

FOUCAULT LECTOR DE SPINOZA: *PARRHESÍA* Y FILOSOFÍA COMO MODO DE VIDA

Raúl Acevedo¹ – Nicolás Gayol²

Recibido: 15 de abril de 2019

Aceptado: 15 de junio de 2019

Resumen

A partir de los análisis de Foucault en su última etapa, respecto a los grecolatinos y cristianos y la ética del cuidado de sí, en relación especial a la figura de los cínicos, buscamos pensar el vínculo entre el pensamiento foucaultiano y el de Baruch Spinoza. El punto clave para dicha unión se encuentra en la cuestión de la *parrhesía*, que se ahondará profusamente en este trabajo de investigación, y el problema de la filosofía como modo de vida, que puede ser apreciado -siguiendo a Foucault- en citas y correspondencias del pensador holandés.

Palabras claves: *parrhesía*– cuidado de sí - cinismo - sujeto – verdad.

¹ Universidad Nacional de Asunción, Facultad de Filosofía. Correo electrónico: raulinout@gmail.com

² Universidad Nacional de Asunción, Facultad de Filosofía. Correo electrónico: Nicogayol@gmail.com

FOUCAULT READER OF SPINOZA: PARRHESY AND PHILOSOPHY AS A WAY OF LIFE

Abstract

From the analysis of Foucault in his last stage, with respect to Greco-Romans and Christians and the ethics of the care of Self, in special relation to the figure of the Cynics, we seek to think the link between Foucaultian thought and that of Baruch Spinoza. The key point for this union lies in the question of Parrhesía, which will be deepened profusely in this research work, and the problem of philosophy as a way of life, which can be appreciated - following Foucault - in citations and correspondences of the Dutch thinker.

Keywords: parrhesia - care of Self - cynicism - subject - truth.

Introducción

El presente trabajo de investigación, trata de una aproximación entre “el último Foucault”, preocupado por la reflexión ética del cuidado de sí y la estética de la existencia, y el pensamiento de Baruch Spinoza, en relación a la cuestión de la *parrhesía* y la filosofía como modo de vida. Parece paradójico hablar de la relación entre ambos autores, cuando la reflexión de este “último Foucault” estuvo abocada especialmente en autores grecorromanos y cristianos, pero siguiendo las referencias fragmentarias de sus últimos textos, antes de su muerte, es posible encontrar un genuino interés hacia el autor de la *Ética*.

Partiremos inicialmente con la reflexión sobre la relación entre sujeto y verdad en la obra foucaultiana, para luego adentrarnos en la cuestión de los griegos y el cuidado de sí, y la definición y delimitación del concepto de *parrhesía*, y su evolución histórica. Todo esto para pensar el vínculo entre el pensamiento de Foucault y de Spinoza, su acercamiento a los cínicos, y su filosofía como modo de vida, en relación a los preceptos de la “vida otra” y “alterar la moneda”.

Sujeto y verdad en Michel Foucault

El pensamiento de Michel Foucault, reconocido principalmente por los lectores y público en general, como aquel filósofo de la “analítica del poder”, del ejercicio genealógico de las relaciones de fuerzas que construyen y configuran nuestras sociedades en Occidente, nuestras instituciones, prácticas (y hasta a nosotros mismos), y conforman los discursos (Foucault, 2010). y subjetividades del loco, del delincuente, del enfermo, inscribiéndose dentro del llamado modelo “bélico”; o también aquel Foucault de sus primeros años, de su primera etapa intelectual, de la década de los 60, tan caracterizado por su arqueología del saber y por el desvelamiento de las condiciones de posibilidad y producción

de los saberes (económicos, lingüísticos y biológicos), de sus discursos, desde la matriz de unos campos de objetividad (o episteme).

En este sentido es importante destacar la siguiente cita de Jorge Álvarez Yagüez (2017) para realmente comprender el verdadero alcance del 'proyecto foucaultiano':

A tenor de todo esto, quedaría como insostenible por más tiempo esa interpretación tan usual de un primer Foucault discursivista, solo preocupado por las estructuras y formas discursivas, un segundo absorbido en la cuestión del poder y un tercero que habría dejado atrás todo esto para dedicarse a la cuestión de la subjetividad, que entonces, quedaría separada de todo lo anterior. Los tres ejes son inseparables, por mucho que en un momento se atiende más a uno que a otro (p. 16).

Podemos entender estos enfoques y problematizaciones del autor francés como etapas, como preocupaciones y giros de su pensamiento, que no pueden entenderse por separado, sino solo dentro de un proyecto mucho más grande, cuyo objeto siempre fue la cuestión del sujeto (Foucault, 2001, p. 242); una genealogía del sujeto moderno, donde la historia de la verdad, de los regímenes y prácticas de veridicción, tienen un papel central puestas en relación con el sujeto. Así, la relación entre sujeto y verdad se constituye en el centro del proyecto foucaultiano de una "ontología del presente" (Foucault, 2009, p. 39), una "ontología crítica de nosotros mismos". (Foucault, 1999, 2009) y de nuestro presente.

La cuestión del sujeto y su relación con la verdad constituyen las claves para adentrarse en el proyecto foucaultiano, y más concretamente, en su última etapa, en el llamado 'último Foucault', caracterizado por su repentino interés por la ética del cuidado de sí en el mundo antiguo.

Foucault y los griegos

El acercamiento de nuestro autor hacia los antiguos se debe a esta problematización de las prácticas de "subjetivación y verdad". (Foucault, 2011, p. 16), respecto a un tema muy poco tratado: el cuidado de sí "*epimeleiaheataou*" (traducido por los latinos como *cura sui*), que Foucault descubre en los textos clásicos (en los filósofos estoicos principalmente, como Séneca, Epicteto o Marco Aurelio, pero también en Epicuro, y los diálogos socráticos de Platón) y que lo trabaja inicialmente en la figura de Sócrates (en el *Alcibiades* primero, y luego en el *Laques*), como precepto capital para la vida ética y moral griega, junto al precepto delfico del conócete a ti mismo "*gnothi seaton*" que vendría a formar parte de este precepto más general del cuidado de sí:

¿Bajo qué figura de pensamiento se han dado cita en la Antigüedad Occidental el sujeto y la verdad? Existe un concepto central que permite abordar esta cuestión: el concepto de la epimeleia/cura sui, que significa el cuidado de uno mismo. Esta cuestión del sujeto, y del conocimiento del sujeto, ha sido planteada, hasta la actualidad, de otra forma, bajo la fórmula del Óráculo de Delfos: conócete a ti mismo, Pero, en realidad, esta fórmula de conócete a ti mismo va acompañada siempre, por otra parte, de otra exigencia: ocúpate de ti mismo. (Foucault, 1994, p. 33)

El cuidado de sí consiste por lo tanto en una inquietud (Foucault, 2011), en una actitud general, un modo determinado de enfrentarse al mundo, de actuar y comportarse; es una constante vigilancia y transformación de uno mismo, es una conversión, un “*éthos*” (Foucault, 2011, p. 233), en donde lo primario está en la relación de uno consigo mismo y con los demás, y en una ética del dominio (autodominio) de sí, más que en una normativa del tipo moral, que solo busque regular y castigar las conductas.

Nuestro filósofo en *El uso de los placeres y La inquietud de sí*, como así en sus últimos cursos del College de France, trabaja de lleno en esta ética del cuidado de sí, y en las técnicas de vida “*tecne tou biou*” (Foucault, 2007b, p. 42), a partir de las cuales, el individuo haría un uso racional de los placeres (Foucault, 2007a), por medio de unos preceptos o reglas de vida elegidos voluntariamente, que le permitirían transformarse, y así hacerse de un estilo de vida, de una estética de la existencia. Estas técnicas de vida vendrían a permitir no sólo una transformación del sujeto, con el objeto de dotar a su vida de una forma, de un estilo, basado en una ética del autodominio, sino también de permitirle acceder a una verdad. En este sentido, la “*ascesis*” (Foucault, 2011, p. 33) y la filosofía entendida como ejercicio espiritual, serían claves para entender esta relación singular entre sujeto y verdad, dada en la antigüedad:

Llamamos filosofía a una forma de pensamiento que se plantea la cuestión de cuáles son las mediaciones que permiten al sujeto tener acceso a la verdad. Filosofía es una forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Si denominamos a todo esto filosofía creo que se podría denominar espiritualidad a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad (Foucault, 1987, p. 37-38)

La relación de la verdad con estas técnicas o artes de la existencia, también llamadas técnicas de sí (o tecnologías del yo) está dada no en una verdad como adecuación o correspondencia con una realidad fáctica, ni con su adecuación formal o trascendental, sino más bien como una actitud crítica, actitud correspondiente a una ontología del presente, una ontología histórica de nosotros mismos, como ejercicio ético-filosófico de la crítica y la verdad, más que como una analítica de la verdad (Stella, 2018)

En este sentido, la manifestación de la verdad, su producción entendida por nuestro autor como “*aleurgia*” (Foucault, 2010) se hace presente, siendo en particular una forma de veridicción la protagonista de toda esta reflexión y ejercicio filosófico (y espiritual) de conversión de uno mismo, conocida como “*parrhesía*”.

La *parrhesía*: El decir veraz

La *parrhesía*, que etimológicamente significa decirlo todo, es una práctica de sí que consiste en un decir verdadero, franco, libre, sin ataduras políticas ni de ningún tipo, en el cual siempre se correría un determinado riesgo, pues su decir implica la manifestación más clara y directa de la verdad, sin importar el exilio de la *polis*, la orden de ejecución de un tirano, o el disgusto y distanciamiento de un amigo o ser querido. Los latinos lo tradujeron como *Libertas*, ya que su decir es un ejercicio de pura libertad, donde sujeto y verdad se hacen uno en un ejercicio ético-filosófico de veridicción y cuidado de sí (Gabilondo, 2004).

Foucault delimita las características de este decir veraz, definiéndolo primero en sentido negativo, distinguiendo así la *parrhesía* de otros discursos y formas de veridicción. La primera distinción que hace es con respecto de la adulación, la cual consiste en un discurso de mera alabanza, carente de todo compromiso con la verdad, y de toda franqueza y libertad. El adulador busca quedar bien con el poder, con la asamblea, con el tirano o con los demás, para sacar algún beneficio. La adulación es totalmente contraria a la *parrhesía* (Foucault, 2010), siendo su adversario moral.

El otro modo de discurso que nuestro pensador distingue con respecto de este “decirlo todo”, es “el arte de la retórica”. (Foucault, 2010, p. 32), siendo esta una técnica de persuasión que solo busca convencer o persuadir al oyente, más allá de la verdad o falsedad. Es el recurso propio de los sofistas, de aquellos sabios, cuyo compromiso con la verdad era meramente utilitario. Sin bien la *parrhesía* puede utilizar alguna figura retórica para hacer llegar su verdad, no es lo habitual, ya que se caracteriza por ser un decir directo y franco, sin artificios ni adornos.

Nuestro pensador francés también distingue la *parrhesía* en su definición positiva, entendida por este decirlo todo, franca, libre y verazmente, con respecto a la definición utilizada por

algunos autores clásicos -como Platón- en “sentido peyorativo” (Gabilondo, 2004, p. 38), como sinónimo de charlatanería. Sin embargo, resulta más interesante la distinción que hace nuestro pensador de la *parrhesía* con relación a otros modos de veridicción, que son la profecía, en donde el decir veraz no es propio de uno mismo, ya que el sujeto enunciador es solo un mediador de los dioses, “veridicción en la relación con los dioses, la relación con Apolo, la relación con la profecía”. (Foucault, 2010, p. 96). Tampoco hay en la profecía ese compromiso entre sujeto y verdad, ni el riesgo al hablar francamente y sin ataduras, que tanto caracteriza al juego parresiástico.

El segundo modo de veridicción que encontramos en Foucault (2010) es el de “la sabiduría” (p. 35), la cual se distingue por ser una verdad que no tiene que ver con el sujeto mismo que la enuncia. El sabio conoce la verdad del cosmos, de *la polis*, de la naturaleza humana, pero no lo dice todo, no manifiesta toda su verdad, ni tiene obligación de hacerlo. El sabio puede guardar silencio, puede distanciarse de todo, sin comprometerse realmente con su verdad. Tampoco este necesita correr ningún riesgo, pues puede callar y reservarse esa verdad personal que puede ser hiriente para otros.

El último modo de veridicción que habla Foucault es el de la técnica, o sea la pedagogía. Esta consiste en un decir verdadero, pero en el cual no se corre tampoco ningún peligro, pues como saber técnico busca enseñar al alumno, al discípulo, en cuya relación, sin bien hay un compromiso con la verdad, el que la enuncia está en una posición de superioridad como maestro. El pedagogo a diferencia del *parrhesiastes*, no está hablando con la verdad de manera crítica ante la asamblea, o a un tirano, corriendo peligro de exilio, de burlas y agravios, o incluso de muerte.

Evolución histórica del concepto *parrhesía*

La evolución del concepto de *parrhesía* es trabajada por Foucault en sus conferencias de Berkeley, de 1983, tituladas *Discurso y Verdad en la antigua Grecia*. En ellas el filósofo francés, sitúa la aparición del término en la literatura griega, más concretamente en las “tragedias de Eurípides” (Foucault, 2004, p. 53), dando mayor énfasis al estudio del decir veraz en las tragedias *Ion* y *Orestes*. Es así que, partiendo de estas tragedias, Foucault habla de un primer momento del juego parresiástico, consistente en una *parrhesía* política.

La *parrhesía* política es el derecho que tiene el ciudadano de la polis a la palabra, a hablar por igual entre sus pares; es ese derecho de la *isegoría*, de la igualdad de palabra, y se sitúa por ende en el esplendor de la democracia ateniense, como un derecho y deber político del ciudadano. Sin embargo, este tipo de *parrhesía* se fue diluyendo, producto de la

imposición de la retórica y la adulación dentro de la asamblea. La democracia sin bien permite el ejercicio de esta *isegoría* (Gabilondo, 2004), derecho propio de la democracia ateniense junto a la *isonomía* (igualdad ante las leyes), también cae en la paradoja de dificultar el ejercicio parresiástico, pues verdad y mentira, decir franco y retórica se confunden, siendo imposible distinguir dentro de la asamblea quién habla con franqueza y quién con engaños. La democracia en este sentido se convierte en demagogia:

La paradoja de la democracia consiste en que si bien precisa de la *parrhesía*, para que no degenera en una demagogia, en los hechos persigue a los parrhesiastas. Por otra parte, la *parrhesía*, si bien precisa de la democracia para desarrollarse, introduce en ese sistema basado en la igualdad, la diferencia; el ascendente, o reconocimiento que distingue a unos de otros. Pese a esa necesidad mutua, existiría una relación dilemática entre ambas (Alazraqui, 2015, p. 5)

No es extraño por ello, que autores como Platón o Isócrates (Foucault, 2004) consideren a la democracia y la *parrhesía* como antagónicas. Gradualmente, la antigua democracia ateniense fue cediendo paso a la tiranía; Alejandro Magno conquista la península helénica, y con ello viene el fin de este modelo democrático, pasando a un tipo nuevo de juego parresiástico, en donde ya no es el *parrhesiastes* ante la asamblea, sino ante el tirano, y ya no es el peligro de exilio e ignominia, sino el peligro de muerte el riesgo de este hablar franco. Dentro de este contexto histórico, la *parrhesía* política se convertiría en filosófica.

La *parrhesía* filosófica estará encarnada por dos momentos, el primero, en la figura de Sócrates, en donde el decir veraz deja de ser político, convirtiéndose en una “actividad ética” (Alazraqui, 2015, p. 5); ya no se trata de un derecho a hablar en la asamblea, ni tampoco se trata de una cuestión de “*Nomos*” (ley), la *parrhesía* socrática trata de una armonía, una concordancia entre nuestro discurso “*Logos*” con nuestros propios actos. Sócrates es aquel que no atiende a las cuestiones de estado, y es el más acérrimo adversario de la retórica de los sofistas (mejor preparados para la vida política). El interés de Sócrates, guiado por su “*daimon*”, está en incitar a los demás al cuidado de sí, al cuidado de sus almas.

Sin embargo, a pesar de la profundidad de este avance de la *parrhesía* de un momento meramente político a uno ya filosófico, con la figura de Sócrates, resulta de mayor interés el otro momento y modalidad de la *parrhesía*, el cual no tratará solo de una correspondencia entre el decir (*logos*) con las acciones, ni tampoco tratará de un cuidado de las almas, siendo aún más radical, será una unión entre *logos* y *bios*, entre decir veraz y la vida misma; esta es la *parrhesía* cínica. (Pérez Gil, 2016).

Fueron los cínicos los que llevaron más allá el ejercicio de la *parrhesía*, encarnando en su modo de vida su verdad. La *parrhesía* cínica ya no pasaba solo por un ejercicio político, o por un ejercicio filosófico destinado al cuidado del alma del ciudadano, sino que consistía en manifestar en carne propia ese decir franco y veraz. Los cínicos son el punto más extremo de unión entre sujeto y verdad, entre cuidado de sí y *parrhesía*. Ellos abogaban por un estilo, una estilística de la existencia, que iba contracorriente con todas las convenciones sociales y morales de su tiempo. Los cínicos querían la “vida otra”, la “vida verdadera”, alterando la moneda, como lo hizo su principal figura, Diógenes de Sínope. Recordemos que Diógenes y su padre estuvieron presos por falsificar monedas. Curiosamente, moneda en griego significa *nómisma*, y comparte la misma raíz con *Nomos* (ley), lo que significaría que alterar la moneda significa también alterar y transmutar la vida (Foucault, 2010), en dirección contraria a la que impone la sociedad y sus leyes:

La alteración de la moneda, el cambio de su valor, tan constantemente asociados al cinismo, quieren decir sin duda algo así: se trata de sustituir las formas y los hábitos que marcan de ordinario la existencia y le dan su rostro por la efigie de los principios tradicionalmente admitidos por la filosofía. (Ibíd, p. 257).

Foucault y Spinoza: el encuentro entre dos parresíastas

Es bastante inusual hablar de un encuentro entre Foucault y Baruch Spinoza. Es sabido que Foucault nunca tuvo una consideración especial al autor de la *Ética*, como sí lo tuvo con otros autores como Nietzsche o Heidegger, o incluso en su última etapa, con los filósofos antiguos. A diferencia de Foucault, Louis Althusser y Gilles Deleuze sí se interesaron fuertemente en el pensamiento del holandés.

Foucault inicialmente se interesa muy poco por Spinoza –lo menciona una sola vez-, a lo largo de *Las palabras y las cosas*. Tengamos en cuenta que la reflexión foucaultiana enfatiza más las cuestiones del discurso durante su periodo arqueológico, que como es bien sabido, se irá desplazando hacia una reflexión del poder, y por último, hacia una reflexión de la ética. ¿Spinoza por fin tendrá su lugar en el panteón filosófico de Foucault? Parece que sí, pero la muerte ya acorralaba al pensador francés, y con ello se iba el posible lugar para Spinoza. En palabras de Pierre Macherey, estudioso de la obra spinoziana, en Foucault había una cierta “simpatía intelectual [por Spinoza] e incluso, tal vez, una especie de atracción, sin que ello los haya llevado, no obstante, a hacer de él una piedra angular de su reflexión”. (Macherey, 2011, p. 15-16).

Por otra parte, Judith Revel, estudiosa del pensamiento foucaultiano, contaba en una entrevista: “Daniel Defert me dijo que Foucault había utilizado a Spinoza, que estaba en la cabecera de la cama donde murió. Estaba releándolo.” (Citado en Dosse, 2009, p. 419). Si reiteramos lo mencionado por Revel y recordamos el interés ético de los últimos años de Foucault, podemos encontrar ciertas pistas.

¿Foucault: lector de Spinoza?

Si bien el interés foucaultiano por la obra del holandés es menor, es posible encontrar referencias explícitas en algunas obras del pensador francés. Foucault cita la *Ética* un par de veces, pero las referencias a *La reforma del entendimiento* (de aquí en adelante TRE), son las más citadas, ya sea en la relación razón y sinrazón en *Historia de la locura en la época clásica* (Foucault, 2012, p. 222), en los cursos de los 70, también en los cursos de principios de los 80, ya sea en la relación entre deseo y verdad en *Lecciones sobre la voluntad de saber* (Foucault, 2013 p. 20), en los regímenes de verdad en el *Gobierno de los vivos* (Foucault, 2014, p. 118), en el problema de la vida filosófica en *El coraje de la verdad* (Foucault, 2010, p. 248) y en el tema del cuidado de sí en *La hermenéutica del sujeto* (Foucault, 2011, p. 41). De todas las obras citadas nos interesan las últimas, ya que en esas obras se ocupa extensamente de la práctica de la *parrhesía* -especialmente en el *Coraje de la verdad*- y por sobre todas las cosas, la figura de Spinoza aparece como figura singular entre la *parrhesía* y modernidad.

Foucault menciona qué desde el origen de la filosofía, siempre se admitió que la *parrhesía* “no es dissociable de una existencia filosófica, y que su práctica siempre debe ser, en mayor o menor medida, una suerte de ejercicio de vida. En ese aspecto, la filosofía se distingue de la ciencia” (Foucault, 2010, p. 247). En el sentido que existan normas externas, reguladas, instituidas, una ciencia que cobra cuerpo en instituciones y se aleja del decir veraz y del tema de la verdadera vida como cuestión filosófica, como condición para acceder a la verdad. Pero no sólo la ciencia “confiscó” el problema de la verdadera vida, también la religión, con la cuestión del ascetismo, la espiritualidad y las instituciones religiosas que hicieron lo propio. Estas fueron, según Foucault, las razones por las cuales la problemática de la vida verdadera desapareció como problema filosófico. Con todo eso, el pensador francés menciona varios momentos, en donde se trató de abordar el problema de la vida verdadera. Desde Montaigne hasta la Ilustración, el problema de la sistematicidad del pensamiento filosófico y el decir veraz, encuentra su foco de intensidad y fuerza en Spinoza. Foucault dice al respecto:

Después de todo, Spinoza -lean *La reforma del entendimiento*- sitúa con claridad la cuestión de la vida filosófica y la verdadera vida en el principio mismo del proyecto del filosofar. Y, a reserva de hacer una serie de análisis mucho más precisos, podríamos decir que con Spinoza estamos, de alguna manera, ante la última gran figura [con] la cual la práctica filosófica reivindica el proyecto fundamental y esencial de llevar una vida filosófica. (Foucault, 2010, p. 248)

De los cínicos a Spinoza

El énfasis de Foucault hacia los cínicos se da por la actitud de estos últimos, que “plantea[n] imperiosamente, [bajo] la forma del escándalo, la cuestión de la vida filosófica.” (Foucault, 2010, p. 249). Todo esto hace que los cínicos sean la manifestación primeriza, “el punto de partida de lo que fue, creo, la gran exteriorización del problema de la vida filosófica con referencia a la filosofía, a la práctica filosófica, a la práctica del discurso filosófico” (Ibíd.). Foucault encuentra que en la filosofía antigua existen cuatro principios comunes y son: la filosofía como preparación para la vida, la importancia del cuidado de sí, el estudio de lo que es realmente útil en y para la existencia, y la conformidad entre los principios que uno formula como principios verdaderos, con la garantía y autenticación de la propia manera de vivir (Ibíd, p. 251-252) y un quinto principio, que según el pensador francés, es el aporte particular de los cínicos, el de “cambiar el valor de la moneda”.

Es posible entender a Spinoza como el último parrhesíasta, distinguiéndose de su contemporáneo Leibniz; si bien Spinoza hizo de su filosofía una práctica filosófica, que hace de ella una verdadera vida, Leibniz³ en cambio sigue otro camino, una vida filosófica moderna. (Foucault, 2010). Atendiendo a estas cuestiones, partimos en revisar algunos aspectos de la filosofía de Spinoza como último parresíasta.

Si bien Spinoza vendría a ser el último en llevar “una vida otra”, que implicaría una relación con el cuidado de sí y cierta exigencia que concierne a sí mismo. Foucault menciona nuevamente el *TRE* para mostrar que los problemas de la espiritualidad, de esa inquietud por uno mismo, tienen que ver con lazos muy estrechos entre conocimiento y transformación espiritual, como bien lo dice él mismo:

Se trata de una cuestión realmente espiritual y creo que es el tema de la reforma del entendimiento en el siglo XVII, es muy característico de los lazos aún muy estrictos,

³ Para Foucault, Leibniz sería uno de los primeros modernos en donde la actividad filosófica se remite a varias actividades, la de ser diplomático, bibliotecario o administrador. Lejos de la vida filosófica antigua.

muy estrechos, muy ceñidos entre, digamos, una filosofía del conocimiento y una espiritualidad de la transformación del sujeto por sí mismo. (Foucault, 2011, p. 41)

Tal transformación está vinculada a la *parrhesía*, y esta vinculación aparece en la figura de la “vida filosófica” o “filosofía verdadera” y cierta conducción de uno mismo. Spinoza (1988b) en el *TRE* menciona que “mientras procuramos alcanzarlo y nos dedicamos a conducir nuestro entendimiento al camino recto, es necesario vivir, nos vemos obligados, antes de nada, a dar por válidas ciertas *normas de vida*”. (Spinoza, 1988b, p. 81).

Es conocido el intercambio de cartas que tuvo Spinoza con Albert Burgh, ex amigo convertido al catolicismo. En este intercambio epistolar la cuestión central versaba sobre la “verdadera filosofía”. Burgh escribe a Spinoza contándole sobre su conversión, “cumpló mi promesa comunicándole que, por la infinita misericordia de Dios, me he convertido a la Iglesia Católica y me he hecho miembro suyo”. (Spinoza, 1988a, p. 354). La intención del converso era buscar que Spinoza también se convierta al catolicismo, criticando su filosofía y sus fundamentos, “vea sobre qué miserable fundamento se apoyan todas sus cosas. Usted alardea de haber encontrado de nuevo la verdadera filosofía”. (Ibíd, p.354-355), acusándolo de ser uno más del montón y que por favor “deje de pervertir también a otros”. (Ibíd, p, 366). La carta de Burgh es importante porque da pie a la respuesta de Spinoza, que abre las puertas para conectarla con el ejercicio parresíastico. El autor de la *Ética* responde lo siguiente:

Sin embargo, parece querer usar de su razón y me pregunta *usted cómo sé yo que mi filosofía es la mejor entre todas las que se han enseñado jamás en el mundo, se enseñan y enseñarán en lo sucesivo*. Eso se lo podría preguntar yo a usted con mucho mayor derecho. Pues yo no presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que sé que entiendo la verdadera. (Ibíd, p. 397)

Recordemos que la citada obra de Spinoza *TRE*, es como un “itinerario espiritual” (Deleuze, 2004, p. 16) donde este aboga por un acceso a la verdad ligado a una serie de exigencias y condiciones de transformación del sujeto. Es por ello que en las primeras páginas, Spinoza se pregunta cómo alcanzar la verdadera filosofía, diciendo lo siguiente:

Me preguntaba una y otra vez si acaso no sería posible alcanzar esa nueva meta o, al menos, su certeza, aunque no cambiara mi forma y estilo habitual de vida. Pero muchas veces lo intenté en vano. (Spinoza, 1988b, p. 76)

La preocupación spinoziana muestra que no es posible alcanzar dicha cuestión, si es que no hay un cambio en la *forma* y en el *estilo* de vida. En este caso, apostar por “una vida otra” implica transformar cierto orden, poner en tensión cierta forma de vida, que en este caso, es la vida ordinaria. Como bien expresa Spinoza al comienzo el *TRE* (1988b): “después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria, son vanas y fútiles”. (p. 75), por esta razón se puede decir que tanto las *riquezas*, *honor*es y el *placer* asociadas a la vida ordinaria sujetan al hombre, ya sea en términos pasiones y/o anímicos. Para ejemplificar podemos citar la famosa carta que le envía Johan Ludwig Fabritius, profesor de teología en la Universidad de Heidelberg, por encargo del príncipe Carlos Luis a Spinoza, donde le pide que sea profesor en dicha Universidad, pero lo interesante de la carta es un pasaje que dice lo siguiente:

En ningún otro lugar hallará usted a un príncipe más favorable a los eximios ingenios, entre los cuales le cuenta a usted. Tendrá usted la más amplia libertad de filosofar, y el príncipe confía en que usted no abusará de ella para perturbar la religión públicamente establecida. (Spinoza, 1988a, p. 299).

En la última parte de la cita se puede ver un ordenamiento hacia Spinoza: “no perturbar la religión establecida”. En otras palabras, limitar la libertad de pensamiento y que exista una adecuación a las normas y leyes. Cuando el autor de la *Ética* responde a la carta de Fabritius, menciona el honor que sería aceptar un cargo en tal Facultad, pero tras haber meditado el asunto lo rechaza y dice lo siguiente: “pero como nunca he deseado ejercer públicamente la enseñanza, no puedo decidirme a aprovechar esta preciosa ocasión”. (Spinoza, 1988a, p. 301). Obviamente existen claros motivos del rechazo; en primer lugar, dejar de promover la filosofía y en segundo lugar, la tranquilidad (Ibíd). Spinoza ubica ambas cuestiones en una misma moneda, demostrando la unidad de la forma de vida y la filosofía que se aplica a sí mismo.

El filósofo holandés apuesta por otro modo de vida, libre de la lógica de la obediencia. Lo que comúnmente cualquier filósofo aceptaría, Spinoza lo rechaza, “altera la moneda” “cambia la moneda” en sentido mencionado por Foucault (2010), actualizando el “principio de vida y hasta el principio más fundamental y característico de los cínicos” (p. 254), por eso es que el juego cínico manifiesta que esa vida, aplicada a verdaderos principios, es una vida otra que se aleja de la “vida ordinaria”.

Esa vida otra, radical y paradójica, que rompe con los aspectos tradicionales de la existencia filosófica, con esos hábitos tan convencionales de la filosofía, se vería reflejada en Spinoza,

en cuanto a la singular relación entre sujeto y verdad que se manifiesta en su doctrina - siguiendo a los antiguos-, que rechaza profundamente toda oficialización, donde se “expone el punto de vista de un solitario, de un reprobado, de un rebelde” (Macherey, 2006, p. 23), tal cual muchas veces fueron los parrhesíastas.

Bibliografía

- Alazraqui, H. (2015). El concepto de parrhesía en Foucault. *Revista Perspectivas Metodológicas*, 15, pp. 11-22.
- Álvarez Yagüez, J. (2017). La parrêsia en el marco de la obra foucaultiana: verdad y filosofía. *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, 2, pp. 11-31.
- Deleuze, G. (2004). *Spinoza: Filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets editores.
- Foucault, M. (1999). *¿Qué es la ilustración?* En *Obras esenciales. Volumen III: Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2001). *El sujeto y el poder*, en Dreyfus, H. L., Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (2007b). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*. Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II: curso en el Collège de France (1983-1984)*. México: Fondo de Cultura Económica,
- Foucault, M. (2014). *Gobierno de los vivos: curso en el Collège de France (1979-1980)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012). *Historia de la locura en la época clásica I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2011). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2013). *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1071)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007a). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- François, D. (2009). *Gilles Deleuze y Félix Guattari: Biografía cruzada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gabilondo, Á. (2004). *Introducción*, en: *Michel Foucault. Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*. Barcelona: Paidós.

- Macherey, P. (2011). *De Canguilhem a Foucault: La fuerza de las normas*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Macherey, P. (2006). *Spinoza o Hegel*. Buenos Aires: Tinta limón.
- Pérez Gill, R. (2006). Modos de vida cínicos y la metafísica occidental según Foucault. *Revista colombiana de pensamiento estético e historia del arte*, 4, pp. 82-111.
- Spinoza, B. (1988a). *Correspondencia*. Madrid: Alianza.
- Spinoza, B. (1988b). *Tratado de la reforma del entendimiento. Principio de la Filosofía de Descartes. Pensamientos metafísicos*. Madrid: Alianza.
- Stella, A. (2018). ¿Qué es filosofía? Foucault entre "parrhesía" y "cuidado de sí", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 45, pp. 343-362.