



Michel Foucault y la estética de la existencia: ética,
política y verdad

Michel Foucault and the aesthetics of existence: ethics,
politics and truth

Danilo Billiard Bravo
Universidad de Chile
dbilliard@gmail.com

Recibido: 21/03/2024

Aceptado: 02/04/2024

Publicado: 30/06/2024

Cita en APA: Billiard, D. (2024). Michel Foucault y la estética de la existencia: ética, política y verdad. *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, 3(1), 17-35.



Resumen

El coraje del decir veraz como una puesta en escena escandalosa mediante la cual se interpelan las convenciones sociales vigentes de una época, constituye el rasgo fundamental en la parrhesia de los cínicos, movimiento filosófico en el que Michel Foucault conecta la ética del cuidado de sí con una praxis irreductible al platonismo, en cuanto en ella vivir con apego a la verdad supone no un acceso al ámbito de las Formas puras ni una renuncia a sí mismo, sino una ascesis de características immanentes o, dicho de otro modo, una estética de la existencia que implica una ruptura radical con el presente, haciendo que la verdadera vida sea al mismo tiempo una vida otra.

Palabras claves: Ética; estética; política; verdad; cinismo.

Abstract

The courage of truth-telling as a scandalous mise-en-scène by which the prevailing social conventions of an epoch are questioned is the fundamental feature of the Cynics' parrhesia, a philosophical movement in which Michel Foucault connects the ethics of self-care with a praxis irreducible to Platonism, insofar as in it living with attachment to the truth supposes neither an access to the realm of pure Forms nor a renunciation of self, but an asceticism of immanent characteristics or, in other words, an aesthetics of existence that implies a radical rupture with the present, making true life at the same time an other life.

Keywords: Ethics; aesthetics; politics; truth; cynicism.

Introducción

Política de la parrhesía

Los últimos cursos y conferencias de Michel Foucault dedicados al abordaje de las éticas en el pensamiento grecorromano nos proponen una articulación entre política y verdad en base a la noción antigua de parrhesía¹ la cual, en la experiencia de los cínicos, adquiere los rasgos de una estética de la existencia, haciendo del cuerpo mismo el campo visible de atestiguación de la verdad, entendida como transgresión de las normas civilizatorias².

La hipótesis de lectura de este capítulo introductorio es que el Foucault de la parrhesía cínica introduce una reconceptualización de lo político³ cuya manifestación más significativa será su distanciamiento con la pragmática del discurso (teoría de los actos de habla), que en un primer momento lo hizo examinar la parrhesía limitándola a la dirección de conciencia, y que luego lo llevará a pronunciarse críticamente al respecto y a ofrecer una caracterización entre ambos tipos de enunciados (performativos y parrhesiásticos) en lo que tienen de irreductibles.

Si la verdad equivale a la crítica de lo existente, si su signo es la alteridad y no la coherencia, si su manifestación pasa por la disrupción de una diferencia ética antes que por lo idéntico a sí mismo, ya no se trata de una práctica discursiva dentro de un campo de objetos que obedezca a la fijación de normas epistémicas (a priori histórico), sino de una transgresión, de manera que la verdad ya no es lo que hace aparecer la apariencia como ilusión, sino que es la obligación de la crítica que interpela lo dado.

De ahí la copertenencia entre verdad y ética que es distinta al nexo entre conocimiento y verdad, desimplicación que, en este último caso, correrá por cuenta de Nietzsche, y que será uno de los aspectos centrales en los que se enfocará Foucault en las “Lecciones sobre la voluntad de saber” del año 1970-1971. La mediación de Nietzsche es importante en el sentido de que esa desimplicación sustrae a la verdad de su condición normativa y en nombre de la cual se configuran los sistemas de exclusión.

Exclusión de lo que pueda tener de aparente, engañoso o falso respecto a lo verdadero, es decir, en relación con el fundamento de las cosas, sus causas primeras o sus fines últimos, lo cual proporciona la especificidad del discurso filosófico de acuerdo con la lectura que ofrece Foucault de Aristóteles, un análisis cuya importancia radica en que, hasta nuestros días, “fijó el modo de existencia histórica de la filosofía” (Foucault, 2012, p.52).

¹ La noción de *parrhesía* es una modalidad de la aleturgia, entendida como el conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, a través de los cuales una verdad se va a poner de manifiesto.

² Este interés por la filosofía antigua en Foucault forma parte de una extensa investigación histórico-filosófica sobre las relaciones entre el poder, la verdad y el sujeto, en cuyo caso la constitución ética del sujeto por medio de la *parrhesía* se enmarca en una disposición crítica y en una actitud de resistencia frente a los mecanismos de poder. Pero este abordaje ha suscitado polémicas, por cuanto la pregunta de Kant por la Ilustración, en la interpretación que hace Foucault de ella, parece no remitirse exclusivamente a la génesis de la modernidad, sino que abarcaría toda la tradición del pensamiento occidental, al menos desde Sócrates.

³ Hablamos de una reconceptualización de lo político por cuanto Foucault identificó la *parrhesía* política a partir de dos grandes formas históricas: la *parrhesía* democrática del ciudadano frente a la asamblea, y la *parrhesía* autocrática del filósofo frente al príncipe.

Pero cuando verdad y conocimiento se escinden y dejan de corresponderse, decir la verdad viene a significar algo distinto que pasa por el lado de las resistencias antes que de cualquier coherencia lógica o de cualquier criterio epistemológico orientado hacia un discurso demostrativo, ya que “*parrhesía*, decir la verdad abiertamente, es el nombre de un tipo específico de verdad, irreductible a la verdad científica” (Malabou, 2022, p.276).

Los efectos de la *parrhesía* serán distintos a los efectos de la retórica: en el primer caso, se trata de la conjunción entre verdad y crítica, y en el segundo, del gobierno de los hombres por la verdad⁴. Lo primero pone en juego una toma de la palabra riesgosa y disruptiva, mientras que lo segundo, alude a un conjunto de procedimientos orientados a la dominación que emplean la retórica como una técnica para la obtención de un provecho por parte del que habla.

Por eso la verificación de la existencia de la *parrhesía* es la coherencia entre lo que se dice y la conducta de quien lo dice. Palabra comprometida. De ahí que la *parrhesía* no sea simplemente una crítica bien argumentada, sino que una forma de vida. Esta correspondencia entre el lenguaje y la conducta del sujeto puede también contribuir a dilucidar las diferencias entre el decir veraz y otros regímenes de habla.

Recordemos que el uso del término *parrhesía* surge en tres contextos diferentes: el primero, ligado a la asamblea democrática en Atenas (sus fuentes son las tragedias de Eurípides), en cuyo caso el decir veraz corresponde a un derecho reservado para los ciudadanos, y permitirá distinguir la *parrhesía* de otros modos de enunciación pública, como es el caso de la demagogia y sus adulaciones al pueblo, o la charlatanería (*athyrostomia*), un habla imprudente y desenfrenada.

El segundo momento, protagonizado por Platón y los diálogos socráticos, constituye un punto de inflexión derivado de la crisis de la *parrhesía* en su dimensión democrática, que lleva al parresiasta a confinarse en un régimen autocrático, convirtiéndose así en un consejero del príncipe (la filosofía como referencia para el arte de gobernar), en cuyo caso el decir veraz se mide por su significación filosófica, quedando ligado a la *mathesis* (conocimiento) y la *paideia* (educación). Pero esto implicará que la toma de la palabra quede limitada a ciertos atributos, con el fin de evitar que cualquiera puede arrogarse el derecho a tomar la palabra y decir aquello en lo que cree.

El tercer momento (situados en el periodo helenístico y romano) puede ser puesto en perspectiva como una ruptura tanto con el decir veraz democrático como con su deriva en la figura del maestro y la dirección de conciencia, cuya inversión cristiana posteriormente desplazará la obligación de decir la verdad hacia el discípulo bajo la forma de la confesión. En ese caso, la *parrhesía* cínica es un modo irreductible también con respecto a sus manifestaciones epicúreas y estoicas, y de ahí su relevancia para una reconceptualización de lo político. Porque si bien conserva la actitud crítica y hasta provocadora de Sócrates, radicaliza el decir veraz como una estética de la existencia.

⁴ “Un régimen de verdad es por lo tanto lo que obliga a los individuos a esos actos de verdad, lo que define, determina la forma de esos actos y establece para ello condiciones de efectuación y efectos específicos. A grandes rasgos, si se quiere, un régimen de verdad es lo que determina las obligaciones de los individuos en lo referido a los procedimientos de manifestación de lo verdadero” (Foucault, 2014, p.115).

A la correspondencia entre el lenguaje y la conducta se le agrega un componente estético que, para el caso de los cínicos, resulta una pieza clave, porque se trata de aspectos que no tienen fines puramente ornamentales, sino que obedecen a un compromiso ético con la verdad. Así es como la verdad deja de ser un concepto y pasa a constituir una forma de vida. Transitividad desde la palabra libre, a la vida libre, que es la palabra encarnada en el cuerpo de quien la enuncia.

Una ontología del presente nos muestra que las técnicas retóricas y la demagogia en cuanto “mala *parrhesía*”, terminan siendo muy influyentes en la conformación del discurso político contemporáneo, y particularmente en la noción de hegemonía⁵, al menos como ha sido desarrollada mediante la teoría del populismo de Ernesto Laclau, quien establece una relación consustancial entre discurso político y retórica para transformar la hegemonía en el paradigma de lo político, es decir, aquello que atañe a su ser mismo, clausurando así cualquiera afuera⁶.

En “Política de la retórica”, Laclau explica la lógica de la hegemonía tomando como referencia la apelación al cero de Blas Pascal de acuerdo con la interpretación que al respecto ofrece Paul de Man, ya que “el cero, se nos dice, es algo radicalmente heterogéneo respecto del orden del número. El orden del número, sin embargo, no puede constituirse sin referencia al cero” (Laclau, 2014, pp.104-105). Pero esta definición del cero en tanto “innominable”, cuya función sería actuar como el significante de la plenitud, imposible y necesaria al mismo tiempo, es la piedra angular del esoterismo moderno y del lenguaje de “ideas sin palabras” que Furio Jessi ha ligado a la cultura de derechas⁷. Por eso la hendíadís hegemonía-dominación⁸ nos señala el centro vacío de la máquina (mitológica) del poder que reside en el cero, cifra que se precia de ser una instancia neutral y que, por lo mismo, solo puede ser nombrada recurriendo a tropos.

Mediante la genealogía de los discursos políticos de Foucault podemos ver que los regímenes de habla distan de ser constitutivamente retóricos. Es en ese sentido que la *parrhesía*, volcada a una tarea crítica del presente que determina lo propio de la empresa filosófica, aparece como un contrapunto frente al enfoque hegemónico de la política que está adscrito a la lógica del gobierno, excediéndolo e interrogándolo en sus premisas sin adoptar los rasgos de una “contra-hegemonía”, en la medida que esta oposición concierne a la irreductibilidad entre los enunciados performativos, que son con los que Laclau

⁵ Por cierto, Gramsci emplea el término “hegemonía” para distinguirlo del ejercicio del poder que se realiza a través de medios exclusivamente coercitivos. No es objeto de nuestro interés este tipo de análisis, que puede revisarse de manera pormenorizada en un trabajo de Perry Anderson que lleva por título “Las antinomias de Antonio Gramsci”.

⁶ “Esta ausencia es un problema para la teoría pues le priva de un afuera que la defina o, alternativamente, en la narrativa de L&M la hegemonía no tiene otro afuera más que el que le brinda los proyectos hegemónicos rivales. Pero esto replica el carácter circular del argumento: ante la ausencia de un «verdadero» afuera que pondría un límite a esta forma, toda política deviene una variante de la forma hegemónica” (Arditi, 2010, p.166).

⁷ “Las “ideas sin palabras” también son utilizadas a menudo por la Izquierda, incluida la más dinámica, que se asemeja al discurso de sus adversarios institucionales” (Jessi, 1979, p.4).

⁸ Foucault alude a la noción de hegemonía de manera muy periférica, ligándola a la aleturgia y traducéndola como el término que utilizaron los griegos para definir el ejercicio del poder.

conceptualiza el campo político, y los enunciados parresiásticos, algo que será abordado en el tercer capítulo de este ensayo.

En la lógica gubernamental de la hegemonía y su centralidad como categoría de análisis de las relaciones de poder, el vínculo entre ética del decir veraz y discurso político es obliterado. Podemos decir entonces que la parrhesía no es un discurso clasificable en los términos de la retórica, porque ella constituye una de las técnicas del arte de gobierno, mientras que la política de la parrhesía siempre remite al acto de las sublevaciones y de lo ingobernable. Sin embargo, el momento en que la parrhesía se vuelve retórica (*mala parrhesía*), es decir, adulación y demagogia, es el momento de la crisis de la democracia en Atenas.

El segundo aspecto que las torna irreductible es que la parrhesía, al ser un habla que no se orienta a la persuasión, no requiere de habilidades expresivas ni de privilegios estatutarios. De ahí que no dependa de la isegoría, la cual, “por su parte, es cualitativa, y sirve para medir la igualdad, y por tanto también la desigualdad, de los talentos” (Malabou, 2022, p.282). Pero tampoco de la isonomía, que designa la igualdad formal de todos antes la ley.

Es por esa razón que la *parrhesía* de los cínicos germina fuera de la escena democrática, pero también de la escena cortesana de los filósofos que actúan como consejeros del príncipe (en cuyo caso el decir veraz queda ligado a la *paideia* y a la *mathesis*). Tercer aspecto entonces que distingue la “política de la *parrhesía*” de la “política de la retórica”: la mediación epistemológica. Esto, en la medida que ya no es el gobierno de la ciudad lo que está en juego, por lo cual podría decirse que la *parrhesía* es un desafío tanto a la *politeia* como a la *dynasteia*, si por *politeia* entendemos “la constitución, el marco que define el estatus de los ciudadanos, sus derechos, la forma en que toman sus decisiones, la forma en que eligen a sus líderes, etc.”, y por *dynasteia* el ejercicio efectivo del poder, su facticidad micropolítica.

Si la política hegemónica busca nombrar la totalidad ausente o la plenitud imposible de lo social a través de un movimiento tropológico de carácter metonímico, la *parrhesía* es antinómica y es de cualquiera, pero no de cualquiera que diga cualquier cosa, sino de aquellas y aquellos que tengan el coraje de hacer la crítica del poder, y que hagan de esa crítica su forma de vivir. En este punto, la estética de la existencia aparece como decisiva, en lo que ella tiene de coherencia entre el decir veraz y la conducta del sujeto, haciendo de la igualdad un asunto indisociable de la libertad, y de la libertad, a su vez, un *ethos* crítico.

La retórica, en cambio, al ser una técnica que tiene por finalidad el convencimiento de los otros en función de gobernarlos, remite al papel central que en ese proceso asumen los dirigentes. De ahí que suene escandaloso, como la *parrhesía* cínica misma, imaginar una política posible (o por venir) sin dirigentes, sin una relación de entre gobernantes y gobernados. Y esa política, si es que podemos llamarle <<política>>⁹, se inclina en la dimensión del “sujeto anárquico” del que hablaba Reiner Schürmann.

⁹ “La vida es desde siempre política, si por <<política>> se entiende no aquello a lo que aspira la modernidad -vale decir, una mediación neutralizadora de carácter inmunitario- sino la modalidad originaria en que lo viviente es o en que el ser vive. Así -lejos de todas las filosofías contemporáneas de la vida

El cruce entre cinismo y anarquismo consistiría, para Catherine Malabou, en una separación entre forma de vida y autoafecto, pero ya no se trata de una autoconstitución del sujeto bajo el esquema de la inmanencia propuesto por Deleuze (y en cierta medida continuado por Schürmann), porque esa “idea de una autoconstitución todavía remite a la lógica del gobierno y siempre presupone, de una forma u otra, autoridad” (2022, p.307). En efecto, para Malabou en el cinismo no existe autoconstitución, ya que su ascesis es diferente a la del cuidado.

“Lo ingobernable es lo que el cínico opone a la hegemonía. Por su forma de vida, su *bíos*, Diógenes se expone absolutamente a la dominación, al asesinato.

Puedes aplastarlo como aplastas un caracol. Podemos aplastarlo, reducirlo a migas. Podemos exiliarlo, torturarlo. No podemos gobernarlo. Él es diferente en el gobierno. No es que el cínico sea desobediente. Es más bien que algo en él es absolutamente ajeno al orden jerárquico. Y este “algo” es la vida, nada menos que la vida” (Malabou, 2022, pp.311-312).

Cuidado de sí y gobierno de los otros

*Parrhesía*¹⁰ es un término proveniente de la antigüedad filosófica que designa la experiencia de un decir veraz indisociable del peligro que comporta este uso de la palabra que se ejerce desde la franqueza y la crítica. Surge esta noción entonces “en la encrucijada de la obligación de decir la verdad, los procedimientos y técnicas de la gubernamentalidad y la constitución de la relación consigo” (Foucault, 2009, p.61), obligación de decir la verdad que se enraíza en la ética del cuidado de sí mismo de la filosofía grecorromana, a la que Foucault caracteriza como una estética de la existencia.

Este último aspecto suscitó una importante polémica que estuvo a cargo de Pierre Hadot, helenista francés y profesor del Collège de France. Su desacuerdo con Foucault radica en que el cuidado de sí mismo y la estética de la existencia serían principios incompatibles. Para demostrarlo, recurre a un conjunto de reservas metodológicas, según

propuestas más de una vez como análogas a su posición- piensa Nietzsche la dimensión política del *bíos*: no en cuanto carácter, ley, destino de algo que vive con anterioridad, sino como el poder que desde el principio da forma a la vida en toda su extensión, constitución, intensidad” (Esposito, 2011, pp.129-130).

¹⁰ “Desde mi punto de vista, lo que merece retenerse de esta noción de *parrhesía* es ante todo –voy a decir cosas muy elementales– su muy prolongada perdurabilidad, su muy extenso uso durante toda la Antigüedad, porque ya encontramos ese uso –volveremos a ello con más detalle, claro está, hoy y la vez que viene– bien establecido, bien definido, en grandes textos clásicos, trátase de Platón o de Eurípides, y luego a través de toda otra serie de textos (Isócrates, Demóstenes, Polibio, Filodemo, Plutarco, Marco Aurelio, Máximo de Tiro, Luciano, etc.); y volveremos a encontrarla, en los días postreros de la Antigüedad, en la espiritualidad cristiana, por ejemplo en las *Cartas a santa Olimpiades*, la “Carta del exilio” o el *Tratado sobre la providencia*, también en Doroteo de Gaza constatamos un uso muy importante, muy rico y hasta cierto punto muy novedoso de la noción de *parrhesía*. Y en los textos latinos, aunque la traducción misma del término sea un poco fluctuante, no esté del todo fijada, reencontramos desde luego el tema. Lo reencontramos en Séneca, lo reencontramos, claro, en los historiadores e igualmente en los teóricos de la retórica como Quintiliano. Y entonces, otras tantas traducciones, con una serie de palabras como *licentia*, *libertas*, *oratio libertas*, etc. La noción, por lo tanto, tiene una gran perdurabilidad” (Foucault, 2009, pp.63-64).

las cuales las traducciones que habría hecho Foucault de los textos de la antigüedad (particularmente estoicos y epicúreos¹¹) serían deficientes.

Sin embargo, la articulación de las prácticas de sí (que Hadot denomina “ejercicios espirituales”) con la *parrhesía*, conjunción entre verdad y forma de vida que aparece desde *La hermenéutica del sujeto* en adelante, contribuye a desestimar alguna de las críticas de Hadot, quien asocia, o reduce, la interpretación del cuidado de sí mismo en Foucault a un dandismo estetizante y hedonista¹² a partir de su lectura del tercer tomo de la *Historia de la sexualidad (La inquietud de sí)*, un trabajo centrado en la *aphrodisia* y el régimen de los comportamientos sexuales que, según el propio Foucault, sirvió solo como ejemplo de un problema más general¹³.

Lo que resulta llamativo para Foucault es el sentido práctico de la filosofía en la Antigüedad, toda vez que su investigación se enmarca, en un primer momento, en una pragmática del discurso muy influida, dicho sea de paso, por la teoría de los actos lingüísticos¹⁴. En efecto, la deriva cínica de la *parrhesía*, estudiada con más detenimiento en el curso del año 1984 y en las conferencias de Berkeley del año 1983, hace referencia directa a la vida filosófica (*bíos philosophikos*), no obstante, entrelazada a los otros modos de la *parrhesía*, tanto políticos como éticos, los cuales Foucault abordará mediante los textos de Eurípides y Platón.

Observaremos que, en el caso de su conferencia de 1982 en Grenoble, la posición de Foucault respecto a la *parrhesía* cínica dista de la que adoptará en las lecciones del año 1984 en base su lectura, ciertamente decisiva, del Lacques de Platón en comparación con el Alcibiades, esto en lo referente al objeto al que se dirige el cuidado de sí. En el primer caso, se trata del cuidado del alma entendida como una realidad ontológicamente distinta a la del cuerpo, aspecto determinante para los itinerarios de la metafísica occidental, mientras que en el segundo se aproxima a la dimensión del *bíos (bíos kynikós)*, es decir, a la imbricación entre ética y *parrhesía*, lo cual viene a ligar la verdad al modo o estilo de vida del sujeto

¹¹ “En la carta XXIII Séneca opone, en efecto, explícitamente *voluptas* y *gaudium*, el placer y la alegría, de manera que no se puede hablar, como lo hace Foucault (pág. 83), de la alegría entendida como “otra forma del placer”. No se trata solamente de una cuestión de palabras, por más que los estoicos les hayan asignado gran importancia y por más que hayan distinguido cuidadosamente entre *hedone* y *eupatheia*, precisamente entre el placer y la alegría (volverá a encontrarse esta distinción en Plotino y en Bergson, quien vincula la alegría con la creación). No, no se trata tan sólo de una cuestión de vocabulario: si los estoicos se atienen a la palabra *gaudium*, a la palabra “alegría”, lo hacen porque precisamente se niegan a introducir el principio de placer en la vida moral. Para ellos, la felicidad no está en el placer, sino que está en la virtud misma que es por sí misma su propia recompensa. Mucho antes que Kant, los estoicos quisieron preservar celosamente la pureza de intención de la conciencia moral” (Hadot, p.220).

¹² “Todas las observaciones que acabo de desarrollar no se sitúan solamente dentro del marco de un análisis histórico de la filosofía antigua, sino que asimismo se refieren a la definición del modelo ético que el hombre moderno puede descubrir en la antigüedad. Y precisamente me temo un poco que al centrar demasiado exclusivamente su interpretación en el cultivo del sí-mismo, en la preocupación de sí mismo, en el volverse hacia sí mismo y, de una manera general, al definir su modelo ético como una estética de la existencia, M. Foucault proponga un cultivo de sí mismo demasiado puramente estético, es decir, temo que se trate de una nueva forma de “dandismo” en su versión del siglo XX. Pero esto debería estudiarse más atentamente de lo que yo puedo hacerlo” (Hadot, p.224).

¹³ “Este año querría apartarme un poco de esos ejemplos precisos y del material específico concerniente a los *aphrodisia* y el régimen de los comportamientos sexuales, y sacar de este ejemplo en particular los términos más generales del problema “sujeto y verdad” (Foucault, 2021, p.16).

¹⁴ Austin, J.L (1988). *Cómo hacer cosas con palabras*. Editorial Paidós: Barcelona.

(estética de la existencia), y es precisamente la experiencia del cinismo la manifestación más elocuente de aquella condición¹⁵.

“Estamos, por lo tanto, frente a una interrogación metodológica acerca del significado de lo que designa la forma reflexiva del verbo “ocuparse de sí mismo”. Y esa es la segunda referencia al precepto “hay que conocerse a sí mismo” pero, como ven, muy distinta del simple consejo de prudencia dado un poco antes, cuando se decía a Alcibiades: como sea, presta un poco de atención a tu mala educación y todas tus incapacidades. ¿Qué es, entonces, ese *heauton* o, mejor, a qué hace se referencia con ese *heauton*? Si lo prefieren, paso enseguida a la respuesta. Respuestas que ustedes conocen, dada cien veces en los diálogos de Platón: *psykhes epimeleiton* (uno debe ocuparse de su alma)” (Foucault, 2021, p.67).

La ética del cuidado de sí (*epilemeia heautou*), correlativa del conocimiento de sí (*gnothi seautón*)¹⁶, es la clave de lectura a partir de la cual Foucault analiza la historia del pensamiento occidental tomando distintas periodizaciones. Lo que esta categoría pondría en juego, desde la antigüedad filosófica hasta la modernidad, pasando por la espiritualidad cristiana, es la idea de la filosofía en cuanto *ethos*, que se traduce como actitud, gesto y forma de vida. De ahí que Foucault se proponga estudiar la inquietud de sí “desde el personaje de Sócrates que interpelaba a los jóvenes para decirles que se ocuparan de sí mismos, hasta el ascetismo cristiano que marca con la inquietud de sí mismo el comienzo de la vida ascética” (Foucault, 2021, p.28).

Entre Alcibiades y Lacques circula la pregunta por la naturaleza del “sí mismo” del cual alguien debe ocuparse, pregunta que refiere no a la naturaleza humana, sino que, a la cuestión del sujeto, pero también habría otra distinción en lo que concierne a la finalidad del cuidado de sí mismo que, en el diálogo con Alcibiades, es el gobierno de la ciudad, el gobierno de los otros, una orientación según la cual la exigencia por preocuparse de sí mismo está ligada al ejercicio del poder de quienes pueden hacerlo por sus privilegios estatutarios (los jóvenes de buena familia), y de ahí la importancia atribuida a la educación¹⁷.

¹⁵ “Se entiende entonces qué estilo debe adoptar, en el linaje de platonismo, el cuidado de sí: preservar y purificar el alma para el más allá, en la espera del destino auténtico. El cristianismo deberá precisamente su originalidad, a juicio de Foucault, al hecho de haber cruzado el objetivo platónico de “otro mundo” y la exigencia cínica de una “vida otra”: la fe y la esperanza en una patria celeste deberán autenticarse por conducto de una existencia que transgreda los usos temporales”. (Foucault, 2010, p. 365).

¹⁶ “Obligación de todo individuo de cuidar de sí mismo, inmediatamente ligada, como su condición, al conocimiento de sí. No podemos ocuparnos de nosotros mismos sin conocernos. Lo cual nos puso sobre la pista de una cosa interesante que era que el famoso principio, tan fundamental para nosotros, del *gnothi seautón* (el conocimiento de sí), se apoya y resulta ser un elemento de lo que es en esencia el principio más general, a saber: cuidar de sí mismo” (Foucault, 2009, p.60).

¹⁷ “Con seguridad se acuerdan del contexto en el cual había aparecido la fórmula. Se trata de un contexto muy familiar a todos los diálogos de juventud de Platón -a los que se denomina diálogos socráticos-, un paisaje político y social: es el paisaje, el mundillo de los jóvenes aristócratas que, por su estatus, son los primeros de la ciudad y están destinados a ejercer cierto poder sobre ella y sus conciudadanos. Son personas a quienes, desde su juventud, devora la ambición de imponerse a los demás, sus rivales en la ciudad, sus rivales, también, fuera de ella; en síntesis, la ambición de incorporarse a una política activa, autoritaria y triunfante. Pero el problema consiste en saber si la autoridad que les confieren su estatus de nacimiento, su pertenencia al medio aristocrático, su gran fortuna -como sucedía en el caso de Alcibiades-, si la autoridad que, de tal modo, se les

Tres son los rasgos que caracterizan entonces el contexto de emergencia del imperativo ético “ocuparse de sí mismo”: el desajuste entre el estatus de los jóvenes aristocráticos y su capacidad para gobernar a los otros; la crítica de la práctica educativa en Atenas, en comparación a la educación espartana y también con la sabiduría oriental (persas), en lo relativo fundamentalmente al ejercicio del poder político y, por último, la ignorancia en relación con los saberes útiles para el buen gobierno de la ciudad.

En su diálogo, la manera en que Sócrates y Alcibíades llegan a la conclusión de que el alma constituye el sí mismo que es objeto del cuidado, es a partir de la interrogación sobre el sujeto en lo que tiene de irreductible, pero en el marco de su relación de utilidad con el cuerpo, algo que habría distinguir de tres conceptualizaciones correspondientes a otros tres diálogos, ya que no se trata del alma como prisionera del cuerpo que debe ser liberada, como ocurre en el *Fedón*, ni “con el alma yunta alada que habría que encauzar en la buena dirección, como en el *Fedro*, tampoco es el alma que posee una arquitectura acorde con una jerarquía de instancias y que tenemos que armonizar, como en *La República*” (Foucault, 2021, p.70).

De lo que se trata, en cambio, es del alma como sujeto de acción que se vale del cuerpo, en cuyo caso valerse significa hacer un uso adecuado, como lo designa el sustantivo *khresis*, que se refiere a la posición trascendente del sujeto con respecto a lo que lo rodea, ya sean objetos, los otros o su propio cuerpo. Esta definición del sí mismo abarcará toda la historia de la “inquietud de sí”, siendo particularmente importante en los estoicos.

“Ocuparse de sí mismo en tanto sujeto de la *khresis* (con toda la polisemia de la palabra: sujeto de acciones, de comportamientos, de relaciones, de actitudes): de eso se trata. El alma como sujeto, y de ningún modo como sustancia: en esto culmina, me parece, el desarrollo del Alcibíades sobre “qué es sí mismo, qué sentido hay que dar al sí mismo cuando se dice: hay que ocuparse de sí” (Foucault, 2021, p.71).

Si el alma es el sujeto de la acción, ocuparse de sí mismo deberá entonces distinguirse de otros ámbitos, como sería el del médico, cuya *tekhné* se ocupa del cuerpo y no del sí mismo en cuanto alma; el del padre de familia, ocupado de los asuntos económicos, de la prosperidad, la riqueza y la administración de los bienes; y tercero, el interés por la belleza de Alcibíades por parte de sus pretendientes, quienes lo abandonaron una vez envejeció y dejó de resultarles deseable¹⁸. Será en este punto que se erige la posición del maestro en la *epimeleia heautou*, “pues la inquietud de sí, en efecto, es algo que, como veremos, siempre está obligado a pasar por la relación con algún otro que es el maestro”¹⁹ (Foucault, 2021, p.72).

otorga desde un inicio les da al mismo tiempo la capacidad de gobernar como es debido” (Foucault, 2021, pp.55-56).

¹⁸ Estos tres aspectos de los cuales se distingue, es decir, la medicina, la economía y el lazo amoroso, evocan problemas que abarcarán toda la historia de la inquietud de sí y sus técnicas.

¹⁹ Este pasaje es aclaratorio respecto a las reservas que sostuvo Hadot sobre la indagación de la ética del cuidado de sí mismo emprendida por Foucault, ya que si “esa práctica espiritual no puede definirse tan sólo como un cultivo de sí mismo, como una simple relación de uno consigo mismo, como un placer que uno pudiera encontrar en su propio yo” (Hadot, p.221), es precisamente porque, como lo explica Foucault, requiere la relación con algún otro.

La relación con algún otro (con otra alma, al menos en su primera formulación en el pensamiento griego) se caracterizará por la *episteme* (el saber), la *eunoia* (la benevolencia) y la *parrhesía*. En este último rasgo nos centraremos, por cuanto “uno sólo puede cuidar de sí, sólo puede ocuparse de sí, sólo puede *epimeleisthai heautou*, a condición de contar con la ayuda de alguien, y sobre ese alguien, sobre ese otro, pesa la obligación de la *parrhesía*” (Foucault, 2017, p.30). Obligación que significa determinar la especificidad de la *parrhesía* respecto de otros discursos.

En efecto, la *parrhesía* se refiere a una práctica que aparecerá en diferentes contextos. El primero de ellos, y del cual surge, es el de la retórica, que Foucault rastrea en Quintiliano²⁰. El segundo, es el uso de la palabra *parrhesía* en el pensamiento político, algo que, hasta ese momento (año 1982), Foucault reconoce no haber inventariado; en este caso, se alude a la ética del decir veraz en su contexto postdemocrático (monarquía y autocracia), lo cual significa que la *parrhesía* ya no se define como un derecho ciudadano (restringido, por lo demás, a quienes constituían el *demos*), sino que es una libertad concedida por el poder personal que ejerce el soberano, que es también quien posee riquezas, en cuyo caso la *parrhesía* se dirige al alma del príncipe (contexto cortesano), siendo esta modalidad muy próxima a la dirección de conciencia. Más tarde, la noción de *parrhesía* aparecerá en la temática religiosa, produciéndose una inversión en sus términos de funcionamiento, pasando del maestro al discípulo la obligación de decir la verdad frente al otro.

Pragmática del discurso y enunciados parresiásticos.

Aquí comienza a perfilarse el problema que conducirá a la relación entre verdad y forma de vida, y que se manifestará en la experiencia de los cínicos como una estética de la existencia, un giro decisivo para que Foucault introduzca, el año 1983, la distinción entre los enunciados performativos y los enunciados parresiásticos. Este debate compromete un asunto de primer orden respecto a la reconceptualización ética de lo político en base a la confluencia entre cuidado de sí y *parrhesía*.

Si en un primero momento, el año 1982, Foucault propone contemplar la *parrhesía* desde la perspectiva metodológica de una pragmática del discurso, es porque todavía limita su estudio a las prácticas de dirección de conciencia en el pensamiento grecorromano, prácticas que, enmarcadas en el cuidado de sí, encuentran en la relación con el otro a la figura del maestro, el cual, a través de la *parrhesía*²¹, en su obligación de decir la verdad, produce una transformación en el *ethos* del discípulo, o en su modo de ser. En ese contexto, la *parrhesía* va a designar una virtud, un deber y una técnica.

²⁰ “Quintiliano da cabida a una figura del pensamiento que es una no figura, que es la figura cero, la que hace crecer la emoción del oyente y, por consiguiente, actúa sobre este sin ser *ad simulata* ni *arte composita*: sin ser ni fingida ni simulada, ni compuesta por el arte y la técnica: la *oratio libera*, es decir la exclamación y la expresión directa del pensamiento sin figura específica alguna; la *oratio libera* que, señala Quintiliano, los griegos llaman *parrhesia*, y Cornificio, *licentia*” (Foucault, 2017, pp.38-39).

²¹ Al final de la lección del 12 del enero de 1983, Foucault diferencia el sentido que le asignó Plutarco a la *parrhesía*, de lo que se puede encontrar en los demás textos clásicos, como sería el caso de Polibio, quien definió la *parrhesía* a partir de una estructura política, que es la de la democracia ateniense, y en el caso de Eurípides, la *parrhesía* se ligaba a la búsqueda de estatus de un individuo pues determinaba su pertenencia, dada por la madre, a una ciudad (*demos*), asignándole su derecho a hablar, derecho que estaba restringido para los extranjeros.

“Esta virtud, este deber, esta técnica, debe caracterizar entre otras cosas y ante todo a un hombre que está a cargo de algo: ¿de qué? Pues bien, de dirigir a los otros, y en especial de dirigirlos en su esfuerzo, en su tentativa de constituir una relación consigo mismos que sea una relación adecuada. En otras palabras, la *parrhesía* es una virtud, un deber y una técnica que debemos encontrar en quien dirige la conciencia de los otros y los ayuda a constituir su relación consigo mismo” (Foucault, 2009, p.59).

En la clase del 12 de enero de 1983, se abordará la *parrhesía* en su especificidad a través del texto de Plutarco *Vida de Dión*²², que describe el viaje de Platón a las costas de Sicilia para llevar a cabo su encuentro con Dionisio, el tirano de Siracusa. La relevancia del texto radica en que decir la verdad al tirano va acompañado de un riesgo: desatar su ira producto del poder que lo enegeuce, algo que llevó a Platón a ser castigado duramente siendo vendido como esclavo en Egina.

En efecto, la *parrhesía* es un tipo de discurso en el que la verdad no tiene un significado epistemológico (no es un discurso demostrativo que repose sobre una estructura racional) sino que asume una función crítica (esto la aleja tanto de la retórica como de la pedagogía²³), que consiste en introducir un elemento de discordia en el diálogo pudiendo provocar la cólera en los interlocutores, por lo tanto, la *parrhesía* se opone a la adulación y a la charlatanería, como da cuenta de ello la réplica de Dión frente a Dionisio, cuando este, mediante un juego de palabras, se mofaba de Gelón, gobernante que lo precedió en Siracusa, y mientras los cortesanos simulaban reír de la broma tonta del tirano, Dión le hizo saber que, en circunstancias que Gelón, aquel del que se mofaba, había convertido la ciudad gobernada por un monarca en el más hermoso de los espectáculos, Dionisio la convirtió en el más espantoso.

“No hay una forma retórica específica de la *parrhesía*. Y, en especial, su finalidad no consiste tanto en persuadir, no se trata forzosamente de persuadir. Es cierto, cuando Platón imparte la lección a Dionisio, procura en efecto persuadirlo. Cuando Dión aconseja a Dionisio, lo hace para que éste siga sus consejos, y en

²² “En ese texto consagrado a Dión, entonces, Plutarco recuerda que éste, hermano menor de Aristómaca, era un joven dotado de bellas cualidades: magnanimidad, coraje y capacidad de aprender. Sin embargo, habida cuenta de que este joven vivía en la corte de un tirano como Dionisio, pues bien, se había acostumbrado poco a poco al miedo, la "servidumbre" y los placeres. Y a causa de ello, estaba "lleno de prejuicios", es decir que -esto con referencia evidente a los temas estoicos o estoicizantes- no se había hecho mella en la calidad misma de su naturaleza, pero en su alma se habían depositado unas cuantas opiniones falsas, hasta el día en que el azar—un "genio" benevolente, dice Plutarco—llegar a Platón a las costas de Sicilia. Y entonces Dión lo conoció, ingresó a su escuela y aprovechó las lecciones impartidas por su maestro. Reapareció a la sazón su verdadera buena naturaleza y, dice Plutarco —en este punto abordamos las cosas—, "en el candor juvenil de su alma", Dión forjó la esperanza de que Dionisio (su cuñado, el tirano), "bajo la influencia de las mismas lecciones" que él había recibido, experimentara "los mismos sentimientos" y "se dejara ganar con facilidad al bien" (Foucault, 2009, pp.65-66)

²³ “Tampoco es una manera de enseñar: no es una pedagogía. Pues si bien es cierto que la *parrhesía* se dirige siempre a alguien a quien se quiere decir la verdad, no se trata por fuerza de enseñarle. Se le puede enseñar, y eso es lo que Platón quería hacer, pero en las escenas de las que acabo de hablarles hay toda una brutalidad, toda una violencia, todo un costado brusco de la *parrhesía* que es muy diferente de lo que puede ser un procedimiento pedagógico” (Foucault, 2009, p.71).

esa medida la *parrhesia* [corresponde] claramente, como la retórica, [a] la voluntad de persuadir. Podría apelar, debe apelar a procedimientos retóricos.

Pero ese no es necesariamente su objetivo y su finalidad. Es innegable que cuando Platón responde a Dionisio: he venido a buscar un hombre de bien en

Sicilia, y da a entender con ello que no lo encuentra, hay allí algo que es del orden del desafío, del orden de la ironía, del orden del insulto o la crítica. No lo hace para persuadirlo. Del mismo modo, cuando Dión señala a Dionisio que su gobierno es malo, en tanto que el de Gelón era bueno, pronuncia un juicio, una opinión, no procura persuadir. Creo por tanto que la *parrhesia* no debe clasificarse o comprenderse desde el punto de vista de la retórica” (Foucault, 2009, pp.71-72).

Estas tres distinciones de la *parrhesia*, tanto respecto a la demostración, a la retórica y a la pedagogía, están en la base de su oposición a los enunciados performativos, desplazando la analítica de Foucault desde la pragmática del discurso hacia una visión trágica del decir veraz²⁴, que la pone también a distancia de una erística, entendida como un arte de la discusión que se circunscribe a la agonística entre dos adversarios que libran una lucha en torno a la verdad, algo que, en un caso, podría resultar próximo a un concepto de lo político el cual conocemos como la relación amigo-enemigo, y en otro caso, a la noción de disputa hegemónica²⁵, que define la acción política a partir del entrelazamiento entre aspectos demostrativos, persuasivos y pedagógicos que se sintetizan en una estrategia discursiva.

La expresión más radical de la *parrhesia* la encontraremos en la experiencia de los cínicos a través de una estética de la existencia en que la verdad, en su función crítica, se constituye como una forma de vida que hace del cuerpo el campo visual de atestiguación de esa verdad. Es el ejemplo más incisivo en lo que refiere a la irreductibilidad entre enunciados parresiásticos y enunciados performativos, entre una pragmática del discurso y una dramática del discurso.

Los requisitos para la existencia de un enunciado performativo pasan por un contexto estrictamente institucionalizado, y por un sujeto investido por un estatus que garantice, en la formulación del enunciado, su performatividad, como sería la situación del presidente diciendo “se abre la sesión”, de modo que el efecto que producirá el enunciado performativo está codificado, pues es conocido de antemano, y allí radica su carácter performativo.

“Mientras que en la *parrhesia*, al contrario, sea cual fuere el carácter habitual, familiar, casi institucionalizado de la situación en la cual se efectúa, la introducción, la irrupción del discurso verdadero determina una situación abierta o, mejor, abre la situación y hace posible una serie de efectos que,

²⁴ “En las escenas aludidas, Platón y Dión son personas que practican el *parrhesiázesthai*, que practican la *parrhesia*, toda vez que, en efecto, dicen actualmente la verdad y, al decirla, se exponen, ellos que la han dicho, a pagar el precio o cierto precio por haberla dicho. Y en este caso no es cualquier precio el que están dispuestos a pagar y el que en el decir veraz afirman estar dispuestos a pagar: ese precio es la muerte.”(Foucault, 2019, p.74).

²⁵ El posmarxismo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe articuló el concepto de lo político de Carl Schmitt a la teoría de la hegemonía de Antonio Gramsci, a partir de una interpretación de esta en el marco de la teoría del discurso.

justamente, son desconocidos. La *parrhesía* no produce un efecto codificado: abre un riesgo indeterminado. Y ese riesgo indeterminado está, por supuesto, indudablemente, en función de los elementos de la situación.” (Foucault, 2009, pp.78-79).

Al riesgo indeterminado que abre la irrupción del decir veraz, se suma, en oposición al enunciado performativo, la relevancia del estatus del sujeto. En este último, el sujeto de la enunciación requiere estar investido de un poder que lo autorice, “estatus indispensable para la efectución de un enunciado performativo” (2009, Foucault, p.79-80). En definitiva, lo que hace que un enunciado sea performativo no es el compromiso con lo que se dice, sino la función que desempeña ese enunciado a partir de ciertas condiciones exigidas por el contexto institucional, quedando así suprimido el riesgo que, en cambio, es inherente a un acto parresiástico en el que el compromiso con la verdad compromete, a su vez, la propia vida del hablante.

“Tercera diferencia entre el enunciado performativo y el enunciado parresiástico: un enunciado performativo supone que quien habla tiene el estatus que le permite, al pronunciar su enunciado, efectuar lo que enuncia; es menester ser presidente para abrir efectivamente la sesión, es preciso haber sufrido una ofensa para decir: "te perdono" y para que el "te perdono" sea un enunciado performativo. En cambio, la característica del enunciado parresiástico no es el hecho de que el sujeto que habla tenga tal o cual estatus. Puede ser un filósofo, puede ser el cuñado del tirano, puede ser un cortesano, puede ser cualquiera. Por consiguiente, lo importante y necesario no es el estatus. La característica del enunciado parresiástico es justamente que, al margen del estatus y de todo lo que pueda codificar y determinar la situación, el parresiasta es quien hace valer su propia libertad de individuo que habla.” (Foucault, 2009, p.81)

Aquí se verifica el nexo indisoluble entre verdad y forma de vida característica del enunciado parresiástico, un enunciado que, por sobre el estatus social e institucional del sujeto, se define por su coraje. Y ese coraje, que constituye una práctica de libertad²⁶, adquirirá en los cínicos el modo de una estética de la existencia que concierne a una forma de pensar, de sentir y de actuar, un *ethos* que ya no consiste en la dirección de conciencia ni en el discurso del consejero en la corte, sino que en el desafío de las convenciones sociales que involucra elementos visuales y todo el campo de lo sensible.

²⁶ “Vemos, en todo caso, que la *parrhesía* pone en juego una cuestión filosófica fundamental: nada menos que el lazo que se establece entre la libertad y la verdad. No [la cuestión], que conocemos bien, de hasta qué punto la verdad circunscribe, limita o restringe el ejercicio de la libertad, sino en cierta forma la cuestión inversa: ¿cómo y en qué medida la obligación de verdad —el "obligarse a la verdad", el "obligarse por la verdad y el decir veraz"— es al mismo tiempo el ejercicio de la libertad, y un ejercicio peligroso de la libertad? ¿En qué sentido [el hecho de] obligarse a la verdad (obligarse a decir la verdad, obligarse por la verdad, por el contenido de lo que se dice y por el hecho de decirlo) es efectivamente el ejercicio, y el ejercicio más alto, de la libertad? Creo que todo el análisis de la *parrhesía* debe desarrollarse en el marco de esta cuestión” (Foucault, 2009, p.83).

Y las consecuencias que acepta el parresiasta cínico como parte de la libertad y del riesgo que conlleva la *parrhesía*, es apartarse del canon establecido, porque estamos frente a un tipo de enunciado que, al comprometer la vida misma del sujeto, modifica su modo de ser (su modo de vestir, de alimentarse, en general su modo de vivir), algo a lo que Foucault denomina como “dramática del discurso verdadero” (para distinguirla de la pragmática del discurso), a partir de la cual se propone, en una perspectiva filosófica y metodológica, hacer la genealogía del discurso político.

Esta genealogía que aborda el discurso político por el lado de la estética reformula la relación entre las artes de gobierno, el sujeto y la verdad, haciendo del *ethos* cínico una manera de vincularse con la práctica política que es opuesta al platonismo.

“En el cinismo tenemos igualmente una relación, y una relación que es muy marcada, muy sostenida, entre el decir veraz filosófico y la práctica política, pero según una modalidad muy distinta. Y, como saben, esa modalidad es a la vez la de la exterioridad, el afrontamiento, la irrisión, la burla y la afirmación de una necesaria exterioridad.” (Foucault, 2009, p.294).

Es la figura de Diógenes de Sínope, quien se hacía llamar “el perro” (porque halaga a quienes le daban, ladra a quienes no y muerde a los malos), cuya *parrhesía* filosófica -señala Foucault- consiste en mostrarse en su desnudez natural, “al margen de todas las convenciones y todas las leyes impuestas de manera artificial por la ciudad” (2009, p.295), de manera que su *parrhesía* radica en su vida misma. Por eso esta *parrhesía* filosófica define un desplazamiento paradigmático con el platonismo, ya que, si bien los cínicos desempeñan un rol político, este no consiste en orientar al poder político o en determinar lo que se debe hacer²⁷.

En el curso del 29 de febrero de 1984, Foucault aludirá al cinismo como una categoría transhistórica²⁸ y de especial relevancia para la cultura occidental, concepto con el cual busca entonces referirse a la influencia que este modo del decir veraz vinculado a la verdadera vida -cuya manifestación se da en el ámbito de la estética²⁹- ha tenido no solo

²⁷ “Mientras que en Platón vamos a tener una relación del decir veraz filosófico con la práctica [política] que será más bien del orden de la intersección, la pedagogía y la identificación del sujeto que filosofa y el sujeto que ejerce el poder. Restará saber cómo se hace, pero, en todo caso, si la filosofía, en su decir veraz, tiene que desempeñar un papel en la política, no será necesariamente, no será forzosamente como enunciado de lo que debe ser la acción política ni, si se quiere, como programa político, como racionalidad política intrínseca” (Foucault, 2009, p.296).

²⁸ Esta “transhistoricidad” del cinismo podría interpretarse como una presencia de la actitud crítica que concierne a la interrogación kantiana por la Ilustración, a lo largo de toda la cultura occidental.

²⁹ “El cínico es el hombre del bastón, el hombre del zurrón, el hombre del manto, el hombre de las sandalias o los pies descalzos, el hombre de la barba hirsuta, el hombre sucio. Es también el hombre que vagabundea, el hombre que carece de toda inserción” (Foucault, 2010, p.182).

en el medioevo sino también en la modernidad e incluso en el mundo contemporáneo, ya sea en los movimientos revolucionarios³⁰ como especialmente en el arte³¹.

El estilo de vida cínico puede concebirse aquí como el momento poético de la verdad, afirmación que excede los límites del conocimiento de las cosas, desafiando las estructuras de poder, las reglas civilizatorias de un orden y los cánones estéticos, un cruce entonces entre *parrhesía* filosófica y visualidad³² que, a su vez, reclama un nexo consustancial con la noción, y la analítica, de lo sublime³³.

Conclusiones

Habría que prestar atención a la persistencia de la actitud cínica en la actualidad, al menos en el sentido que la caracteriza Michel Foucault, para establecer su filiación a la filosofía crítica de Kant en una perspectiva que podríamos identificar en torno a la analítica de lo sublime. Esta noción es abordada por Kant en su *Crítica de la facultad de juzgar*, y su interpretación será más tarde objeto de una ardua polémica, como la protagonizada por Jacques Rancière en *El malestar en la estética*, que nos ofrece una interpretación radicalmente opuesta a la de Jean-François Lyotard en sus *Lecciones sobre la analítica de lo sublime*³⁴.

El lugar que Foucault ocupa en este debate no es explícito y requiere un esfuerzo hermenéutico que necesariamente debe remitirse a la relación entre la *parrhesía* antigua y la estética de la existencia. Se trata de habilitar un operador de lectura sobre el Foucault cínico mediante el prisma de lo sublime, interrogando lo no dicho por Foucault, es decir, aquello que está siempre en exceso respecto a la figura del autor.

La relevancia y centralidad de lo sublime sería doble. Por un lado, inscribe la ética del decir veraz y la estética de la existencia en una poética, si consideramos que la noción misma

³⁰ “El cinismo, la idea de un modo de vida que sea la manifestación irruptiva, violenta y escandalosa de la verdad, forma y ha formado parte de la práctica revolucionaria, y de las formas asumidas por los movimientos revolucionarios a lo largo del siglo XIX. La revolución en el mundo europeo moderno -el hecho es conocido y creo que hablamos de él el año pasado- no fue un mero proyecto político, fue también una forma de vida” (Foucault, 2010, p.196)

³¹ “El arte moderno, antiplatónico y antiaristotélico: reducción, puesta al desnudo de lo elemental de la existencia; negativa, rechazo perpetuo de toda forma ya adquirida. En esos dos aspectos, el arte moderno tiene una función que cabría calificar de esencialmente anticultural. Hay que oponer, al consenso de la cultura, el coraje del arte en su verdad bárbara. El arte moderno es el cinismo en la cultura, el cinismo de la cultura vuelta contra sí misma” (Foucault, 2010, p.201).

³² En cuanto a la visualidad, nos remitimos al campo de la historia del arte, y puntualmente al trabajo de William Mitchell sobre el concepto de iconología y la interrogación por la diferencia entre imágenes y palabras, ya que, de acuerdo con Mitchell, “la figura más antigua e influyente entre imágenes y palabras es, indudablemente, la distinción entre signos “naturales” y signos “convencionales” (2016, p.103), la cual se remontaría a Platón.

³³ Como precisa Pablo Oyarzún (2010) acerca de lo sublime, esta condición es siempre la de un exceso de la palabra y apertura a la *diferencia originaria* entre pensamiento y lenguaje. Conforme a sus rasgos específicos, su intimidad con la *parrhesía* en general y el modo de vida cínico en particular, podría estar situada en el orden de su especificidad respecto a la recusación de las pretensiones persuasivas propias del discurso ornamentado.

³⁴ “Así, las posiciones de Rancière y Lyotard frente a lo sublime constituyen dos polos opuestos. Por un lado, encontramos el fracaso de la inscripción del choc sensible y el infinito de lo impresentable (Lyotard); del otro, la apertura de toda experiencia a su puesta en palabras, a su forma (Rancière). Presentación imposible de una parte, representación sin trabas de la otra” (Malabou, 2020, pp.14-15).

se remonta al *De lo sublime* de Pseudo-Longino, manuscrito que data del siglo I d.C el cual, junto con la *Poética* de Aristóteles y *Arte poética* de Horacio son considerados los fundamentos del pensamiento estético y la crítica literaria en la cultura occidental.

Por otro lado, que lo sublime como categoría constitutiva del pensamiento estético, permite que las dos tradiciones de la crítica fundadas por Kant, es decir, la analítica de la verdad y la ontología del presente, encuentren un punto de conjunción en la estética de la existencia, cuya interrogación apunta hacia las condiciones que hacen posible la verdadera vida.

Y esa verdadera vida, la de la *parrhesía* de los cínicos, solo es posible si la despojamos de un fundamento normativo y la ligamos al sentimiento de lo sublime, disposición hacia lo grande que reside en el hombre, al decir de Pseudo-Longino, en que el coraje de la verdad -escindida la verdad del conocimiento- se vincula con la poética.

Será en las *Epístolas* de Horacio que veremos aparecer por primera vez la apelación al coraje para buscar la sabiduría, de manera que la máxima formulada por Kant -*Sapere aude!*- le es extemporánea pues persiste como un componente transhistórico. Por eso no es extraño que el ingreso a la indagación sobre la *parrhesía* antigua, esté mediado por la decisión de Foucault de retomar su interés por el texto *¿Qué es la Ilustración?* Y es que ese llamado a hacerse valer del entendimiento sin la dirección de otro, esa salida de la minoría de edad que define a la Ilustración como una práctica de sí frente al gobierno de los otros, aparece en la antigüedad bajo la forma de la *parrhesía* cínica, la más radical de las derivas del decir veraz.

En ese sentido, lo que la *parrhesía* de los cínicos pone en juego es una oposición a las artes de gobierno que involucra toda la vida, que por estar al alcance de cualquiera no requiere de privilegios estatutarios ni de una buena educación para ejercer la actividad crítica que, en el caso de los cínicos, adquiere los rasgos de una estética de la existencia. Y aunque Foucault emplea el término “*ascesis*” para describir estas prácticas de libertad orientadas a la transformación del sujeto, lo sublime ofrece una proposición más precisa respecto al significado, ético y estético, que quiere atribuirle.

Lo sublime pone entonces las prácticas de libertad del lado de lo poético o, dicho de otro modo, la estética es la forma poética que adopta la libertad, lo cual hace de la política de la *parrhesía* una política completamente ajena a la tradición de la modernidad configurada en base al dominio de los enunciados performativos. En definitiva, con la estética de la existencia, con la verdadera vida que es la *parrhesía* cínica, estamos ante una politicidad que pasa por el vasto y complejo campo de la sensibilidad humana.

Relación entre el decir veraz filosófico y la práctica política que, en oposición al platonismo y su identificación del filósofo con quien ejerce el poder³⁵, afirma con los cínicos una exterioridad radical cuyo punto de comparación es la figura del perro, figura

³⁵ “Digamos, otra vez de manera esquemática, que en el caso de los cínicos tenemos un modo de relación del decir veraz filosófico con la acción política que se da bajo la forma de la exterioridad, el desafío y la irrisión, mientras que en Platón vamos a tener una relación del decir veraz filosófico con la práctica {política} que será más bien del orden de la intersección, la pedagogía y la identificación del sujeto que filosofa y el sujeto que ejerce el poder” (Foucault, 2009, pp.295-296).

inasimilable al filósofo que es rey y que viene a expresar una desnudez natural y la absoluta libertad en su actitud desafiante frente al poder político.

Esta simbología canina fue rastreada por Foucault en un texto de Gregorio de Nacianceno (la homilía 25 en el s.IV) a partir de los vínculos entre cristianismo y cinismo (nexo fundado en la *ascesis*) en la Antigüedad tardía, donde se realiza el elogio de un personaje llamado “Máximo” que más tarde se convertirá en hereje, pero quien se habría retirado al desierto dando pruebas de resistencia y frugalidad, que sería el núcleo del modo de vida cínico, y por ello Gregorio lo ha presentado como un héroe filosófico y un verdadero cínico.

Lo que tiene de perro y permite tal comparación, no se debe a lo desvergonzado del cínico sino a su franqueza (*parrhesía*). Se trata de quien “ha sufrido, ha resistido, se ha privado para que la verdad, en cierto modo, cobrara cuerpo en su propia vida, en su propia existencia, cobrara cuerpo en su cuerpo” (Foucault, 2010, p.186). Foucault, en cambio, enmarca esta verdad desafiante que cobra cuerpo en la propia vida del sujeto, en una estética de la existencia opuesta también al sacrificio cristiano.

Porque lo que la figura del perro nos evoca en el cinismo es lo elemental de la vida, ya que hacer de la vida una obra de arte es recobrar en la vitalidad aquello que esta tiene de sublime, de grandeza, de inclinación hacia lo alto, de coraje y decisión, de atreverse a decir la verdad.

En un tiempo donde las relaciones entre política y verdad permanecen constreñidas por mediaciones epistemológicas (gestionadas por expertos y cúpulas dirigenciales) y tal vez todavía empantanadas en los parámetros del cartesianismo, reivindicar la verdad política (que es una verdad trágica) como ética del coraje y estética de su encarnación, exigirá observar al cinismo como posibilidad de agenciamiento y sublevación, para al menos comenzar a sospechar de su tan frecuente uso despectivo.

Referencia

- Arditi, B. (2010).** *Post-hegemonía: la política fuera del paradigma postmarxista habitual*, en Cairo Heriberto y Franzé Javier (Ed.), *Política y cultura* (pp. 159- 193). Biblioteca Nueva.
- Esposito, R (2011).** *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Amorrortu: Buenos Aires.
- Foucault, M (2009).** *El gobierno de sí y de los otros*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- Foucault, M (2010).** *El coraje de la verdad (El gobierno de sí y de los otros II)*. Fondo de Cultura Económica: Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- Foucault, M (2012).** *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires.
- Foucault, M (2017).** *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Siglo Veintiuno Editores: Buenos Aires.

- Foucault, M (2021).** *La hermenéutica del sujeto*. Fondo de Cultura Económica: Ciudad Autónoma Buenos Aires.
- Hadot, P (1995).** *Reflexiones sobre la noción de “cultivo de sí mismo”*, en Michel Foucault, Filósofo (pp.219-225). Editorial Gedisa.
- Jessi, F (1979).** *Cultura di destra*. Aldo Garzanti Editore: Milano.
- Malabou, C (2020).** Testimoniar por Lyotard. Iván Trujillo & María Emilia Tijoux (trad.). *Lecciones sobre la analítica de lo sublime*. LOM: Santiago de Chile.
- Malabou, C (2022).** ¡Al ladrón! Anarquismo y filosofía. Para una nueva crítica de la dominación. Puf: París.
- Mitchel, W.J.T (2009).** *Teoría de la imagen. Ensayos sobre representación verbal y visual*. Ediciones Akal.
- Nancy, J.L (2001).** *La comunidad desobrada*. Arena Libros.
- Oyarzún, P (2010).** *Razón del éxtasis. estudios sobre lo sublime de Pseudo-Longino a Hegel*. Editorial Universitaria: Santiago de Chile.