al “golpe de fuerza” que acabó silenciando y encerrando la locura⁴. En segundo lugar, y en el tramo final de su obra, verá en el “momento cartesiano” el abandono filosófico de la espiritualidad clásica; de la filosofía concebida como

-
1. Michel Foucault, “Entretien avec Madeleine Chapsal”, en *Dits et Écrits I* (Paris: Gallimard, 1966), 513.
 2. Michel Foucault, “La escena de la filosofía”, en *Estética, ética y hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 1999), 169.
 3. Michel Foucault, “El libro como experiencia”, en *La inquietud por la verdad* (México: Siglo XXI, 2013), 46
 4. Michel Foucault, *Historia de la locura I* (México: Fondo de Cultura Económica, 1976), 75. Me he referido a este asunto en Óscar Barroso, “Ni trazas textuales, ni prácticas discursivas. Suárez y el barroco como claves de comprensión de la duda cartesiana”, *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento y Metodología en Historia de las Ideas* 11 (2017): 29-46.

forma de vida basada en el cuidado de sí y su consecuente reducción a una forma de conocimiento⁵.

En este trabajo voy a centrarme en la segunda crítica y los diversos matices que adquiere en el último tramo de la vida de Foucault. Tomaré como textos de referencia fundamentales los cursos dictados por Foucault en el *Collège de France: El gobierno de los vivos* (1980), *La hermenéutica del sujeto* (1982), *El gobierno de sí y de los otros* (1983) y *El coraje de la verdad* (1984). Veremos que hay incoherencias en la lectura de Descartes desarrollada por Foucault en estos años, aunque en líneas generales, y desde lo que considero que es un prejuicio antihumanista, sostendrá que a partir de Descartes se da un progresivo abandono de la filosofía como *forma de vida o cuidado de sí*.

Acabará defendiendo, a modo de esbozo, que filosofía y espiritualidad no son mutuamente excluyentes en Descartes. Dando por supuesto que desarrolla una filosofía como conocimiento, veremos que ello no es incompatible con que, especialmente al final de su vida, se abra a una filosofía como forma de vida. Incluso podríamos decir que ambas modalidades de filosofía se requieren: la cima de la filosofía es la moral y, con ello, el cuidado de sí; pero, al mismo tiempo, sin verdad, sin conocimiento, no hay dirección adecuada de la vida.

La manera en que Foucault concibe la relación entre espiritualidad y razón tanto en la filosofía helenística como en Descartes y la filosofía moderna ha sido ampliamente discutida. Respecto a lo primero, por ejemplo, el propio Pierre Hadot, que había desarrollado un importante estudio sobre la espiritualidad en el mundo antiguo⁶ y que sería fundamental en las reflexiones de Foucault, observará que en el estoicismo y el epicureísmo hay una fuerte conexión entre la filosofía concebida como forma de vida y la razón. A juicio de Hadot, Foucault no tendría razón al considerar que el estoicismo subraya una forma de eclecticismo incompatible con la conexión

5. Beltrán Jiménez ha mostrado la profunda conexión que existe entre estas dos críticas, aunque aparentemente desconectadas. Beltrán Jiménez Villar, “Foucault, Descartes y la búsqueda de la verdad como forma de vida”, *Daimon* 88 (2023): 72-73.

6. Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Albin Michel, 1992).

certera de razón y verdad, por un lado, y forma de vida por el otro. El eclecticismo propio de las escuelas helenísticas solo tendría valor para convertir a los debutantes; mientras que en la doctrina de cada una de las escuelas se defendería argumentativamente una concreta forma de vida “que se considera conforme a la razón”⁷.

También se ha mostrado que en Descartes no hay contraposición entre filosofía y espiritualidad. En este sentido, por ejemplo, Pierre Guenancia ha rastreado elementos espirituales en Descartes, desde su peregrinación a Nuestra Señora de Loreto, hasta el papel que desempeña la generosidad en su concepción de la subjetividad⁸.

Sobre este asunto, por mi parte, reitero que sólo quiero mostrar, en primer lugar, que en el propio Foucault hay elementos para interpretar de forma menos tensa la relación en la historia de la filosofía de espiritualidad y conocimiento, razón y verdad. En segundo lugar, en lo que se refiere a las pruebas de la conexión entre estos elementos en la obra de Descartes, mis pretensiones no van más allá de ofrecer un catálogo de los lugares en los que Descartes rema en un sentido contrario al de la lectura de Foucault. Este catálogo exigiría investigaciones posteriores para desarrollar cada uno de los elementos enumerados.

1. DESCARTES Y EL ABANDONO DE LA ESPIRITUALIDAD

En *La hermenéutica del sujeto*, Foucault se marcó como objetivo la “reflexión histórica sobre el tema de las relaciones entre subjetividad y verdad”⁹ a través de lo que los griegos llamaron *epimeleia beoutou* y los latinos *cura sui*, y que podemos traducir por “inquietud de sí mismo” o “cuidado de sí”.

Foucault era consciente de que la relación entre sujeto y verdad estaba mediada por otra fórmula, la del *gnothi seauton* (“conócete a ti mismo”), pero observó que ya en Sócrates funcionaba como “una

7. Pierre Hadot, “Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’”, en *Michel Foucault philosophe* (Paris: Le Seuil, 1989), 266.

8. Pierre Guenancia, “Foucault / Descartes: La question de la subjectivité”, *Archives de Philosophie* 65 (2002): 253.

9. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (Madrid: Akal, 2005), 14.

suerte de aplicación concreta (...) de la regla general: debes ocuparte de ti mismo”¹⁰.

Se trataba de una manera de entender la filosofía que fue propia de las grandes tradiciones de la antigüedad griega y romana, epicureísmo, cinismo y estoicismo, y que, incluso más allá de la filosofía, se constituyó como un “verdadero fenómeno cultural de conjunto” para las élites, propio de toda vida que quisiera adecuarse “al principio de la racionalidad moral”¹¹.

Foucault destacó tres características de la *epimeleia beautou*: en primer lugar, era una *actitud* con respecto a sí mismo, los otros y el mundo; en segundo lugar, constituía un prestar *atención* a lo que ocurría en el interior de uno mismo; por último, era una forma de *acción* por la que uno “se hace cargo de sí mismo, se modifica, se purifica y se transforma y transfigura”¹².

Foucault se preguntó por qué la historia de la filosofía acabó anulando la inquietud de sí. Observó que el cristianismo veía en ella una forma de dandismo, de repliegue egoísta y estetización de la existencia —aunque en realidad constituyera una de las formas de moralidad más rigurosas dadas en Occidente—. Pero, sobre todo, subrayó la importancia de lo que calificó como “momento cartesiano”, y que “actuó de dos maneras al recalificar filosóficamente el *gnothi seautou* (conócete a ti mismo) y descalificar, al contrario, la *epimeleia beautou*”¹³, que quedará excluida de la filosofía moderna.

Descartes hizo de la evidencia indubitable el comienzo de la filosofía:

al situar la evidencia de la existencia propia del sujeto en el principio mismo del acceso al ser, era efectivamente este autoconocimiento (ya no con la forma de la prueba de la evidencia sino con la indubitabilidad de mi existencia como sujeto) el que hacía del “conócete a ti mismo” un acceso fundamental a la verdad¹⁴.

10. *Ibidem*, 18.

11. *Ibidem*, 23.

12. *Ibidem*, 26.

13. *Ibidem*, 29.

14. *Ibidem*, 30.

A juicio de Foucault, esta manera de concebir la filosofía excluyó de ella el problema de la inquietud: mientras que la filosofía puede ser definida como “la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad”, la espiritualidad consiste en “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad”¹⁵.

Foucault define tres características de la espiritualidad centrales para entender cómo Descartes se deshizo de ella¹⁶. En primer lugar, para el enfoque espiritual de la filosofía, el sujeto no tiene acceso directo a la verdad; para alcanzarla, es necesario que “se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto en distinto de sí mismo”. En segundo lugar, esta transformación exige *askesis*, es decir, un “trabajo de sí sobre sí”. Por último, la verdad así lograda produce “efectos de contragolpe” en el sujeto: no es sólo una recompensa que colme el acto de conocimiento, sino que “le da la bienaventuranza” y “la tranquilidad del alma”.

Por el contrario, en Descartes el acceso a la verdad dependería exclusivamente del conocimiento: “sin que por eso su ser de sujeto se haya modificado o alterado, el filósofo (o el sabio, o simplemente quien busca la verdad) es capaz de reconocer en sí mismo y por sus meros actos de conocimiento, la verdad, y puede tener acceso a ella”¹⁷. Dicho de otra forma: “basta abrir los ojos, basta razonar sanamente, de manera recta, y sostener la línea de la evidencia en toda su extensión sin soltarla nunca, para ser capaces de verdad”¹⁸. Para Foucault, ello implica incluso la ruptura del vínculo entre moral y verdad: “puedo ser inmoral y conocer la verdad”¹⁹.

Obviamente, con esto desaparecen las dos primeras características de la espiritualidad mencionadas. Respecto de la tercera, escribe Foucault: “el acceso a la verdad, que en lo sucesivo tiene

15. *Ibidem*, 30.

16. *Ibidem*, 31.

17. *Ibidem*, 33.

18. *Ibidem*, 186.

19. Michel Foucault, “Acerca de la genealogía de la ética”, en *La inquietud por la verdad*, 123-158, 157.

como única condición el conocimiento, no encontrará en éste, como recompensa y como cumplimiento, otra cosa que el camino indefinido del conocimiento”²⁰. Es decir, desaparece también el “efecto de contragolpe” del acceso espiritual a la verdad: ésta ya “no es capaz de salvar al sujeto”²¹.

2. LAS *MEDITACIONES* COMO EJERCICIO CATÁRTICO

El propio Hadot rechazó la interpretación foucaultiana al considerar que la meditación cartesiana designa un ejercicio espiritual²². Beltrán Jiménez ha insistido recientemente en esta idea:

en la filosofía cartesiana al sujeto no le basta con el ejercicio de las capacidades cognoscitivas para acceder a la verdad, sino que previamente ha de transformarse a sí mismo en un sujeto que cree que la verdad existe y está a su alcance. Y en un mundo de contradicciones, escepticismo y relativismo, como es el barroco, la salida solo es posible mediante una determinación de la voluntad²³.

La crítica es justa si nos atenemos a las palabras de Foucault en *La hermenéutica del sujeto*, pero hay otros textos foucaultianos en los que la espiritualidad parece funcionar como condición de posibilidad de la verdad del cogito. En este sentido, escribe: “no hay que olvidar que Descartes escribió ‘meditaciones’, y que las meditaciones son una práctica de sí”²⁴.

Más explícito fue en el curso *El gobierno de los vivos*, donde, analizando la historia de la *aleurgia* —es decir, de los procedimientos que permiten distinguir lo verdadero de lo falso y, más concretamente, aquella aleturgia que subraya la relación entre el “yo

20. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 34.

21. *Ibidem*, 35.

22. Hadot, *Exercices spirituels*, 310-311.

23. Jiménez Villar, “Foucault, Descartes y la búsqueda de la verdad como forma de vida”, 80.

24. Foucault, “Acerca de la genealogía de la ética”, 156.

mismo” (*autos*) y “decir veraz”—, descubre que detrás de la irrefutabilidad del *cogito ergo sum* se oculta otra máxima: “es verdad, luego me inclino”²⁵. En ello hay una “aceptación de cierto régimen de verdad”, de algo que “no se reduce al carácter intrínseco de lo verdadero” y que exige que el sujeto que razona cumpla ciertas condiciones: aun cuando pueda caer en el error, incluso aunque pudiera ser engañado por un genio maligno,

hay empero una condición para que la máquina funcione y el “luego” del “pienso, luego existo” tenga valor probatorio. Es menester que haya un sujeto que pueda decir: cuando eso sea verdad, y lo sea de manera evidente, me inclinaré. Es menester que haya un sujeto que pueda decir: es evidente, luego me inclino. Vale decir, es necesario que haya un sujeto que no esté loco²⁶.

Claramente, la espiritualidad funciona como condición de posibilidad de la verdad del cogito.

En este mismo sentido, en *El coraje de la verdad*, tras afirmar que la catarsis resultaba fundamental para la tradición espiritual a la hora de acceder a la verdad, escribe Foucault: “el proceder cartesiano es también un proceder catártico: ¿en qué condiciones podrá el sujeto constituirse como pura mirada, independiente de todo interés particular y capaz de universalidad en la aprehensión de la verdad catártica?”²⁷.

En nota a pie de página, el editor, Frédéric Gros, pretende superar la aparente contradicción entre estas afirmaciones y lo sostenido en *La hermenéutica del sujeto* considerando que mientras que en el primer caso se refiere a Descartes, en el segundo habla más bien del “momento cartesiano”²⁸.

Daniele Lorenzini ofrece una solución más consistente apoyándose, en primer lugar, en una serie de manuscritos, todavía inéditos,

25. Michel Foucault, *El gobierno de los vivos* (Madrid: Akal, 2016), 102.

26. *Ibidem*.

27. Michel Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II* (Madrid: Akal, 2014), 120.

28. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 120, nota 6.

escritos por Foucault entre 1966 y 1968 —época en la que impartía docencia en la Universidad de Túnez—. Entre ellos destaca una serie de conferencias en las que Descartes aparece “tanto como el ‘fundador de la filosofía moderna’ como el perverso [dévoyeur] de la filosofía en general”²⁹, a partir de una redefinición de lo que debe ser la filosofía y su forma discursiva: frente a la filosofía antigua, en la que se trataba de formular el sentido de lo real (interpretar) y conjurar el mal (curar), ahora se trata de decir lo que hay a partir de “una nueva forma de concebir al sujeto” que le permite acceder “a una verdad que se presenta en forma de evidencia fundante, construyéndose así como sujeto universal”³⁰. Esto permite conectar con la crítica a Descartes del primer Foucault: la locura debe ser excluida porque pone en peligro la universalidad del cogito.

Lorenzini observa, en segundo lugar y a partir de una carta dirigida a Jean-Marie Beyssade en noviembre de 1972, que Foucault era consciente de que esta manera de entender la exclusión de la locura exigía modificar la óptica interpretativa de las *Meditaciones*, centrándose más en lo que tienen de “ejercicio meditativo” que en el “orden de las razones”³¹: la exclusión ya no obedece a un gesto violento y extradiscursivo, sino a una condición de posibilidad para la nueva universalidad y evidencia del cogito. Según Lorenzini, Foucault, anticipándose a la crítica de Hadot, era consciente de que esto sólo podía lograrse tras un ejercicio espiritual.

Pero lo cierto es que más acá de los inéditos que maneja Lorenzini, en la obra de Foucault ya publicada, encontramos elementos para superar aquella aparente contradicción. Hacia el final de *El gobierno de los vivos*, analizando esquemáticamente la historia de las relaciones entre verdad y subjetividad, Foucault nos da una clave fundamental al afirmar que Descartes constituye “su final” y “su salida” a partir de la forma en que interpreta la idea del genio maligno. Es decir, Descartes utiliza la tradición espiritual para acabar con ella.

29. Daniele Lorenzini, “Philosophical Discourse and Ascetic Practice: On Foucault’s Readings of Descartes Meditations”, *Theory, Culture & Society* 40, n° 1-2 (2021): 2.

30. *Ibidem*, 4.

31. Michel Foucault, “Retour sur la Première Méditation de Descartes”, en *Cahier Foucault*, ed. Philippe Artières (Paris: Editions de L’Herne, 2011), 92.

Foucault constata que “la idea de que hay algo en mí que puede engañarme y que tiene un poder tal que nunca podré estar del todo seguro de que no me engañará, es un tema absolutamente constante en la espiritualidad cristiana”³². Pero Descartes, a partir del *cogito ergo sum* y su verdad, acaba con este engaño e invierte la relación entre verdad y subjetividad:

habrá deducido el “no me engaño” del peligro fundamental del ser engañado, y de la duda espiritual indefinida que la práctica cristiana de la dirección y el examen había introducido en las relaciones entre subjetividad y verdad. Habrá hecho, en definitiva, la afirmación filosófica primera³³.

Si en la tradición espiritual este genio actúa como un motivo de engaño respecto del que siempre hay que estar alerta, en Descartes es definitivamente superado; pero con ello es también superada la necesidad del ejercicio espiritual³⁴. En este sentido hay que entender el siguiente texto:

Cuando se lee a Descartes, resulta chocante encontrar en las *Meditaciones* exactamente este mismo cuidado espiritual por acceder a un modo de ser en el que la duda no estará ya permitida y en donde por fin se conocerá: pero al definir así el modo de ser al que la filosofía da acceso, uno se da cuenta de que ese modo de ser está por completo definido mediante el conocimiento, y que se definirá la filosofía bien como acceso al sujeto cognoscente o a lo que cualifique al sujeto como tal. Y desde este punto de vista me parece que superpone las funciones de la espiritualidad al ideal de un fundamento de la Cientificidad³⁵.

32. Foucault, *El gobierno de los vivos*, 299.

33. *Ibidem*.

34. Considero, frente a Foucault, que Descartes no acaba con la duda del genio maligno gracias a la evidencia del cogito, sino por una clave teológica singularmente barroca: Dios, en su bondad, es la garantía de que no me engaño. Es algo que afecta obviamente a la percepción final de Descartes. Se trata de un asunto que he tratado en Barroso, “Ni trazas textuales, ni prácticas discursivas”.

35. Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” (1984), en

3. DESCARTES PARRESIASTÉS

La forma en que Foucault interpreta la relación entre filosofía y espiritualidad guarda una relación esencial con su actitud antihumanista³⁶; es decir, con la renuncia a verdades sobre el mundo y sobre sí mismo —verdades antropológicas— que guíen el cuidado de sí. Esto se observa con claridad en la contraposición que hace entre la “formación atlética del sabio” estoico y el bailarín:

El bailarín es, desde luego, quien se esfuerza lo más posible por alcanzar cierto ideal que le permitirá sobrepasar a los otros o superarse a sí mismo. El trabajo del bailarín es indefinido. El arte de la lucha consiste simplemente en estar listo y mantenerse en guardia, de pie, es decir: no ser derribado³⁷.

La *instructio* estoica constituye más una preparación abierta para “los acontecimientos de la vida”³⁸ que un conocimiento de sí mismo. Los acontecimientos imprevistos requieren el aprendizaje de los movimientos elementales y necesarios para cualquier situación posible. Este es el sentido de los *logoi*: verdades simples y por ello al alcance de la mano; siempre listas para guiar el comportamiento. De esta forma, el *logos* se transforma en *ethos*. Precisamente en ello consiste el *decir veraz*: “Se trata de reunirse consigo mismo con un momento esencial que no es el de la objetivación de sí en un discurso de verdad sino el de la subjetivación de un discurso de verdad en una práctica y un ejercicio de sí sobre sí mismo”³⁹.

Estos discursos son formas de conocimiento, pero no en tanto que nos dicen lo que somos, sino en tanto que nos muestran nuestras debilidades desde “la perpetua inquietud de la sospecha”⁴⁰.

Estética, ética y hermenéutica, 408.

36. He tratado este asunto en Oscar Barroso, “El barroco literario español como vía de solución de los problemas detectados en el giro subjetivo del último Foucault”, *Pensamiento* 76, n° 290 (2020): 679-696.

37. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 302.

38. *Ibidem*, 300.

39. *Ibidem*, 311.

40. *Ibidem*, 393.

Esta manera de interpretar la *instructio* está en sintonía con la forma que adquiere el antihumanismo al final de la vida de Foucault: “Es probable que hoy en día el objetivo más importante no sea descubrir qué somos sino rehusarnos a lo que somos”⁴¹. Lo que exige una concepción eventualizada del estar sobre sí de la existencia:

La mirada que uno posa en sí mismo, lo que se capta no es, como en Platón (...) la realidad del alma en su sustancia y su esencia [sino] (...) los movimientos que se producen en el pensamiento, las representaciones que aparecen en él. (...) es una mirada vuelta hacia abajo y que permite a la razón, en su libre uso, observar, controlar, juzgar, estimar lo que pasa en el flujo de las representaciones, en el flujo de las pasiones⁴².

Esta actitud antihumanista está también a la base del deslizamiento, en los dos últimos cursos de Foucault en el *Collège de France*, de la problemática en torno a la *epimeleia beautou* estoica hacia la *parrhesía* cínica y, con ello, hacia una marginación total del *gnothi seauton* desde una pura “estilística de la existencia”⁴³ desligada de todo compromiso antropológico y humanista:

En este Occidente que ha inventado muchas verdades diversas y modelado artes de la existencia tan múltiples el cinismo no deja de recordar esto: que bien poca verdad es indispensable para quien quiere vivir verdaderamente, y que bien poca vida es necesaria cuando nos atenemos verdaderamente a la verdad⁴⁴.

Aquí, la *verdadera vida* no tiene nada que ver con la verdad de la filosofía moderna.

Sintomático de este antihumanismo es que Foucault cierre su último curso en el *Collège* con las siguientes palabras: “[Platón]

41. Michel Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique* (Paris: Gallimard 1987), 308.

42. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, 424.

43. Foucault, *El coraje de la verdad*, 153.

44. *Ibidem*, 177.

acentúa de manera muy significativa la importancia y la amplitud de los *mathémata*; da al conocimiento de sí la forma de la autocontemplación y del reconocimiento ontológico de lo que es el ser propio del alma”⁴⁵. Al mismo tiempo que censura a Platón por ello, alaba la lectura cínica de Sócrates en tanto que “reduce de la manera más rigurosa posible el ámbito de los *mathémata*, da al conocimiento de sí la forma privilegiada del ejercicio, la prueba las prácticas de resistencia”⁴⁶. Con la *parrhesía*, el autoconocimiento parece haber sucumbido completamente ante la áskesis.

Resulta paradójico que este tránsito del cuidado hacia la *parrhesía* permita una especie de reconciliación con la modernidad en general y Descartes en particular:

Después de todo, las *Meditaciones* de Descartes, sí son efectivamente una empresa de *parrhesía* en el sentido de que sin duda es el filósofo como tal quien habla al decir ‘yo’ y afirmar su *parrhesía* en esa forma científicamente fundada que es la evidencia, y ello con el fin, en primer lugar, de desempeñar con respecto a las estructuras de poder, que son las de la autoridad eclesiástica, científica, política, cierto papel en cuyo nombre podrá guiar la conducta de los hombres⁴⁷.

Podemos concluir la presentación de esta interpretación del Descartes del último Foucault, diciendo que en ella había múltiples elementos para pensar al primero desde una nueva reconexión de filosofía y espiritualidad a partir de un nuevo enfoque humanista que recuperara el lazo de cuidado de sí y conocimiento; pero fue precisamente el rechazo del humanismo lo que llevó a Foucault a considerar que Descartes, al emprender el camino de una filosofía concebida desde la científicidad, renunciaba a la filosofía como forma de vida.

45. *Ibidem*, 307.

46. *Ibidem*.

47. Michel Foucault, *El gobierno de sí y de los otros* (Madrid: Akal, 2011), 305.

4. ESBOZO DE LAS RELACIONES DE CONOCIMIENTO Y CUIDADO DE SÍ EN DESCARTES⁴⁸

La lectura foucaultiana de Descartes resulta sorprendente a tenor de la gran cantidad de pasajes que pueden esgrimirse para mostrar la profunda conexión que existe en Descartes entre conocimiento y cuidado de sí. El volumen es tal que, dada las limitaciones de espacio de este trabajo, sólo puedo enumerar y esbozar algunas de las pruebas a favor de esta tesis.

Podemos empezar por el prefacio de *Los principios de la filosofía*. Allí, en primer lugar, se equipara la filosofía con la sabiduría (*sagesse*)⁴⁹, que, aunque se define como “un perfecto conocimiento” que ha de deducirse de “las primeras causas” —y en este sentido va más allá de la clásica prudencia en el obrar—, no podemos olvidar que está referida fundamentalmente a “la conducta que debe adoptar en la vida” el ser humano y a “la conservación de la salud”⁵⁰.

La filosofía como sabiduría se constituye como una forma de vida deseable en varios sentidos. En primer lugar, en el sentido aristotélico de constituir la forma de vida más virtuosa: “Vivir sin filosofar equivale a tener los ojos cerrados sin alentar el deseo de abrirlos”⁵¹. En segundo lugar, es un conocimiento que genera la más alta “satisfacción”. Por último, es fundamental para el bien vivir: es “más necesario para reglar nuestras costumbres y nuestra conducta en la vida de lo que lo es el uso de los sentidos para guiar nuestros

48. Citaré la edición de las obras completas de Charles Adam y Paul Tannery: *Oeuvres de Descartes*, 12 vols. (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1996). Citaré indicando consecutivamente el volumen, la página en esta edición y la correspondiente de la traducción. Utilizaré las siguientes traducciones: *Los principios de la filosofía*. Traducción de Guillermo Quintás (Madrid: Alianza Editorial, 1995); *Las pasiones del alma*. Traducción de Juan Antonio Martínez y Pilar Andrade (Madrid: Tecnos, 1997); *Reglas para la dirección del espíritu*. Traducción de Juan Manuel Navarro (Madrid: Alianza Editorial, 2003); *Discurso del método*. Traducción de Risieri Frondizi (Madrid: Alianza Editorial, 2011); *Correspondencia sobre la moral y la libertad*. Traducción de Pedro Lomba (Madrid: Tecnos, 2020).

49. IX, 2, 7.

50. IX, 2, 7-8.

51. IX, 3, 8.

pasos”⁵². Concluye Descartes afirmando que el “soberano bien” es “el conocimiento de la verdad por sus propias causas”⁵³.

En segundo lugar, el orden de *instrucción* muestra que la moral constituye la cumbre del conocimiento. Ello se observa en la necesidad de dotarse de una moral provisional “que pueda bastarse para reglar las acciones de la vida, porque la vida no tolera dilaciones y, además, porque debemos intentar sobre todo bien vivir”⁵⁴. Moral provisional a la espera de poder desarrollar una moral perfecta: “entendiendo por esta la más alta y perfecta Moral que, presuponiendo un completo conocimiento de las otras ciencias, es el último grado de la Sabiduría”⁵⁵.

Enumeramos otros elementos, más allá de este prefacio, que muestran la conexión de filosofía y vida.

1. Ya en la primera de las *Reglas para la dirección del espíritu*, Descartes ligaba *método y moral*, siendo el objetivo de las reglas “acrecentar la luz natural de la razón, no para resolver esta o aquella dificultad de escuela, sino para que en cada circunstancia de la vida el entendimiento muestre a la voluntad qué se ha de elegir”⁵⁶.

2. La *moral provisional* que Descartes propone en el *Discurso* está cerca de la guía por preceptos simples que Foucault ha subrayado en la filosofía helenística. Se trata de máximas simples, guiadas por un conocimiento no exacto, sino prudencial, basado en la sensatez, la probabilidad y la moderación, que me permitirá “alejarme menos del verdadero camino en caso de error”⁵⁷. El precepto está también muy presente en la correspondencia de Descartes, especialmente la que tiene con Isabel de Bohemia.

Se podría censurar a Descartes por el carácter provisional de esta moral, pero lo cierto es que acaba asumiéndola como definitiva. Así, en una carta a Isabel de Bohemia, sustituye la provisionalidad por el conocimiento de lo que debe hacerse. Un conocimiento que

52. IX, 3, 9.

53. IX, 4, 9.

54. IX, 13, 15.

55. IX, 13, 15.

56. X, 361, 68-9.

57. VI, 23, 100.

está muy lejos de la exactitud matemática: “La primera [regla] es que trate siempre de servirse, lo mejor que pueda, de su ingenio para conocer lo que deber hacer o no hacer en todas las coyunturas de la vida”⁵⁸.

En general, en la correspondencia se observa la asunción de que la verdad en moral no es tan firme como en física: “sería deseable tanta certeza en las cosas que atañen a la conducta de la vida, como la que es deseable para adquirir la ciencia, sin embargo, es muy fácil demostrar que no es preciso buscar ni esperar obtener tanta”⁵⁹. De hecho, en el terreno de la moral, una de las fuentes de error está en querer asegurar su verdad “como una verdad física”⁶⁰. También en este sentido, cerca del final de su vida, Descartes escribe a Chanut aceptando, con él, que “el medio más seguro para saber cómo debemos vivir es conocer, previamente, que somos”, pero, al mismo tiempo, observa que “hay un grandísimo trecho entre la noción general del cielo y de la tierra que he tratado de dar en mis *Principios*, y el conocimiento particular de la naturaleza de los hombres”⁶¹.

58. IV 265, 141. Incluso, como ha mostrado Joan Lluís Llinàs, en esta carta a Isabel puede observarse una importante corrección de la moral del *Discurso* que anularía su provisionalidad: se insiste en la necesidad de vivir de acuerdo a la razón, elemento prácticamente ausente en la moral provisional. Esta nueva postura conduce al final de los *Principios* a la distinción entre dos tipos de certeza: la moral y la científica. Mientras que la segunda implica que algo no puede concebirse de forma distinta a como lo juzgamos, la primera asume una dosis de probabilidad. Para explicar cómo afecta esto a la imagen del árbol del saber, que encontramos en el prefacio de los *Principios*, Llinàs reflexiona sobre el sentido de “presuponer”: la moral presupone el resto del árbol, se basa en él, pero al mismo tiempo “supone”, es decir, tiene una dosis de probabilidad. Con ello, si bien el conocimiento no asegura el acierto moral, lo hace más probable. De esta forma, queda resuelta la tensión que había en el *Discurso* entre una doble necesidad: la de un conocimiento cierto y la de una moral para poder vivir. Esta estrategia era suficiente para dejar atrás el escepticismo de Montaigne, es decir, para salvar el fundamento racional de la moral. Joan Lluís Llinàs, “La philosophie comme forme de vie: un Descartes montaignien?”, *Montaigne Studies* XXV (2013): 172. También en comparación con Montaigne, Raquel Lázaro ha mostrado que desde esta perspectiva Descartes puede defender una filosofía concebida como cuidado y gobierno de la vida sin renunciar, como hacía Montaigne, a la verdad. Raquel Lázaro-Cantero, “La vida práctica en Montaigne y Descartes”, *Contrastes* 14 (2009): 161.

59. III, 422, 22.

60. IV, 115, 39.

61. IV, 441, 284-5.

3. Sin duda, la idea más estudiada de la conceptualización cartesiana de la libertad es la constatación de la desproporción que existe entre la limitación de nuestra razón y la infinitud de nuestra voluntad. Desproporción que exige un continuo esfuerzo para mantener el ámbito de decisión de la voluntad dentro del espacio del conocimiento adecuado. Este esfuerzo, este trabajo sobre sí, dará lugar a una habituación que permitirá el uso adecuado de la libertad. Con ello, parece obvio que Descartes continúa la tradición de la espiritualidad: “se necesita tener un largo ejercicio y reiteradas meditaciones para acostumbrarse a mirar todas las cosas desde este punto de vista”⁶². Es incluso consciente de que esta ejercitación es “el secreto de aquellos filósofos que en otros tiempos pudieron sustraerse al imperio de la fortuna y competir en felicidad con los dioses”⁶³. Y si bien en su obra publicada en vida no ofreció directrices para este esfuerzo, se observa que éstas atraviesan toda su correspondencia sobre asuntos morales.

4. Ligada a esta relación de voluntad y conocimiento encontramos la conexión de *verdad y pureza*: ¿cómo se va a sostener que en Descartes no hace falta ser puro para alcanzar la verdad cuando hace gala de un marcado intelectualismo y liga virtud y conocimiento?

En este último sentido, en la Carta a Isabel de Bohemia que prelude los *Principios*, diferencia entre virtudes verdaderas y aparentes, y entre virtudes que no surgen con verdadero conocimiento y las que sí; valora especialmente estas últimas, que llama propias de la sabiduría; en ellas, la voluntad se atiene al conocimiento del bien.

Por otro lado, en el *Discurso* escribe:

Pues no determinándose nuestra voluntad a seguir o evitar cosa alguna, sino porque nuestro entendimiento se la presenta como buena o mala, basta juzgar bien para obrar bien, y juzgar lo mejor posible para hacer también lo mejor, es decir, para adquirir todas las virtudes y justamente con ellas todos los bienes

62. VI, 26, 102.

63. VI, 26, 102.

que pueden adquirirse; y cuando uno tiene la certidumbre de que ello es así, no puede dejar de estar contento⁶⁴.

5. Como se observa en el siguiente pasaje de *Las pasiones del alma*, Descartes también establece una conexión entre *virtudes verdaderas y felicidad*:

Cualquiera que haya vivido de tal modo que su conciencia nunca pueda reprocharle que haya dejado de hacer lo que creía mejor (que es lo que llamo aquí seguir la virtud), recibe una satisfacción que es tan poderosa para hacerle feliz, que los más violentos efectos de las pasiones nunca tienen poder suficiente como para turbar la tranquilidad de su alma⁶⁵.

6. Sólo cerrándose totalmente a la posibilidad de un sentido humanista de salvación —donde el conocimiento acrecienta las posibilidades de la felicidad—, pudo Foucault sostener que en Descartes no hay *conexión entre la verdad que resulta del conocimiento y la bienaventuranza*.

Incluso cuando la sabiduría queda referida prioritariamente al conocimiento del mundo y las artes, Descartes subraya su conexión con la felicidad. En este sentido, en el *Discurso* sostenía que hacía física por lo útil que resulta para la vida, ya que nos permite inventar artificios que facilitan y permiten la conservación de la vida, que es “el primer bien”⁶⁶.

Pero no es sólo que la física sea importante para la moral porque acrecienta nuestras posibilidades de felicidad desde un punto de vista pragmático, sino también porque guarda relación directa con ella. En este sentido, escribe en carta a Chanut: “la noción (...) de la física, que he tratado de adquirir, me ha servido grandemente para establecer fundamentos ciertos en la moral”⁶⁷.

64. VI, 28, 103-4.

65. XI, 442, 221.

66. VI, 62, 135.

67. IV, 441-2, 285.

Y si nos referimos, más concretamente, a la importancia del conocimiento antropológico para un adecuado funcionamiento de la moral, en el *Tratado de las pasiones* Descartes sostiene que la antropología nos ayuda a comprender el poder que el alma tiene, a través de sus representaciones, sobre las pasiones. Para ello es fundamental un bueno conocimiento de ellas y la relación que guardan con el alma⁶⁸.

Estas representaciones son fundamentales porque ayudan a controlar las pasiones. Estas son tan fuertes que el alma no puede disponer directamente de ellas⁶⁹; no puede excitarlas directamente para llevar a cabo la dirección. Pero dado que las representaciones verdaderas son dadas por el conocimiento, de este dependerá en gran parte la capacidad del alma, la firmeza de la voluntad, para doblegar o redirigir las pasiones. La resolución del alma facilitada por las pasiones constituiría un esfuerzo vano si no estuviera dirigida por un conocimiento adecuado; la resolución sólo es encomiable si va acompañada de conocimiento⁷⁰. La consolidación de los hábitos que permiten controlar las pasiones, exige esfuerzo, pero este sería ciego sin la adecuada guía de la verdad⁷¹.

No se trata de reprimir las pasiones, sino de redirigir su fuerza ciega; una fuerza que bien canalizada es facilitadora de la moral: “su uso natural es el de incitar al alma a consentir y contribuir a las acciones que pueden servir para conservar el cuerpo, o para hacerle de alguna manera más perfecto”⁷².

Aunque las pasiones se equivocan por sí mismas a la hora de dirigir nuestra vida, tal dirección sería imposible sin ellas. ¿Qué sería de la moral sin una admiración apaciguada por el conocimiento? ¿Qué mejor medio de unir la voluntad a lo bueno y separarla de lo malo que asociándola respectivamente a las pasiones de amor y odio? ¿Cómo revivificar la moral sin que el bien despierte las pasiones del deseo y el gozo? Pero, al mismo tiempo, ¿cómo controlar

68. XI, 362-363, 119-120.

69. XI, 362-3, 119-120.

70. XI, 367-8, 126.

71. XI, 368-370, 127-130.

72. XI, 430, 204.

este deseo, hacer que se ajuste a lo que uno verdaderamente puede, sino es por la guía de la razón?

Por ello, para Descartes las pasiones son buenas y facilitadoras de la vida moral siempre que a través del conocimiento y el esfuerzo evitemos su exceso. Descartes nos ofrece instrucciones sobre cómo llevar a cabo esta evitación sin caer en la apatía del estoico, ya que la felicidad del alma reside en el disfrute verdadero y bueno de las pasiones⁷³.

Llega incluso a reprochar a Séneca que pretenda hacer virtuosas a las personas sin unos conocimientos adecuados: “habría debido enseñarnos todas las verdades principales cuyo conocimiento es preciso para facilitar el uso de la virtud y regular nuestros deseos y nuestras pasiones, y gozar así de la beatitud natural”⁷⁴.

7. Por último, recordemos que Descartes accede a la solicitud que le hace Isabel de Bohemia para que actúe como su consejero —“a cuyo consejo podría entregar la conducta de mi vida”⁷⁵—. Es en este sentido que emprende en la correspondencia el comentario de *De vita beata* de Séneca⁷⁶ o reflexiona sobre las pasiones y esboza algunas de las ideas fundamentales que aparecerán en su *Tratado de las pasiones*⁷⁷.

CONCLUSIÓN

En este trabajo, acudiendo a los textos de Foucault y Descartes, he intentado dar algunas claves fundamentales para situar en su justa medida la crítica del primero a la supuesta separación cartesiana de filosofía y espiritualidad.

Respecto a la lectura de Foucault, he mostrado que la rotunda crítica a Descartes en *La hermenéutica del sujeto* es matizada en otros textos, en los que la espiritualidad parece adquirir un papel trascendental a la hora de asegurar la verdad del cogito. En primer lugar,

73. XI, 486-488, 275-8.

74. IV, 267, 142-3.

75. IV, 233, 133.

76. IV, 251-287, 137-158.

77. IV, 310-4, 172-5.

Foucault observa que la meditación, tan propia de Descartes, es en sí misma una práctica espiritual. En segundo lugar, considerará que detrás del carácter irrefutable del *cogito ergo sum* hay un momento aletúrgico y catártico, la aceptación de un determinado régimen de verdad.

Respecto al segundo punto, mientras intérpretes como Gros o Lorenzini han pretendido salvar una posible contradicción en la interpretación foucaultiana de manera más bien externa, por mi parte, he intentado mostrar que lejos de constituir una contradicción, ambos componentes son fundamentales para entender la interpretación foucaultiana de Descartes: éste se serviría de la tradición espiritual, y en este sentido estaría dentro de ella, pero con el objetivo de acabar con ella.

También he mostrado que, para comprender cabalmente la crítica de Foucault a Descartes, hemos de tener muy presente su actitud antihumanista, su renuncia a verdades antropológicas que pudieran funcionar como guía del cuidado de sí. Para Foucault, en lo que considero que constituye un prejuicio, estas verdades son incompatibles con el cuidado.

A partir de aquí he mostrado, precisamente, que para comprender la profunda conexión que hay en Descartes entre filosofía y espiritualidad, es preciso resituarse en la órbita del humanismo, reconciliando cuidado de sí y conocimiento. Sin esta reconciliación, sencillamente, la felicidad no sería posible. Sin un adecuado conocimiento del mundo y de mí mismo, la vida carecería de la dirección necesaria para lograr la bienaventuranza. Aquí encontramos, por lo demás, el sentido último de la equiparación cartesiana de filosofía y sabiduría, entendida como capacidad para decidir sobre la conducta que ha de adoptarse en la vida. La filosofía queda así definida como la *forma de vida* más deseable. A mi juicio, además, esta equiparación se ve reforzada en la medida en que Descartes renuncia a una moral perfecta, aceptando que no se le puede exigir el rigor de la *Mathesis*.

REFERENCIAS

Barroso, Óscar. “Ni trazas textuales, ni prácticas discursivas. Suárez y el barroco como claves de comprensión de la duda

- cartesiana”. *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento y Metodología en Historia de las Ideas* 11 (2017): 29-46. DOI: <https://doi.org/10.5209/INGE.58300>
- Barroso, Óscar. “El barroco literario español como vía de solución de los problemas detectados en el giro subjetivo del último Foucault”. *Pensamiento* 76, n° 290 (2020): 679-696. DOI: <https://doi.org/10.14422/pen.v76.i290.y2020.013>
- Descartes, René. *Oeuvres de Descartes*, 12 vols., eds. Charles Adam y Paul Tannery. París: Libraire philosophique J. Vrin, 1996.
- Descartes, René. *Los principios de la filosofía*. Traducción de Guillermo Quintás. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Descartes, René. *Las pasiones del alma*. Traducción de Juan Antonio Martínez y Pilar Andrade. Madrid: Tecnos, 1997.
- Descartes, René. *Reglas para la dirección del espíritu*. Traducción de Juan Manuel Navarro. Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Descartes, René. *Discurso del método*. Traducción de Risieri Frondizi. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Descartes, René. *Correspondencia sobre la moral y la libertad*. Traducción de Pedro Lomba. Madrid: Tecnos, 2020.
- Foucault, Michel. *Dits et Écrits I*. París: Gallimard, 1966.
- Foucault, Michel. *Historia de la locura I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Foucault, Michel. *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Madrid: Akal, 2005.
- Foucault, Michel. *Cabier Foucault*. Ed. Philippe Artieres. París: Editions de L’Herne, 2011.
- Foucault, Michel. *El gobierno de sí y de los otros*. Madrid: Akal, 2011.
- Foucault, Michel. *La inquietud por la verdad*. México: Siglo XXI, 2013.
- Foucault, Michel. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Madrid: Akal, 2014.
- Foucault, Michel. *El gobierno de los vivos*. Madrid: Akal, 2016.
- Guenancia, Pierre. “Foucault / Descartes: La question de la subjectivité”. *Archives de Philosophie* 65 (2002): 239-254. DOI: <https://doi.org/10.3917/aphi.652.0239>.

- Hadot, Pierre. “Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’”. En *Michel Foucault philosophe*, 261-270. Paris: Le Seuil 1989.
- Hadot, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 1992.
- Hubert L. Dreyfus y Rabinow, Paul. *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. Paris: Gallimard, 1987.
- Jiménez Villar, Beltrán. “Foucault, Descartes y la búsqueda de la verdad como forma de vida”. *Daimon* 18 (2023): 69-80. DOI: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.436501>.
- Lázaro-Cantero, Raquel. “La vida práctica en Montaigne y Descartes”. *Contrastes* 14 (2009): 159-177. DOI: <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v14i0.1404>.
- Lorenzini, Daniele. “Philosophical Discourse and Ascetic Practice: On Foucault’s Readings of Descartes Meditations”. *Theory, Culture & Society* 40, n° 1-2 (2021): 139-159. DOI: <https://doi.org/10.1177/0263276420980510>.
- Llinàs, Joan Lluís. “La philosophie comme forme de vie: un Descartes montaignien?”. *Montaigne Studies* XXV (2013): 169-176.