

VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007.

La espiritualidad de Michel Foucault.

Facundo Casullo.

Cita:

Facundo Casullo (2007). *La espiritualidad de Michel Foucault. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/507>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LA ESPIRITUALIDAD DE MICHEL FOUCAULT

Lic. Facundo Casullo

UBA-UNLP-CONICET

facucasullo@yahoo.com

LA ESPIRITUALIDAD DE MICHEL FOUCAULT

*“¡Filosofía, ay!
¡Jurisprudencia, medicina y tú también,
triste teología! Así pues, os he estudiado
a fondo, con ardor y paciencia; y ahora,
aquí estoy, pobre loco, tan sabio como
antes.”*

J. W. von Goethe. *Fausto*.

PLANTEO GENERAL DEL PROBLEMA

La obra de un filósofo, sin importar de cual se trate, siempre está sujeta a nuevas e innumerables interpretaciones: según la perspectiva desde la cual se lo lea, según los conceptos que se destaquen, según la época en que se los lea, según el lugar, en definitiva según el “quién”. Pero en el “caso Foucault” rápidamente vemos que el horizonte es mucho más problemático que en la mayoría de los casos. Y esto por, al menos, tres motivos. En primer lugar, por el hecho de que inclusive a lo largo del tiempo en que escribió, su obra no sólo fue recogida desde las perspectivas más diversas, sino que además, generalmente en tanto blanco de crítica, ha sido objeto de las etiquetas más dispares; calificada como anti-hegeliana y anti-marxista, como nihilista, cuasi-anarquista, incluso de idealista, y sistemáticamente como postmoderna (con un sentido tal vez tan peyorativo como el que Foucault mismo le daba al término, aunque claro está, por motivos completamente diferentes), su obra parece estar destinada a compartir el carácter de *atopos* que fue inaugurado en la filosofía con la figura de Sócrates y que luego sólo compartirían unos pocos de los que sólo nos atreveríamos a nombrar, sin dudar, a Nietzsche. *Atopía*, si se nos permite el término, que se da explícitamente en la filosofía pero que tiene como consecuencia necesaria su repetición en el campo de la política, de manera que la perplejidad puede llegar a ser total.

En segundo lugar, por cuestiones editoriales. En efecto, la aparición en 1994 de los *Dits et Écrits* en cuatro volúmenes trastornó enormemente la percepción que se tenía de su obra hasta ese momento. A lo cual hay que sumarle la episódica publicación de los cursos dictados en el *Collège de France*, puesto que tras la aparición de cada “fascículo” la manera en que se lee su obra se va modificando continuamente. Y finalmente porque el vocabulario que utiliza Foucault, sus conceptos y nociones, demuestran una formidable inestabilidad producto, en gran medida, de las constantes reformulaciones que el propio autor efectúa sobre su obra a lo largo del tiempo.

En este sentido, tan solo una palabra duradera sobre sus últimos trabajos resulta extremadamente aventurada ya que no sabemos qué elementos y perspectivas los cursos que falta publicar puedan agregar para así modificar, una vez más, el paisaje de su pensamiento. Podría pensarse que la publicación completa de sus manifestaciones orales y escritas nos dejaría finalmente a salvo de estos inconvenientes, pero esto implica al menos dos problemas importantes: en primer lugar, tanto el concepto de obra como el de autor, no dejan de ser problemáticos, como nuestro filósofo ha señalado en un ya célebre texto; y, en segundo lugar, una última palabra en torno a una obra no sólo jamás es posible, sino, tal vez, tampoco deseable. Así es que esto nos da al menos la tranquilidad de saber que, en última instancia, bien vale embarcarse en el movimiento de su pensamiento con la tarea de dilucidar e interpretar, aunque más no sea, la actualidad de sus nociones, figuras y formas.

En el presente trabajo intentaremos esclarecer y evaluar, en la medida de lo posible, los distintos aspectos que presenta la noción de “*espiritualidad*”. Estos aspectos van desde lo netamente filosófico hasta lo ético, pasando por supuesto por los dominios de la historia y de la política. Más allá de que esta noción no haya sido trabajada en profundidad por los intérpretes, la multiplicidad de dimensiones que posee y la variedad de problemas con los que se presenta vinculada dan cuenta de su gran importancia, aunque esta no sea más que estratégica.

Pero en este marco, una inquietud sumamente particular servirá de hilo para atravesar todas estas dimensiones y etapas que recorre la genealogía de la espiritualidad en el *corpus* foucauldiano. Una inquietud que en un sentido no tiene nada de particular puesto se nos presenta constantemente a todos los que quisiéramos que las “cosas” simplemente “sean de otra manera” (lo que en todo caso le otorga en realidad cierta generalidad), y que se puede enunciar de la siguiente manera: ¿Cómo podría sernos posible y hasta qué punto una transformación a la vez intencional y subjetiva del mundo en que vivimos y de nosotros mismos? Dicho de otra manera ¿Cuáles son las herramientas, los conceptos, las perspectivas que nos pueden ser más útiles ante la *voluntad de cambio* del orden del mundo?

Esta cuestión que aquí nos remite al estudio de la espiritualidad, por otra parte, es claramente expresada por nuestro autor en los términos de un *éthos* filosófico de la modernidad. En primer lugar porque éste se plantea como ya es más que sabido como una ontología del presente que Kant instauró como una relación sagital con nuestro ser actual. Pero además, y esto no siempre es tan resaltado, porque el *éthos* de la modernidad tiene un segundo aspecto igualmente esencial que se encuentra recubierto por el anterior pero que es no sólo maravillosamente reflejado por la figura del *dandy* baudelairiano sino además puesta de manifiesto por Foucault en el mismo texto: el entusiasmo por la revolución. Aún así, el *éthos* filosófico de la modernidad nunca pierde su carácter de crítica en la medida en que permanece, aún con sus modificaciones, en el espacio abierto por Kant del pensamiento de los límites¹.

Pero si dijimos que esta inquietud era doble, fue porque si bien dejamos sentado que no se trata de una inquietud solamente propia, ella encierra en sí misma como en un pliegue *otra* inquietud, esta vez sí más personal y angustiada, que es la expresada por Fausto en la cita que abre el presente escrito. Lo ciertamente llamativo de esta cita que Foucault retoma en *La Hermenéutica del sujeto*, no es simplemente que aparece en relación al problema de la espiritualidad sino el extraordinario parecido que tiene en su espíritu con un fragmento del filósofo francés al anunciar las modificaciones que su *Historia de la sexualidad* ha debido sufrir a lo largo de los ocho años de silencio editorial que van desde la publicación del primer tomo en 1976, y la de los tomos dos y tres en 1984. En la introducción del segundo tomo, *El uso de los placeres*, bajo el sobrio título de “modificaciones” dice Foucault: “*Tal es la ironía de los esfuerzos que hacemos para cambiar nuestro modo de ver, para modificar el horizonte de lo que conocemos y para intentar lograr verlo en perspectiva. ¿Condujeron efectivamente a pensar de otro modo? Quizá, cuando mucho, permitieron pensar de otro modo lo que ya pensábamos y percibir lo que sentimos desde un ángulo distinto y bajo una luz más clara. Creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos. El viaje rejuveneció las cosas y envejeció la relación con uno mismo.*”² El parecido se refuerza, como la angustia, en la medida en que, como Fausto, Foucault, a lo largo de su obra y su vida, recorrió con ardor y paciencia, entre otros, esos mismos dominios a los que se refiere el protagonista de las novelas de Marlowe, Lessing y Goethe: el de las formas jurídicas, el de las médicas, y el la teología.

Ahora bien, lo curioso del recorrido que la noción de espiritualidad nos presenta es que parece estar colmado por un diálogo sumamente íntimo y conflictivo, esta vez no con Kant (referencia siempre mucho más directa), sino, extrañamente, con Hegel. Extrañamente, porque suele ser claro para todos que la relación de Foucault con Hegel sólo se da en términos de oposición, por el carácter declaradamente antidialéctico del primero. Esta visión, sin embargo, esta cambiando en los últimos tiempos³. Pero este diálogo no se da desde el comienzo, en la obra de Foucault, sino a partir del momento en que éste comienza a ser llevado hacia el estudio del poder pastoral, a mediados de la década del '70. En efecto, antes de estos análisis la espiritualidad se encontraba atravesada por un idealismo que el francés nunca cesó de criticar. En 1964, refiriéndose a la cuestión del pensamiento en un debate sobre la novela, sostiene: “*Es por lo que las categorías de la espiritualidad, del misticismo, etc., no parecen servir en lo más mínimo. Estamos actualmente, con mucho esfuerzo, mismo y sobre todo en filosofía, buscando lo que es el pensamiento sin aplicar las viejas categorías, intentando al mismo tiempo sobre todo salir finalmente de esta dialéctica del espíritu que ha sido definida una vez por Hegel.*”⁴ Podemos entonces apreciar con claridad que en un primer momento, la espiritualidad y sus categorías se mezclan, con el espíritu hegeliano en particular y con el idealismo en general. En estos términos, el tan sostenido enfrentamiento con Hegel es indudable, pero sólo en la medida en que la espiritualidad, a causa de la noción de espíritu tal y como es planteada por la historia del pensamiento, es decir, como oponiéndose netamente con al cuerpo, o digamos a la extensión en general, se encuentra según el francés teñida de dialéctica.

Más tarde, en cambio, en función del trabajo sobre el poder pastoral y del gobierno de almas, con todo el dispositivo de gubernamentalidad que esta conlleva, la espiritualidad comienza a mostrar una importancia política que se verá enormemente reforzada por el acontecimiento que significó para Foucault la revolución iraní entre 1978 y 1979. Esta es la primera parada en el camino ahora señalaremos para que sea más fácilmente acompañado por la lectura. Tras dicho acontecimiento, nuestro autor comenzará a problematizar dicha noción a lo largo del trabajo sobre la gubernamentalidad, y especialmente sobre los griegos, lo que tendrá como resultado una serie de cambios importantes.

En primer lugar, la espiritualidad comienza así a desligarse, por un lado de la dialéctica, y por otro, de la dicotomía espíritu-materia. Esta cuestión es fundamental no sólo por la importancia del cuerpo para el autor sino por el modo en que definió el pensamiento, es decir, como experiencia práctica, como la forma misma de la acción⁵.

En segundo lugar, el cambio más complejo en términos conceptuales será el modo en que Foucault examinará la historia de las relaciones entre filosofía y espiritualidad. Dicha historia podrá en evidencia el proceso a través del cual se han ido constituyendo los modelos de la objetividad y de la subjetividad occidentales en lo que ha llamado “el momento cartesiano”, así como el modo en que la espiritualidad será reintroducida posteriormente en el pensamiento hasta el punto en que le servirá como grilla de análisis para la comprensión de cuestiones como la arriba mencionada de la revolución y la modernidad.

En tercer lugar, se pondrá de relieve su carácter ético en la medida en que será trabajada en relación a las prácticas de sí y de la estética de la existencia. La aparición de la relación consigo mismo como tercer eje de análisis, junto con los del saber y poder, será también esencial dado que reestructurará la totalidad de su obra.

Finalmente, veremos en qué medida la noción es puesta a jugar en los términos de una filosofía que se presenta como una práctica y una ascética. En estas líneas en las que esbozamos ya el camino que realizaremos, podemos apreciar no sólo la forma en que esta noción va lentamente ganando dimensiones e importancia, sino además cómo el diálogo con Hegel se va volviendo cada vez más intenso.

LA ESPIRITUALIDAD PREÑADA DE IRÁN. UNA ESPIRITUALIDAD POLÍTICA

Como dijimos, desde el momento en que Foucault se adentra en la cuestión del poder pastoral la noción de espiritualidad comienza a plantear una dimensión política que le permite considerarla desde otra perspectiva que la de la tradición filosófica idealista. Se abre un campo político de la misma que no tiene características particularmente extrañas puesto que se acomodan en perfecta sintonía con los análisis de las relaciones de poder en términos de

tecnologías, estrategias y microfísica. Sin embargo, los acontecimientos que tuvieron lugar en Irán en 1978 y en 1979 modificarán ciertamente la importancia que el francés le otorgara a la espiritualidad. Esta claro que Foucault ya había posado su mirada sobre la cuestión de la dirección de las almas cuando estallaron los eventos iraníes. Con lo cual puede suponerse que esto no haya sino incrementado su interés por los mismos.

En efecto no debemos olvidar que en 1978 Foucault dicta el curso "*Seguridad, territorio, población*"⁶ que contiene en su parte central cuatro clases en torno al poder pastoral y al gobierno de los hombres en tanto *conduite*, es decir, a la vez como conducta y conducción. También los textos en los que analiza la razón de estado tienen aquí su fuente, según la ya conocida fórmula *Omnes et singulatim*, que ya es planteada en la clase del ocho de febrero. Por otra parte es imprescindible resaltar, como lo hace el colaborador de la edición Michel Senellart en la *situación del curso*, el modo en que la totalidad del mismo está atravesada por la cuestión de las contra-conductas en tanto resistencias hasta el siglo XIX. El mismo Senellart pone este tema en relación con los acontecimientos de Irán⁷. Sin embargo, el curso es anterior al viaje de Foucault a Teherán y sus impresiones del viaje serán fundamentales para darle otra importancia a la cuestión de la espiritualidad.

Porque hasta el viaje a Teherán la espiritualidad estudiada es casi exclusivamente la cristiana, y el problema en torno al cual sus análisis son planteados es el de la conformación histórica del individuo. En este sentido es interesante la forma en que Foucault plantea la cuestión en diversas entrevistas que tuvieron lugar en Japón; refiriéndose a las diferencias entre la espiritualidad zen y la cristiana el filósofo señala que mientras que la primera tiende a la desindividualización, a la disolución de los límites que separan al sujeto del mundo, la segunda, sigue un movimiento contrario⁸. En este punto, una cita, aunque larga, es particularmente sugestiva: "*Pienso que el zen es totalmente diferente del misticismo cristiano. Y pienso que el zen es un misticismo. Dicho esto, no tengo un conocimiento suficiente del zen para sostener esta convicción. Podría decirse en todo caso que no hay casi ningún punto en común con el misticismo cristiano cuya tradición se remonta a San Bernardo, a Santa Teresa de Ávila y a San Juan de la Cruz. Es completamente diferente. Cuando digo misticismo, utiliza el término en su sentido cristiano. Lo que es muy impresionante de la espiritualidad cristiana y su técnica es que se busca siempre más individualización. Se intenta asir lo que hay en el fondo del alma del individuo. "Dime quién eres", he allí la espiritualidad cristiana. En cuanto al zen, creo que todas las técnicas ligadas a la espiritualidad tienen, por el contrario, una tendencia a hacer que el individuo se atenúe.*"⁹

Lo interesante de esta cita es que por un lado podemos apreciar la vinculación directa y casi exclusiva entre la espiritualidad cristiana y la individualización que mencionábamos hace un instante. Pero por otra parte, vemos que hay una asimilación entre las nociones de espiritualidad y misticismo que generarán un problema central cuando el autor, en sus últimos libros, plantee la cuestión de una estética de la existencia y de una elaboración del sujeto en su relación consigo mismo como una de las características propias del ser moderno de la filosofía. El misticismo y la espiritualidad no

pueden ser confundidas por el carácter absolutamente teleológico del primero, ausente en la segunda o, al menos, no necesariamente presente. Pero si mencionamos esto en este lugar es simplemente para que sea tenido en cuenta, sobre el final, cuando volvamos sobre esta cuestión, a nuestro entender, medular.

Veamos ahora la forma en que la espiritualidad se ve trastocada a partir de la experiencia que atraviesa Foucault en Teherán. Dos textos son claves para este punto: 1) *À quoi rêvent les iraniens?*; y 2) *Inutile de se soulever?*¹⁰ En este momento debemos subrayar el hecho de que no pretendemos abordar la relación entre Foucault e Irán, tema complejo, fuera de nuestro alcance y de nuestras intenciones. Nuestro interés se centra en la noción de espiritualidad, y no es sino en la medida en que lo que ocurre lleva a Foucault a agregar una nueva dimensión a dicha noción que no este asunto nos atañe y conviene.

Aunque la dimensión política de la espiritualidad ya se ha presentado con claridad, algo cambia cuando Foucault está en Irán. La pregunta que se plantea Foucault, lo que intenta comprender, es lo siguiente: ¿Qué piden los iraníes cuando piden un “gobierno islámico”? Luego de varias entrevistas, muchas de ellas clandestinas, escribe el primero de los textos señalados, *“À quoi rêvent les iraniens?”* en octubre de 1978, y sostiene en él varias cosas importantes.

En primer lugar, un gobierno islámico es aquel que *“permitirá mantener en actividad los miles de focos políticos que fueron encendidos por las mezquitas y las comunidades religiosas para resistir al Sha.”*¹¹ Y Foucault cuenta un ejemplo que le dieron los lugareños sobre un ciudad arrasada por un terremoto. Bajo la guía de un líder religioso la mayoría de los paisanos y artesanos decidieron desplazarse un poco más lejos y organizar una nueva ciudad a partir de cooperativas: *“El terremoto fue la ocasión para hacer de las estructuras religiosas no solamente un punto de anclaje de una resistencia, sino el principio de una creación política”*¹². Vale repetir, la creación de un foco de resistencia política a partir de estructuras religiosas. Pero este movimiento, dice Foucault, debe ser acompañado por otro inverso y de igual importancia: *“El que permitiría introducir en la vida política una dimensión espiritual: hacer que la vida política no sea, como siempre, el obstáculo de la espiritualidad sino su receptáculo, su ocasión, su germen”*¹³. Doble movimiento entonces que se concentra en la fórmula de un gobierno islámico. El de una dimensión política abierta por la religión, y aquel de una dimensión religiosa abierta por la política. En definitiva, la posibilidad de una dimensión religiosa inmanente a la práctica política, y que, sin embargo, no de lugar a una racionalidad fundamentalista.

Es en este artículo en donde encontramos por primera vez la aparición de esta expresión tan curiosa y seductora que es la de una *espiritualidad política*. Y la encontramos en una frase provocadora y extraña (hasta gramaticalmente extraña), sumamente confusa, que hace difícil su traducción: *“Quel sens, pour les hommes qui l’habitent, à rechercher au prix même de leur vie cette chose dont nous avons, nous autres, oublié la possibilité depuis la Renaissance et les grandes crises du christianisme: une **spiritualité politique**.”*

*J'entends déjà des Français qui rient, mais je sais qu'ils ont tort*¹⁴. Podríamos decir tal vez: “Qué sentido *hay*, para los hombre que la habitan [a la tierra de Irán], en buscar, al precio mismo de sus vidas, esta cosa cuya posibilidad nosotros hemos olvidado desde el Renacimiento y las grandes crisis del cristianismo: una espiritualidad política. Oigo ya franceses que ríen, pero sé que se equivocan”. O tal vez decir: “Qué sentido *podemos encontrar en esa búsqueda* que los hombres que habitan [la tierra de Irán] *efectúan*, al precio mismo de sus vidas, de esa cosa cuya posibilidad nosotros hemos olvidado desde el Renacimiento y las grandes crisis del cristianismo: una espiritualidad política. Oigo ya franceses que ríen, pero sé que se equivocan”. Seguramente la primera formulación sea mucho más adecuada, pero cierta sombra permanece en la expresión de Foucault, teñida de entusiasmo y osadía.

Ya no se trata aquí simplemente de la individualización o desindividualización. Aparece en pleno siglo XX la encarnación de una resistencia al poder político bajo la forma de los análisis que Foucault mismo había desarrollado ese mismo año en términos de *conduite, contre-conduite*, gobierno y gubernamentalidad. El entusiasmo es comprensible, así como la osadía de usar un fuerte sarcasmo frente a las esperables risas de quienes simplemente no recuerdan y para quienes su historia se ha perdido. Y el entusiasmo llega a un punto tal que cuando la revolución triunfe y las masacres comiencen a tomar lugar, Foucault no dará ni un paso atrás al responder a las críticas que caían sobre él de todas partes. En el artículo *Inutile de se soulever?*¹⁵, de mayo del siguiente año, se establece un vínculo estrecho entre espiritualidad, levantamiento y revolución que le servirá más adelante incluso para plantear la cuestión de la forma en que la modernidad toda piensa la revolución a través de un ejercicio esencialmente espiritual: el de la conversión¹⁶. Lo ocurrido en Irán es, en sentido estricto, un *acontecimiento*. Muestra que el hombre dispuesto a dar su vida antes que obedecer es absolutamente incomprensible¹⁷ y rompe con la historia y sus largos encadenamientos de causas, efectos y razones. Y por este mismo hecho, comprendemos por qué el espíritu revolucionario ha encontrado en las estructuras de racionalidades religiosas su lugar privilegiado.

La espiritualidad de Foucault se va haciendo cada vez más densa, y cada vez más importante. Y la aparición de una espiritualidad política que hasta las crisis del cristianismo formó parte de la historia de occidente instaura relaciones nuevas, hasta que en una entrevista de 1980, cuando se está tratando precisamente la cuestión de las racionalidades, Foucault de una definición de la misma en un fragmento de extremo valor: “*El problema político más general ¿No es el de la verdad? ¿Cómo ligar una a la otra la forma de separar lo verdadero y lo falso y la manera de gobernar a sí mismo y a los otros? La **voluntad de fundar de modo enteramente nuevo** la una a la otra, la una por la otra (descubrir una partición totalmente otra por otra manera de gobernarse, y gobernarse de modo completamente distinto a partir de otra partición [entre lo verdadero y lo falso]), es eso la “espiritualidad política”*¹⁸ .

La espiritualidad política aparece aquí como una característica no simplemente perteneciente al Islam o a cualquier cultura que normalmente sea tildada de fundamentalista, cosa que es de vital importancia subrayar para no

introducir odio en una cuestión que pretendemos comprender aunque sea un poco, como dice Foucault¹⁹. Porque lo que nos presenta el fundamentalismo como profundamente peligroso y amenazador, lo que lo vuelve aterrador, es que se relaciona esencialmente con lo irracional. Nada de esto ocurre aquí. La espiritualidad no es irracional; de hecho, toda una racionalidad específica la acompaña, y Foucault mismo sostiene que oponer espiritualidad y racionalidad no es más que una estupidez²⁰. No. La espiritualidad se perfila aquí como uno de los rasgos típicos de nuestra modernidad, como esa voluntad de recomenzar a través de la revolución para establecer relaciones entre una nueva partición entre verdad y falsedad por un lado y la forma de gobernar a los otros y a sí mismos, o, como la expresamos al plantear la cuestión general de este trabajo: *la voluntad de cambio* (que en definitiva no es sino una *voluntad de diferencia*)²¹. Así pues, como también sugerimos más arriba, en el famoso artículo *¿Qué es la ilustración?* Foucault sostiene: “*Estas dos preguntas “¿Qué es la Aufklärung? ¿Qué es la revolución?” son las dos formas en las cuales Kant ha planteado la pregunta de su propia actualidad. Creo que también son las dos preguntas que no dejaron de obsesionar, si no a toda la filosofía moderna desde el siglo XIX, al menos a gran parte de esa filosofía*”²². Y un poco más abajo: “*Las dos preguntas “¿Qué es la Aufklärung?” y “¿Qué hacer con la voluntad de revolución?” definen entre ambas el campo de interrogación filosófica que apunta a lo que somos en nuestra actualidad*”²³. Y en definitiva ¿no es esa misma voluntad de cambio, de novedad, de diferencia la que se pone en juego a través de la caracterización del ser moderno que Foucault realiza usando la figura del pintor de la vida moderna, que no puede heroificar el presente sin transformarlo, sin imaginarlo como distinto de lo que es? Pero esta pregunta quedará abierta ya que requiere un trabajo que va más allá de los límites del presente.

LA ESPIRITUALIDAD PREÑADA DE GRECIA UNA ESPIRITUALIDAD ÉTICA

Antes de abordar la noción de espiritualidad en relación al trabajo que Foucault realiza sobre la antigüedad debemos nuevamente hacer una aclaración. A pesar de la importancia que posee el minucioso estudio de los ejercicios espirituales y de sus transformaciones a lo largo del helenismo y del cristianismo, tomaremos sólo los lineamientos generales en torno a las relaciones entre filosofía y espiritualidad y sus consecuencias para la historia del pensamiento accidental, como dijimos al comienzo. Y esto por dos razones: en primer lugar, un seguimiento detallado de los ejercicios mencionados nos llevaría demasiado tiempo. Pero en segundo lugar, y más importante, nos llevaría también a cuestiones que hacen sólo muy tangencialmente a la noción de espiritualidad, en la medida en que, como ya se habrá adivinado, pretendemos hacer de la misma un concepto para el abordaje del *corpus* foucauldiano.

El desarrollo más exhaustivo de la espiritualidad la encontramos en el curso de 1982 que ya citamos: *La hermenéutica del sujeto*. Allí se muestra finalmente con toda su complejidad, y allí encontramos lo que podríamos llamar los fundamentos ontológicos de dicha noción, si en Foucault hubiese efectivamente una ontología que fuese otra cosa que una actitud (como es el

caso de la ontología del presente), lo cual es dudoso, aunque no hay que descartar su posibilidad. Y es también allí donde Foucault pone en marcha toda una serie de análisis que (con los últimos dos tomos de la *Historia de la sexualidad*) pretenden, entre otras cosas por supuesto, mostrar hasta qué punto esa espiritualidad, esa voluntad de transformarse no sólo ha sido un elemento fundamental de nuestra cultura, sino que además se ha inmiscuido una y otra vez en los en la constitución de los saberes, incluso en la filosofía, en la modernidad. Aquí, esa espiritualidad política recibe un basamento histórico y filosófico que le confiere una dimensión nueva y una densidad compleja.

En *La hermenéutica del sujeto* la espiritualidad es definida allí en su diferencia con la filosofía. Mientras que ésta se encarga del acceso a la verdad, aquella consiste en las transformaciones que el sujeto debe realizar sobre sí mismo para poder tener acceso a la misma. Lo cual implica según nuestro autor tres consecuencias: 1) el sujeto tal y como es no es capaz de verdad; 2) por esto mismo, será necesaria o bien una conversión o bien una ascesis como trabajo progresivo sobre sí para alcanzar dicha transformación, y; 3) alcanzada esta transformación la verdad a la que se tiene legítimo acceso vuelve sobre el sujeto para iluminarlo, salvarlo, otorgarle la felicidad bajo la forma de la tranquilidad del alma²⁴. Esto es importante porque se opone radicalmente a la manera en que el acceso a la verdad se presenta a partir de Descartes y a las características que posee la verdad que podemos aspirar a alcanzar con el “método científico”. Lo cual va a permitir a Foucault distinguir un “saber de espiritualidad” y un “saber de conocimiento”, en la medida en que el primero habilita un acceso a una verdad absoluta, mientras que el segundo a un conocimiento relativo y limitado de un objeto. Este saber de la espiritualidad que tiene la capacidad de transformar al sujeto que sabe, es el que reclama Fausto frente a los saberes fragmentarios y “de conocimiento”, en la cita que da comienzo a este trabajo. Pero lo que tiene este análisis de interesante, no es el hecho de que a lo largo del tiempo filosofía y espiritualidad, o saber espiritual y saber de conocimiento se hayan separado, sino que nunca han dejado de reunirse. Las constantes confluencias entre la espiritualidad y el saber, no sólo al interior de la filosofía sino también en el plano científico, tiene dos aspectos de sumo valor.

El primer aspecto tiene que ver con la forma en que se han constituido en occidente la objetividad y la subjetividad. Cuando en *El uso de los placeres* se plantea la forma de problematización de la conducta sexual propia de la antigüedad, el autor llama la atención sobre el hecho de que este estudio no podía realizarse sin tener en cuenta una serie de prácticas fundamentales y que denominó las “artes de la existencia”²⁵. La problematización griega de los placeres no podía estudiarse haciendo abstracción de estas prácticas que dan cuenta de un principio elemental; a saber, que la vida, en tanto *bios*, es decir, en tanto “la manera como el mundo se nos presenta inmediatamente en el transcurso de nuestra existencia”²⁶, es objeto de una técnica capaz de transformarla. La fórmula *tékhne tou biou* que el francés traduce como arte de la existencia, apunta precisamente a la posibilidad de modificar y dar forma a la propia existencia como si se tratara de una obra. El término *etopoiética*, que toma prestado de Plutarco, expresa claramente la relación existente entonces

entre el *éthos* entendido como modalidad de ser y una *póiesis*²⁷. Pero durante los dos primeros siglos de nuestra época, con el desarrollo del cristianismo en la atmósfera helénica, tuvo lugar un doble proceso.

En primer lugar, esa *tekhne* pasó a tener como objeto no ya el *bios*, sino el mundo. Esto quiere decir que el mundo “dejó de pensarse para llegar a ser conocido, medido, dominado, gracias a una serie de instrumentos y objetivos que caracterizaban la *tekhne*”²⁸. Pero inversamente, la vida que dejaba de ser objeto de modelación a través de una *tekhne*, pasó a convertirse en una prueba, en un doble sentido: prueba como experiencia, en la medida en que será a través del mundo que nos conoceremos, que nos revelaremos; pero también prueba como ejercicio en la medida en que el mundo será además “aquello a partir de lo cual, a través de lo cual, a pesar de o gracias a lo cual vamos a formarnos, a transformarnos, encaminarnos hacia una meta o salvación”²⁹. Así es que el mundo, en tanto *probatio*, será aquello a través de lo cual nos reconoceremos y nos transformaremos, al mismo tiempo que se presenta como objeto exterior de una *tekhne* que no concierne a la espiritualidad.

Vemos el modo en que se retoma ahora el diálogo con Hegel. Si la *Fenomenología del espíritu* es la cumbre de la filosofía³⁰, ello se debe a que es el libro que en más alto grado ha puesto a jugar la ambigüedad de la relación entre sujeto y objeto, desde el momento en que el mundo como objetualidad no puede separarse del camino que el sujeto deberá recorrer para reconocerse propiamente como sujeto. Si la modernidad se halla, como se dice en *Las palabras y las cosas*, en una configuración epistémica caracterizada por una analítica de la finitud que hace del hombre a la vez objeto empírico y sujeto fundante de saberes, también el mundo como objetualidad sería un elemento constituyente de la subjetividad. De hecho, no sólo se trata de un mero elemento constituyente sino que, lo que resulta todavía más llamativo, se trataría de algún modo de un elemento netamente espiritual en la raíz misma de la subjetividad occidental y de la moderna en particular. De modo que la definición de una espiritualidad política en los términos de la configuración del *ethos* filosófico de la modernidad a partir de Kant encuentra aquí un claro apoyo en el nivel filosófico.

La espiritualidad, los múltiples ejercicios y prácticas espirituales, ya no se refieren aquí solamente al “espíritu”. La dimensión corporal y la espiritual no se hallan separadas en el mundo griego como lo estarán más adelante. Toda una serie de ejercicios físicos y a la vez espirituales lo muestran. Se trata de ejercicios en los que está en juego la posibilidad de la transformación de la vida entendida como *bios*, pero también como *ethos* y como experiencia.

Con todo esto hemos visto que la espiritualidad, una vez que comienza a ser problematizada por Foucault, va gradualmente ocupando cada uno de los ejes a partir de los cuales el francés sostuvo siempre organizar su trabajo: la relación del hombre con las cosas, con otros hombres, y consigo mismo. Sin embargo, aún queda el segundo aspecto que se revela en el trabajo sobre los griegos y que a nuestro entender es el más importante, sin por ello dejar de ser el más problemático.

Este segundo aspecto se refiere al carácter práctico del pensamiento. Para decirlo más claramente, se refiere al pensamiento como experiencia, como la “forma misma de la acción”³¹. Ya desde la década del setenta Foucault había planteado una nueva relación entre teoría y práctica³². En gran medida, el trabajo que realiza en los ochenta puede sin inconvenientes inscribirse en esta línea. Como dice en la ya citada introducción a *El uso de los placeres*: “*El ensayo –que hay que entender como prueba modificadora de sí mismo en el juego de la verdad y no como apropiación amplificadora del otro con fines de comunicación- es el cuerpo vivo de la filosofía, si por lo menos esta es todavía hoy lo que fue, es decir una “ascesis”, un ejercicio de sí, en el pensamiento*”³³. El último Foucault, como se lo suele llamar, sin duda intenta exaltar no sólo el ensayo en la filosofía, sino además su carácter ascético.

La filosofía es así definida con todos los rasgos de lo que ha caracterizado en la antigüedad (y no sólo en ella como se ha visto) los ejercicios espirituales de los que la filosofía no se pudo distinguir sino hasta el momento cartesiano. Es importante aquí ver nuevamente el modo en que la espiritualidad no sólo no desaparece, sino que vuelve con insistencia hacia los diferentes saberes: el psicoanálisis y el marxismo son para Foucault claros ejemplos; pero incluso en Descartes persiste un elemento espiritual muy puntual aunque lo esencial de su pensamiento se desarrolle en un plano completamente ajeno al de las prácticas espirituales: no debemos olvidar en este sentido, cosa que ha señalado además de Pierre Hadot³⁴ el mismo Foucault, que no sólo las *Metidaciones metafísicas*, como su título lo implica, refieren a la *meditatio* latina sino que el propio Descartes recomienda meditar durante varias semanas de cada una de las meditaciones, antes de pasar a la siguiente³⁵.

En este sentido, el pensamiento moderno no está desprovisto de residuos de ejercicios espirituales. Si esto no fuese así ¿Cómo podría entenderse el ensayo como *prueba modificadora de sí mismo*? ¿Cómo podría la filosofía ser un *ejercicio de sí*? En una línea clásica Foucault vuelve a poner en movimiento una serie de nociones que desde un espacio marginal estructuran las relaciones entre el pensamiento, la experiencia y la constitución de la subjetividad tanto como de la objetividad. La *prueba (probatio)* en la que el cristianismo había convertido el *bios* como la manera en que experimentamos el mundo, pasa a ser para Foucault la filosofía en tanto acto experimental del pensamiento. Con esto queremos decir que el francés ha intentado hacer del pensamiento un ejercicio práctico en contraposición a la concepción tradicional de una filosofía teórica y una filosofía práctica que a partir de ciertos principios teóricos vendría a orientar el modo en que actuamos. No; para Foucault el pensamiento en la modernidad es ya una experiencia, es ya la forma de la acción, es ya un acto. Y aunque esto haya sido problematizado con mayor detenimiento y dedicación sobre el final de su vida, se podemos encontrarlo formulado con claridad en *Las palabras y las cosas*: “*Antes aun de prescribir, de esbozar un futuro, de decir lo que hay que hacer, antes aun de exhortar o sólo de dar la alerta, el pensamiento, al ras de su existencia, de su forma más matinal, es en sí mismo una acción -un acto peligroso*”³⁶. Esta formulación del pensamiento como un acto, que ya sabían

Nietzsche, Sade, Marx, Hegel y Freud entre otros³⁷, recibe a partir del trabajo sobre los griegos y sobre el cristianismo en torno a la relación consigo una base filosófica fundamental para acceder al "último Foucault": el pensamiento es acción, es un acto; y el pensamiento es sobre todo un ejercicio práctico del sujeto sobre sí mismo.

CONCLUSIÓN

No creemos necesario forzar los dichos de Foucault para hacer de la espiritualidad una noción clave de su pensamiento. Su densidad nos ha permitido establecer sus vinculaciones en cada uno de los ejes con los que trabaja el francés. En relación a primer eje, al del saber, hemos visto que Foucault pone de manifiesto un "saber de espiritualidad" que aún hoy tiene su papel en los juegos de verdad contemporáneos, inclusive en disciplinas como la psicología, tan íntimamente aliada al aparato judicial como se revela en el sólo nombre del curso de 1974, *El poder psiquiátrico*. En cuanto al eje del poder, de las relaciones de poder, hemos visto la relevancia que llega a adquirir la idea de una espiritualidad política en la medida en que establece relaciones directas con lo que nuestro autor ha denominado el *éthos* filosófico de la modernidad, a través de la cuestión de la voluntad de revolución y de una ontología del presente. Finalmente, hemos visto que en el periodo en el que se dedica a estudiar el tercer eje, el de la relación consigo mismo, Foucault volvió a instaurar una definición de la filosofía en términos espirituales a través de la idea de una ascesis del sujeto sobre sí mismo en el pensamiento.

Por otra parte, Foucault ha intentado mostrar que sin estas estructuras de espiritualidad sería difícil llegar a comprender cabalmente la manera en que concebimos cuestiones tan importantes en nuestro presente como la revolución, como los saberes en torno al hombre (las ciencias humanas), pero también como la subjetividad y la objetividad en el pensamiento científico.

Ahora bien ¿En qué medida una noción como la de espiritualidad puede realmente erigirse en filosofía y en política desde una perspectiva secular? ¿Hasta qué punto puede hoy servir para la transformación del mundo en que existimos? ¿Hasta qué punto puede desprenderse una política, una normatividad política, de este marco conceptual? La cuestión no es fácilmente dirimible. Por lo pronto existen dos grandes problemas que surgen de una raíz común.

El primer problema es que Foucault no distingue claramente espiritualidad de misticismo. Esto genera inconvenientes en la medida en que mientras la espiritualidad ofrece una dimensión en la cual es posible una transformación del modo de ser del sujeto a través de una serie de ejercicios, el misticismo implica más bien la *creencia* en un modo de ser y de conocimiento superior a los modos cotidianos que permitirían la unión del sujeto con el principio, con la *arkhe*, del ser (llámeselo Dios, lo Uno, el Bien, etc.)³⁸. De modo que habría todavía que desligar la espiritualidad de un principio teleológico tal y como lo ha pensado la tradición. Se trataría, en este sentido, de la posibilidad de establecer, en todo caso, fines que no se desprendan de concepciones sustantivas y absolutas del bien, de lo bello o de dios. La espiritualidad, por otra

parte podría ser considerada, como en el caso del estoicismo tardío como una práctica de transformación a través del mundo como prueba *sin* un punto de llegada final. Y Foucault es sin duda plenamente conciente de este problema definicional de la espiritualidad³⁹.

Pero de este inconveniente se desprende otro relativo. Todavía no queda claro de qué modo puede el último Foucault evadir la caída en un esteticismo que las referencias a Baudelaire y su dandysmo, a Nietzsche o a una “estética de la existencia” parecen acentuar. Como en el párrafo anterior, no es lo mismo hablar de una “estética de la existencia” que de “artes de la existencia”. En primer lugar porque allí el término “arte” hace referencia a una *tekhné* que encuentra su fuente entre los antiguos. Pero sobre todo porque en este sentido la estética como se ha concebido en la modernidad está absolutamente desligada de una concepción absoluta del bien. En el mundo antiguo, lo bello no podía separarse de lo bueno, y si la belleza del *ethos* podía establecerse como un fin a alcanzar por los sujetos, era porque dicha belleza estaba íntimamente unida al Bien. Resta en cierta oscuridad la forma en que se pueda establecer de qué modo Foucault estaba pensando una práctica ética y política en el mundo contemporáneo sin recurrir a los fundamentos tradicionales de los que se desprenden los términos que pone a jugar sobre el final de su obra, más allá de que las nociones de uso, gobierno o cuidado o espiritualidad puedan ser de gran ayuda.

Sin embargo, la preocupación que expresaba Fausto, que vimos también sugerirse en una frase de Foucault y que hemos hecho nuestra, no es una preocupación *rara*, y de ningún modo es una inquietud *personal*. La cuestión de la espiritualidad debe ser vista desde el punto de vista del problema de la creencia. Así, el mundo actual sin ninguna duda ofrece una gran cantidad de cuestiones para pensar en estos términos. De hecho, está directamente vinculada con el modo en que Deleuze ha tan agudamente caracterizado el nihilismo como “abandono del mundo”: “*el hecho moderno es que ya no creemos en este mundo. Ni siquiera creemos en los acontecimientos que nos suceden, el amor, la muerte, como si sólo nos concernieran a medias*”⁴⁰. Deleuze hace referencia a Pascal y a su famosa apuesta en torno a la fe en la medida en que lo que está en juego no es la existencia de Dios sino el modo de existencia de quien cree en Dios y del que no cree⁴¹. O como dice en *¿Qué es la filosofía?*: “*Pudiera ser que creer en este mundo, en esta vida, se haya vuelto nuestra tarea más difícil, o la tarea de un modo de existencia por descubrir en nuestro plano de inmanencia actual. Es la conversión empirista (tenemos tantas razones para no creer en el mundo de los hombres, hemos perdido el mundo, peor que una novia, un hijo o un dios...)*”⁴².

En definitiva, lo que está en juego aquí, de lo que se trata una vez más, es en la creencia en la posibilidad del cambio. Decía Foucault: “*Creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos. El viaje rejuveneció las cosas y envejeció la relación con uno mismo*”. Decía también Fausto: “*No temo en nada al diablo ni al infierno; pero también me ha sido quitada cualquier alegría. De aquí en más, no me queda sino arrojarme a la magia*”⁴³. Y en el mismo sentido repetía Foucault: “*¿Qué valdría el encarnizamiento del saber si sólo hubiera de asegurar la adquisición de*

conocimientos y no, en cierto modo y hasta donde se pueda, el extravía del que conoce? Hay momentos en la vida en los que la cuestión de saber si se puede pensar distinto de cómo se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para seguir contemplando y reflexionando”⁴⁴. En este marco la cuestión de la espiritualidad resulta central en tanto creencia en este mundo y en la posibilidad de su transformación.

NOTAS

¹ Foucault M., *¿Qué es la ilustración?*, Buenos Aires, La piqueta, 1996.

² Foucault M., *Historia de la sexualidad 2, El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2004, p. 14. [De ahora en adelante citaremos UP]

³ A partir de los trabajos sobre biopolítica llevados adelante por los italianos especialmente, se han planteado las cuestiones de la gestión de la vida en una historia sin finalidad y, por consiguiente, de la poshistoria, que trazan una línea directa con la interpretación francesa de Hegel, y en particular la de Kojève.

⁴ Foucault, M., *Dits et Écrits I*, Paris, Gallimard, 2001, p. 368. [Citamos con la edición del 2001 que se realizó en dos tomos, y no con a edición de 1994 que comporta cuatro tomos. De ahora en adelante citaremos DE y el número de tomo, con la página correspondiente.]

⁵ DE II, p. 1399. ([340] *Préface à l'«Histoire de la sexualité»*).

⁶ Foucault, *Securité, territoire, population*, Paris, Gallimard Seuil, 2004. [En adelante STP]

⁷ Cf. STP, pp. 381-411.

⁸ Cf. DE II, p.593.

⁹ DE II, p. 621.

¹⁰ « À quoi rêvent les iraniens? » [245], DE II, p. 688 ; y « Inutile de se soulever ? » [269], en DE II, p. 790.

¹¹ DE II, p. 693.

¹² Idem.

¹³ Idem.

¹⁴ Ibid., p. 694. [La negrita es nuestra].

¹⁵ DE II, pp. 790-794.

¹⁶ Cf. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 206-207. [En adelante citaremos HS]

¹⁷ En referencia a esto existe un vínculo explícitamente señalado por Foucault entre la espiritualidad y *lo intolerable* (Cf. DE II, p. 898). Lamentablemente, la ausencia de un trabajo en torno a esta categoría de lo intolerable no permite plantear la relación de manera clara. Sin embargo, esto no le resta importancia al nexo, claro está.

¹⁸ DE II, p. 849. [La negrita es nuestra]

¹⁹ Cf. DE II, p. 708.

²⁰ Cf. HS, p. 87.

²¹ De hecho, en este sentido Senellart, en la *situación del curso* a la que ya hicimos referencia, llega a decir: “*La espiritualidad, generadora de fuerza insurreccional*” (STP, p. 391). Creemos que Senellart ha visto que ciertamente se establecía un vínculo entre espiritualidad y revolución aunque no nos animaríamos a establecer, como él lo hace, un lazo tan causal, o al menos, tan directo. La complejidad de la noción de espiritualidad hace que los vínculos no sean, en general, tan sencillos.

²² Foucault M., *¿Qué es la ilustración?*, Buenos Aires, La piqueta. p. 80.

²³ Ibid., p. 81

²⁴ Cf. HS, pp. 33-38.

²⁵ UP, p.13.

²⁶ HS, p. 464.

²⁷ En este punto no deja de ser interesante el hecho de que según la clasificación aristotélica la diferencia entre *praxis* y *póiesis* radica precisamente en que la segunda es una actividad de acuerdo a la razón que tiene su finalidad *fuera de sí misma*, mientras que la primera es una actividad según la razón que tiene su finalidad *en sí misma*²⁷. De modo que el accionar ético y político se estudiará en términos de *praxis*, y las demás técnicas y artes, por tener un producto *diferente* de la actividad misma, en términos de *póiesis*. Aquí, en cambio, a partir de la importancia de este principio netamente espiritual encontramos que las acciones éticas y

políticas se inscriben en el marco de una noción de vida que la establece como objeto de una *póiesis* y no de una *praxis*.

²⁸ HS, p. 464.

²⁹ Idem.

³⁰ HS, p. 465.

³¹ DE II, p. 1399. ([340] *Préface à l'«Histoire de la sexualité»*)

³² Cf. DE I, [106] *Les intellectuels et le pouvoir*.

³³ UP, 12.

³⁴ Cf. Hadot P., *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998. pp. 285-293.

³⁵ Cf. Idem.

³⁶ Foucault M., *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1999, p. 319.

³⁷ Cf. Idem.

³⁸ Tomamos esta definición del artículo de P. Hadot, « Les niveaux de conscient dans les états mystiques selon Plotin », en *Journal de Psychologie* N° 2-3, 1980, pp. 241-266.

³⁹ DE II, p. 1541.

⁴⁰ Deleuze G., *Cinéma 2. L'image – temps*, Paris, Minuit, 1985 [Ed. en cast: *La imagen tiempo*, trad. Irene Agoff, Bs. As., Paidós, 2005, p. 229.

⁴¹ Cf. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, Paris, 2004, Éditions Montparnasse.

⁴² Deleuze G., *Qu'est-ce que la philosophie?* (con Félix Guattari), Paris, Minuit, 1991, Exemple VI. Sobre la Conversión empirista existe un breve y excelente trabajo inédito de Marcelo Antonelli: *Nihilismo, inmanencia, creencia: la noción de "conversión empirista" en Deleuze*, presentado en el Segundo Congreso Extraordinario de Filosofía, del 9 al 12 julio de 2007, San Juan, Argentina.

⁴³ Citado por Foucault en HS, p. 300.

⁴⁴ UP, p. 12.