

**PRÁCTICAS DE LIBERTAD Y SUBJETIVACIÓN. UNA TENSION ÉTICO-POLÍTICA
A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT Y SU INTERPRETACIÓN DEL CINISMO
ANTIGUO**

POR:

NICANOR ALONSO MUÑOZ AGUIRRE

TUTOR:

JOHN FREDY LENIS CASTAÑO

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE FILÓSOFO

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

MEDELLÍN

2021

Tabla de contenido

Introducción	3
1. Capítulo 1: Prácticas de libertad. Un contexto	7
1.1. Prácticas de libertad	7
1.2 Prácticas de libertad y la tensión ético-política	10
1.3. La parresía, modalidad del decir veraz: entrelazamiento entre ética y política	12
2. Capítulo 2: De la salvación de la <i>polis</i> a la formación del <i>ethos</i>	20
2.1. Momento periclesiano	20
2.2. Desplazamiento de la parresía: del horizonte de la democracia hacia la formación del <i>ethos</i> (Ethopóiesis)	24
2.3. Momento socrático o el giro socrático: el interés por la ética	29
3. Capítulo 3: Del modo de veridicción socrático al modo de veridicción cínico	34
3.1. La parresía socrática: una trilogía	34
3.2. Prácticas de libertad: Vías para el acceso a la verdad y la veridicción	36
3.3. La educación como principio del cuidado	36
3.4. La filosofía como prueba de la existencia, como prueba de vida	38
3.5. Estética de la existencia: núcleo antiguo	39
3.6. La verdadera vida y la estilística de la existencia	40
3.7. De la veridicción socrática a la veridicción cínica	41
4. Capítulo 4: Ética política. La verdadera vida como vida de verdad	43
4.1. El cinismo como una forma de vivir	43
4.2. El problema de la parresía cínica: relación entre vida y verdad	47
4.3. La vida cínica (<i>bíos kynikós</i>) en cuanto verdadera vida	50
4.4. El escándalo cínico como vida filosófica	51
4.5. La verdadera vida es la vida otra	52
4.6. La Vida cínica, desnuda y despojada	53
4.7. El cínico es el Rey	54
4.8. La vida filosófica como militancia	55
Conclusión	58
Referencias bibliográficas	60

Introducción

“Sócrates seguirá siendo el modelo del filósofo ideal,
cuya obra no es más que su vida y su muerte”
(Hadot, 1998, pp. 50)

Foucault, a partir de la pregunta sobre cómo nos constituimos como sujetos modernos, hace una genealogía yendo hasta las prácticas de sí grecorromanas. Es una lectura de las formas de transformación de sí o prácticas de libertad. En estas prácticas de sí, el sujeto opera una especie de afectación sobre sí mismo, técnica que Foucault denomina técnica de vida (*technê tou biou*), técnica de sí, trabajo sobre sí o prácticas de libertad, en las cuales los sujetos pueden romper ciertos límites dados culturalmente y, vía transformación sobre sí mismo, abrirse a otras formas de ser y de estar en el mundo, esta transmutación tiene como correlato tanto el cambio de la forma de conducirnos como la incidencia en la manera de cómo nos conducen.

El trabajo del filósofo francés sobre las prácticas de libertad de la tradición grecolatina no ha estado exento de críticas, específicamente en lo relacionado al supuesto acento que le pone a la ética individual y su desatención a la política y lo colectivo. No obstante, el cuidado de sí es siempre en relación con los otros, y es imperante un equilibrio entre ética y política, es decir, entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros, postura con la cual resonamos y que desarrollaremos a lo largo del presente trabajo, esto es, visibilizar la tensión existente entre la ética personal y la política colectiva (lo social). Las críticas del supuesto énfasis en el individualismo en las prácticas de libertad de Foucault la encontramos en Hadot, Nussbaum y Castro-Gómez, mientras que Roca y Yagüez defienden un equilibrio entre la ética y la política, esto es, hay una correlación entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros. La *parresía* o el decir veraz cínico nos servirá como hilo conductor y a su vez nos ofrecerá la oportunidad de lanzar una hipótesis de lectura: en la propuesta foucaultiana de las prácticas de libertad existe continuidad entre ética y política, esto es, una ética ligada a una actitud política, a una postura con respecto a la *polis*, y es precisamente en el cinismo

que se evidencia, de manera contundente, la posibilidad de constituir esta vida en una vida otra, vida verdadera que a su vez sea expresión ética y política.

Esta tensión podría avanzarse a la luz del principio de diferenciación ética, el cual apela a la subjetivación crítica necesaria para la configuración de sujetos libres que puedan participar de manera pertinente en la democracia, este principio fue recuperado por Foucault de la filosofía política clásica. Y pone en escena la psicagogía y la subjetivación crítica, la verdad como diferenciación, a saber, la verdad como diferencia y distanciamiento de la opinión compartida, la diferencia debe entenderse en el sentido de discriminar las distintas verdades, sopesarlas, evaluarlas, analizarlas. Para el análisis foucaultiano, la filosofía griega pone en escena tres asuntos interrelacionados: la relación del gobierno entre hombres libres (*politeia*), la constitución del sujeto ético (*ethos*), y la diferenciación de un discurso de verdad (*alétheia*). Acá estarían presentes tres dimensiones interrelacionadas e interdependientes: del Poder, Sujeto y Saber (o, mejor, de gubernamentalidad, los modos de subjetivación y veridicción).

Esta invitación al estudio desde los tres ejes de manera interrelacionada la trataremos de desarrollar en el presente trabajo con el fin de mostrar la complementariedad entre la ética y la política pasando por la subjetivación, tomando como referencias primarias los textos: Foucault, Michel. *El Coraje de la Verdad y Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Y Deleuze, Gilles. *La subjetivación. Curso sobre Foucault*.

Así pues para efectos de esta investigación se tiene como objetivo general dar cuenta de la correlación entre ética y política en Foucault, utilizando como hilo conductor la noción de *parresía*.

Metodológicamente se tomarán los planteamientos de Foucault en torno a las categorías de *arqueología, genealogía y preocupación* de sí. En este contexto, los discursos y prácticas toman relevancia en determinada problematización. Mediante la *arqueología* se revela la organización discursiva que estructura los saberes constituidos, dicho estrato discursivo, siguiendo a Foucault, representa un código restrictivo de organización, provee a los discursos las condiciones de posibilidad histórico-cultural de existencia, con ello se tiene que la forma de un objeto de un

determinado saber debe su existencia al otorgado por el entramado discursivo. En la pregunta foucaultiana por los objetos de las ciencias humanas, se da un desplazamiento hacia un cierto tipo específico de objeto, y no es más que el sujeto, en la medida en que es objeto de conocimiento de ciertos saberes. El interés por el sujeto no implica cambio de método en el análisis foucaultiano (Pérez, 2012, 474), por el contrario, debe ser visto como un *punto de anclaje*, que toma el nombre de *genealogía*. En este sentido, la arqueo-genealogía, nos permitirá explorar los discursos y las prácticas en torno a la *parresia* y su posibilidad de existencia en el marco histórico-cultural de la antigüedad greco-latina y de cómo se convierte en una especie de síntesis del correlato ético político. En esta indagación, la problematización sobre el decir veraz nos llevará por tres momentos: la problematización de la *parresia* y la democracia, la *parresia* y ética y la *parresia* y filosofía.

La *genealogía* analiza como objeto de estudio al *sujeto mismo* puesto que es de interés de ciertos saberes y se realiza constituido por ciertos procesos de subjetivación, la pregunta foucaultiana sobre ¿cómo ha surgido cierto saber?, la responde en el sentido que es el saber relacionado con el sujeto mismo y su proceso de constitución como tal (Pérez, 2012, 474); a la problematización por el poder, le viene la pregunta, ¿cuál es mi poder y mi resistencia al poder? (Deleuze, 2015, 177), a la cual responde Foucault, es un “poder que ejercemos sobre nosotros mismos en el poder que ejercemos sobre los demás” (Foucault, 2011, p. 89-90), se interesa por la historia de los procedimientos y pone su énfasis en las preguntas: ¿cómo? y ¿qué? de lo sucedido y de las acciones que lo provocaron (Pérez, 2012, 476). Tiene en cuenta una perspectiva del sujeto que se constituye o bien a través de prácticas de sujeción (sometimiento) o a través de prácticas de libertad (Foucault, 2015, p. 375), prácticas de libertad que aluden a reglas, estilos y convenciones dadas en el medio social y cultural. En este orden de ideas, la genealogía interesa a esta investigación porque nos conduce a la comprensión de los mecanismos de constitución de los sujetos y de su manera de gobernar y gobernarse. La develación del proceso de subjetivación crítica como consecuencia de la relación psicagógica; y de la correlación entre las forma de conducción de los otros y la manera de conducirse a sí mismo, proceso dado a partir de la relación de fuerzas sobre los otros y como deriva de la fuerza que se afecta a sí misma.

El presente trabajo se desarrollará a través de los siguientes capítulos: en el primero “prácticas de

libertad. Un contexto”, se presentan las generalidades sobre las prácticas de libertad, de sus posibles tensiones o no entre ética y política. En el segundo capítulo “de la salvación de la *polis* a la formación del *ethos*”, se tratará de dar cuenta del desplazamiento de la *parresía* del horizonte de la democracia al marco del *ethos*. En el tercer capítulo “transición - del modo de veridicción socrático al modo de veridicción cínico”, se exhibirá cómo el centro ahora para la *parresia* es la vida (*bios*). En el último y cuarto capítulo “ética política. La vida verdadera, la verdadera vida”, se culminará con la veridicción cínica como vida verdadera presentada en el escenario político.

1. Capítulo 1: Prácticas de libertad. Un contexto

“no hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que en la relación de sí consigo” Foucault [246-LHS]

La interpretación de las prácticas de libertad Foucault la rescata de la tradición grecolatina. Las prácticas de libertad se han interpretado como un asunto eminentemente ético, desatendiendo de esta forma la política. Es por ello que, comprender en qué consisten las prácticas de libertad, el contexto en que se dieron y su dinámica en el mundo antiguo nos permitiría la ampliación del panorama y además una comprensión del correlato entre ética y política. Así mismo, resaltar la relación del cuidado de sí y el conocimiento de sí como condiciones indispensables de la libertad, hecho que pasa siempre por el tamiz de los otros, bien sea por la relación con un maestro, o por la relación con un consejero y su incidencia en la transformación de la manera de ser del sujeto. Es precisamente en el contexto de libertad, esto es, la relación entre agentes libres, en el contexto de las relaciones de fuerza, poder o gobierno (gobernar a los otros), y de esta relación agonística, que se desprende la relación de fuerzas que se da entre hombres libres, de ahí que el poder en Foucault se entienda desde las relaciones de fuerzas en las cuales el sujeto puede ser afectado y afectar, esto es, el poder se ejerce, de allí que la relación entre el gobierno de sí y de los otros mediados por la *parresía* exhibe el correlato entre ética y política. Para dar contexto a las prácticas de libertad y su correlato ético-político se desarrollarán los siguientes apartados: (1.1.) prácticas de libertad; (1.2.) prácticas de libertad y tensión ético política; (1.3) la parresía, modalidad del decir veraz: entrelazamiento entre ética y política.

1.1. Prácticas de libertad

En la tradición grecolatina, la ética de la existencia implicaba un esfuerzo para la afirmación de la libertad y darle a la vida una forma determinada, la cual permitía dos asuntos interrelacionados en el sujeto: reconocerse y ser reconocido por los otros en un modo de vida. Darle una forma a la

vida a la manera de una obra de arte está en el núcleo de la “experiencia moral, de la voluntad de moral en la antigüedad” (Foucault, 2015, p. 373). Esta lectura foucaultiana de la experiencia moral antigua no ha estado exenta de críticas, tales como las planteadas por Castro-Gómez (2016), Orejudo (2016), Hadot, (2009, p. 204) y Nussbaum (2015, p. 439), quienes sostienen que se privilegia el individuo sobre lo colectivo, que se hace énfasis en la ética y desatiende la política.

En este marco, en el de darle forma a la vida de manera bella, Foucault precisa al sujeto no como un “sujeto soberano, como un sujeto universal” (Foucault, 2015, p. 375), sino más bien como el sujeto que se constituye a través de prácticas de sujeción (sometimiento) y/o desde una manera más autónoma, a través de prácticas de libertad, prácticas de libertad que aluden a darle a la vida una forma, pero de una manera donde el sujeto puede elegir.

En las prácticas de libertad o prácticas de transformación por la vía del ejercicio ascético, que le sirve al sujeto para dotarse de cierto tipo de equipamiento, contraria al sentido de la ascesis de la moral cristiana de la renuncia, se realiza un repliegue de fuerzas “sobre sí mismo, mediante el cual intenta elaborarse, transformarse y acceder a cierto modo de ser” (Foucault, 1999, p. 394). Dada la relación que el sujeto tiene consigo mismo, es una manera de resistencia a los poderes, ya que le permite “volverse el sujeto de su propia existencia” (Raffin, 2018, p. 29). Las prácticas de libertad, tienen que ver con que la relación de fuerzas se dirige hacia sí mismo, esto es, es una especie de fuerza que se afecta a sí misma, una auto-afectación, esta fuerza que se afecta a sí misma es derivada de la relación de fuerzas entre hombres libres, pues la relación de poder “sucede entre agentes libres, es decir entre ciudadanos” (Deleuze, 2015, p. 104), esta postura bebe de la tradición griega donde la relación agonística es primero, así las cosas, la fuerza está en primer lugar en relación con otras fuerzas, bien sea que afecte o que la afectan, esta primera relación de fuerzas tiene la posibilidad de virar sobre sí misma o de plegar la fuerza sobre sí misma.

La pregunta sobre cómo practicar la libertad nos lleva a la cuestión de la práctica de la libertad de manera ética, esto es, en cómo los sujetos realizan una transformación radical en la vida cotidiana incidiendo en el *ethos*, en el cambio de la forma de ser del mismo sujeto y de la puesta en juego en las diversas acciones y los ámbitos de interacción. A través de esta transformación el sujeto asume una cierta forma de vida. Lo que se trata de decir es que la ética se entiende como

una práctica reflexiva de la libertad y la “libertad es la condición ontológica de la ética” (Foucault, 1999, 396), práctica ética y reflexiva del sujeto, práctica reflexiva que es por sí misma ética, porque el sujeto realiza un proceso de transfiguración, de desujeción reflexiva (Galvis, 2012, p. 186) y transformación de su *ethos*, libertad en la cual el sujeto puede conducirse de una determinada forma tanto en las relaciones consigo mismo y con los otros. En el marco de la tradición antigua, como condición necesaria para conducirse bien y practicar la libertad, era imperioso ocuparse de sí, cuidarse de sí, tanto para conocerse como para formarse, para alcanzar un dominio sobre sí y controlar excesos, en este contexto la ética es entendida como la toma de posición del sujeto más allá de la ley, la religión o la ciencia.

Cuidar de sí y conocimiento de sí son entonces condiciones indispensables para el ejercicio de la libertad. Este ejercicio de hacer de sí una determinada forma en el mundo implica también conocimiento y apropiación de ciertas reglas o principios de conducta, que son, a su vez, “verdades y prescripciones” (Foucault, 1999, 397-398). Dotar de ciertas prescripciones que se pondrán a prueba en el ejercicio diario y que servirán de soporte ante situaciones límite de la vida.

Cuidar de sí consiste en dotarse de ciertas verdades, y es aquí donde la ética está directamente ligada con los juegos de verdad. Podría decirse que en este planteamiento hay un punto de quiebre con las propuestas de orden moral, dado que Foucault diferencia entre el código moral y las conductas. El código moral, que define el saber (Deleuze, 2015, p. 105), se relaciona con los actos autorizados o no en el marco de una cultura, así como con el valor positivo o negativo de dichos actos; estos códigos morales se anteponen al sujeto y se expresan o no por medio de conductas y actitudes cotidianas y reales compartidas, además de los castigos o premios que allí se dan. No obstante, al sujeto replegar la fuerza sobre sí, se genera un desenganche de la relación de poder con los otros y de la relación con el código de saber (Deleuze, 2015, p. 98), y, como resultado de esto aparece otro tipo de relación que es la relación consigo mismo bajo la forma del gobierno de sí y la toma de posición frente a esas reglas comunes.

Así pues, el problema ético desde el contexto griego no se puede entender sin la relación con el *ethos*. *Ethos* es la manera de ser y de comportarse, una manera de ser del sujeto y de proceder frente a los otros, sin embargo para que la práctica de la libertad adopte la manera de un *ethos*, este

debía ser “bueno, hermoso, honorable, estimable, memorable” (Foucault, 1999, 398-399), y para lograr que este *éthos* tomara la forma de una obra de arte bella y que pudiera ser tomada como ejemplo, es condición fundamental el trabajo de uno sobre sí mismo, trabajo de auto-afectación que pone en el escenario la continuidad ético-política.

Belleza y virtud van de la mano en el contexto grecolatino, en cuyo núcleo se teje la formación del ser humano en términos de apropiación de belleza en la vida propia a la manera de un artesano quien es artífice de lo bello, pero en este caso, se es forjador de la belleza en la propia vida, una belleza expresada en la forma de vida. Un modo de ser y de hacer, un modo de decirse, de presentarse ante los otros y relacionarse con ellos. Así por ejemplo, para la escuela estoica, la belleza se relaciona con vivir la vida de forma correcta y decorosa; para el cinismo, la belleza se expresa en una vida independiente, autárquica.

1.2 Prácticas de libertad y la tensión ético-política

En el contexto griego, la relación de fuerzas es la “relación agonística entre agentes libres” (Deleuze, 2015, p. 98), esto es lo que define el poder o gobierno (gobernar a los otros) para los griegos. De esta relación agonística deriva el hecho que el gobierno acontece entre hombres libres, la “relación de fuerzas pone en relación al hombre libre con otro hombre libre, sólo será apto para gobernar al otro un hombre libre capaz de gobernarse a sí mismo” (Deleuze, 2015, p. 98), así el gobierno de sí mismo se deriva de la relación de fuerzas entre agentes libres, el poder en Foucault no debe entenderse entonces ni como privilegio ni como propiedad de alguien, en este sentido el poder en el filósofo francés se comprende desde las relaciones de fuerzas en las cuales la subjetividad puede ser afectada y afectar, esto es, “el poder se ejerce” (Deleuze, 2014, 37), de tal suerte que el gobierno de sí mismo se convierte en otra relación de fuerzas, es una especie de fuerza que se afecta sí misma y que se diferencia de la fuerza que afecta a los otros.

La relación de fuerzas agonística entre agentes libres pone en el escenario la libertad como un problema político, pues constituirse de determinada manera, el sujeto se presenta ante los otros con cierta forma de ser que ejerce determinadas acciones en relación a unos atributos determinados tal y como se ha mencionado. El cuidar de sí es ético en cuanto el sujeto se autoafecta y tiene

efectos en su subjetividad, este cuidado es social y político porque implica un relacionamiento con los otros, “en la medida en que este *éthos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros” (Foucault, 1999, p. 399). De hecho, como se afirma en el Alcibiades, es necesario, para gobernar bien la ciudad, saberse gobernar a sí mismo (Platón, 2013, p. 221; 134c). En una comunidad democrática, un hombre libre da una forma bella a su vida, esto es, un sujeto se apropia de una determina manera de conducirse en un contexto social, cuyas características esenciales son la vida recta e independiente, y en su acción, es capaz no sólo de cuidar de sí, sino también de gobernar a los otros, de gobernar en el ámbito familiar, en la ciudad y la comunidad.

Ahora bien, las relaciones de fuerzas agonísticas que se han descrito ubica a los hombres libres en el marco de una comunidad democrática, ¿qué pasaría entonces si el contexto fuera en un régimen monárquico y/o aristocrático?. Esto llevaría a pensar la forma de dirección o conducción de la conducta que el francés denomina gubernamentalidad; en el fondo la cuestión fundamental que nos interpela es si ¿es posible escapar al poder?. Para responder a esta pregunta radical, tomamos la noción foucaultiana de política ligada a la posibilidad de resistencia “y al ejercicio de la libertad, que permite la resistencia al poder/gobierno” (Raffin, 2018, p.47), la tesis foucaultiana “donde hay poder hay resistencia” (Foucault, 2012: 116) se acompaña de la pregunta también del francés sobre la posibilidad de encontrar “¿formas de resistencia al poder en cuanto conducta?” (Foucault, 2006, p. 225), esto es, formas diferentes a la forma de conducirme y al cambio en la forma en que he sido conducido. En este orden de ideas, puede matizarse la doble dimensión que hemos querido sostener, la ética y la política como formas correlativas de resistencia. Esta doble dimensión y/o correlato ético político puede expresarse en las formas de resistencia, por ejemplo, la forma política de la resistencia que se precisa en los movimientos sociales. Formas de resistencia política que propenden por la necesidad de apostar por otra manera de ser conducidos menos alienante, pero a su vez, la apuesta ética de resistencia (Foucault, 2006, 225) donde los sujetos puedan conducirse de otra manera, bajo la forma de conducirse a sí mismo, mediante conductas y comportamientos propios, con posturas más críticas, por ejemplo.

Es importante resaltar también que en la práctica de cuidado de sí, la relación con el otro ocupa un lugar preponderante en el sentido de que para cuidar de sí, como su condición esencial, hay que recibir ayuda de un maestro, esto es, una especie de consejero, un director espiritual o alguien que

nos pueda decir de manera franca lo que debe decirnos, de allí que el cuidado de sí tenga también una función psicagógica, la cual es entendida como “la transmisión de una verdad que no tiene la función de proveer a un sujeto cualquiera de aptitudes, etcétera, sino la de modificar el modo de ser de ese sujeto al cual nos dirigimos” (Foucault, 2002, 388), esto es, la relación parresiasta que abre un amplio abanico de posibilidades y de ámbitos donde puede presentarse como en lo escolar, la amistad, la terapéutica y la política.

La relación o gobierno de sí y la relación o gobierno con los otros pone en escena el análisis del poder con relación a la libertad, a las estrategias y a la gubernamentalidad “constituyen una cadena, una trama, y que es ahí, en torno de estas nociones, que debemos poder articular, creo, la cuestión de la política y la cuestión de la ética” (Foucault, 2002, 247). Interesarse por las relaciones entre las formas de gobierno de sí y las formas del gobierno de los otros es consiguientemente poner el énfasis en el cruce de dos ejes, los modos de objetivación-subjetivación, esto es, dos formas de construcción de los sujetos, a saber: los sujetos producidos por el poder y los de la constitución por auto-afectación de fuerzas sobre sí mismo, “es el encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí” (Castro, 2004, 236), donde la gubernamentalidad se tomará en un sentido amplio y entendido como “campo estratégico de relaciones de poder” (Foucault, 2002, 247). En suma, ética y política tienen continuidad, postura con la que resonamos y afirmamos en este trabajo, “si queremos cambiarnos a nosotros mismos, sabiendo la red en que nos hemos moldeado, tenemos que cambiar no solo el mal gobierno de sí, sino también el mal gobierno de la comunidad, por eso el problema ético es político” (Álvarez, 2015, p. 69).

En este campo de relaciones aparece la *parresía* exhibiendo el correlato entre la ética y la política, en la idea en que el sujeto modifica su forma de ser, se presenta ante los otros expresando cierto *ethos* que se caracteriza por poner un límite a los excesos, da un lugar a la verdad y ponerla en juego con los otros.

1.3. La parresía, modalidad del decir veraz: entrelazamiento entre ética y política

Como primera medida, podemos decir que la parresía es una modalidad del decir veraz. La parresía es un tipo de acto mediante el cual el sujeto, al decir la verdad, se manifiesta, esto es, una manera de reconocerse a sí mismo y ser reconocido “por los otros como alguien que dice la verdad” (Foucault, 2010, p. 19). La pregunta por la relación entre sujeto y verdad se enmarca en la tradición clásica grecorromana, muy específicamente de la moral antigua, podría resumirse en la obligación de “hay que decir la verdad sobre uno mismo” (Foucault, 2010, p. 20), manifestado en una serie de formas culturalmente definidas como son por ejemplo el examen de conciencia, *ascesis*, cartas a los amigos, la interpretación de los sueños, (Foucault, 1990, p. 70-78) , todo con el fin de dotar al sujeto de cierto equipamiento para la vida, muy diferente al sentido ascético de la moral cristiana de la renuncia, en cuanto el sujeto renuncia a sí mismo para salvarse y lograr alcanzar el otro mundo, el otro mundo como promesa y como meta de vida. Se resalta entonces que en la cultura griega antigua existió un juego de prácticas relacionadas con el decir la verdad sobre sí mismo.

Y es precisamente en el marco de la cultura griega que Foucault con el principio del “hay que decirlo todo sobre uno mismo”, vislumbra una tendencia a analizar dichas prácticas desde un eje central que no es más que el basado en el principio socrático del “conócete a ti mismo” (*gnosthi seauton*). No obstante, el filósofo francés resitúa estas prácticas, “esa incitación a decir la verdad sobre uno mismo” (Foucault, 2010, p. 21), desde un contexto más amplio pues el principio socrático del *gnosthi seauton* es sólo una implicación.

Para las prácticas del decir veraz sobre uno mismo, y configurar un contexto más amplio, Foucault retoma el principio de *epiméleia heautoû*, que traduce al español el cuidado de sí o aplicación de sí mismo, que se encuentra en los diálogos socráticos o diálogos platónicos tempranos. La *epiméleia heautoû* es un precepto de la filosofía antigua, asociado al *gnosthi seautón*. El principio ocúpate de ti mismo, dio lugar al desarrollo del “cultivo de sí” (Foucault, 2010, p. 22) y es precisamente en el marco del cultivo de sí que el filósofo francés ubica el proceso de elaboración de todo un juego de prácticas de sí, en el cual el sujeto tiene una amplia gama para elegir y ubicar su vida en una determinada estética de vida, esto es, no se está supeditado a una sola forma de asumir la vida, a una sola forma de apuesta ético política.

Es este marco, en las prácticas de sí que Foucault toma como marco histórico en el que se desarrolló el principio del “hay que decir la verdad sobre uno mismo”, en este estudio se vislumbra un socio, un personaje, que cumpliendo la función de coadyuvante de la obligación del decir veraz sobre uno mismo, se apoye en la presencia del otro, la función del otro en tanto la “presencia del otro que escucha, que exhorta a hablar y habla” (Foucault, 2010, p. 22), puede afirmarse entonces que el decir veraz sobre uno mismo en la cultura antigua fue una actividad que se realizó con el otro, una actividad con otro.

Esta imprescindibilidad del otro en la práctica de decir la verdad sobre sí mismo, a los ojos de Foucault, plantea una serie de complejidades: el papel del otro, el coadyuvante de la práctica del decir verdad sobre uno mismo, en la cultura antigua, dada la complejidad y las connotaciones diversas en torno al papel que tiene el otro en la práctica de la veridicción, dicho papel puede tener la función psicagógica. Puede ser una suerte de consejero o una práctica médica y terapéutica porque, en efecto, se trata del tratamiento y transformación de la vida, y, como lo plantea Foucault, se trata de “la determinación de un régimen de vida, un régimen de las pasiones, pero igualmente el régimen alimentario, el modo de vida en todos sus aspectos” (2010, p. 24). Se trata de un tríptico ético que tiene en cuenta la dietética, la económica y la erótica.

Dietética como un arte en el contexto de la “vida cotidiana del individuo con su cuerpo” (Foucault, 2011, p. 105), primera relación o relación simple que tiene como fin “gobernarse a sí mismo para gobernar su cuerpo y sus placeres” (Deleuze, 2015, p. 117). Económica como un “arte de la conducta del hombre en tanto jefe de familia” (Foucault, 2011, p. 105), segunda relación o relación compuesta “gobernarse a sí mismo para gobernar bien a la esposa” (Deleuze, 2015, p. 117). Y erótica como un “arte de conducta recíproca del hombre y del muchacho en la relación de amor” (Foucault, 2011, p. 105), tercera relación, la cual consiste en que debe “gobernarse a sí mismo para llevar al muchacho a gobernarse a sí mismo” (Deleuze, 2015, p. 117), esto es, la relación que se establece con el muchacho no es una relación de subyugación, sino que es una relación psicagógica en la cual se pretende modificar su *ethos*, esto con el fin de que luego logre la independencia con el tutor, y pueda, así mismo, gobernar a los otros.

Con esto puede decirse que, en la cultura antigua, ese otro aparece de manera polivalente, el cual es necesario para decir la verdad sobre uno mismo, pues su papel, dada su polivalencia, aparece entremezclado con la medicina, la política y pedagogía. No obstante, nos dice Foucault, sea cual fuese su perfil “ese otro indispensable para decir la verdad de uno mismo, tiene o, mejor, debe tener, para ser efectivamente, para ser eficazmente el socio del decir veraz sobre sí, una cualificación determinada” (2010, p. 24), cualificación que evidencia este personaje de la cultura antigua en cierta práctica y en cierta forma de decir veraz, en su hablar franco, en su *parresía*, en la especificidad de su veridicción. Así las cosas, esta cualificación determinada sirve como característica diferenciadora, y a su vez, como elemento constitutivo del decir veraz sobre sí mismo y con los otros.

Puede decirse también que, la *parresía* y el parresiasta se pueden analizar como antecedentes de prácticas históricas y como pareja paradigmática de otras más actuales como lo son: “el penitente y su confesor, el dirigido y su director de conciencia, el enfermo y el psiquiatra, el paciente y el psicoanalista” (Foucault, 2010, p. 26), duplas características del medioevo y la modernidad. Empero, el filósofo francés rescata del parresiasta antiguo un matiz diferenciador al del medioevo y moderno, esto es, rescatando el núcleo de la parresiástica antigua que tiene como papel fundamental la relación psicagógica cuyo propósito es incidir en el *ethos* del sujeto, en su forma de ser, en su forma de pensar y conducirse, todo con el fin de dar lugar a una subjetivación crítica no subyugante.

Vale decir que el concepto de *parresía* es fundamentalmente de raigambre política, que en el marco de la cultura antigua, y desde una perspectiva general, hace referencia a cómo los ciudadanos atenienses podían tomar la palabra para referirse a asuntos de interés para la ciudad, toma de palabra que se hacía entre hombres libres (en el capítulo dos, específicamente en el momento periclesiano, se hará mayor énfasis en este tipo de decir verdad en el marco de la democracia ateniense). De todas maneras, es importante resaltar que “el concepto tiene un valor político central que permite reevaluar la relación entre la democracia y verdad” (Foucault, 2018, 18). La *parresía*, con su arraigo en la práctica política, y la consiguiente problematización de la posibilidad o no en el marco de la democracia, hace una derivación hacia “la esfera de la ética personal y la constitución personal del sujeto moral” (Foucault, 2010, p. 26-27), y es aquí donde

la diferenciación ética plantea la posibilidad de saber si “un sujeto es capaz de verdad, pero de una verdad acerca de la cual no nos preguntamos si él puede pensarla correctamente, sino si puede decirla frente a los otros” (Foucault, 2018, p.18), es decir, de encarnarla en su vida y ponerla a prueba con otros y ser un verdadero parresiasta. En este punto, la *parresía* política deriva a una *parresía* ética, y nos permite plantear la relación entre sujeto y verdad, relación que nos plantea el punto de vista de la práctica de sí y la del gobierno de los otros. En este punto es importante matizar dos posturas que parecieran ser irreconciliables: la verdad como un asunto lógico-proposicional y la verdad como voluntad y coraje, esto es, una verdad demostrada y con validez y una verdad que es asumida en una determinada forma de vida, en la cual el sujeto es capaz de decirla a los otros. Es precisamente en este planteamiento donde Nussbaum sostiene que el filósofo francés en su “insistencia en los hábitos y techniques du soi hace perder de vista con demasiada frecuencia es la dignidad de la razón. (...) para Foucault, la razón no es en sí misma sino una de las muchas máscaras que adopta el poder político” (2015, p. 439).

En contraposición, Foucault recupera tres ideas de la tradición helenística. La primera refiere que en el trabajo consigo mismo hay un involucramiento del *logos* con el cual se realiza un “armazón racional del discurso” (Foucault, 2002, p.235). Para ello no basta entender dicho equipamiento como “proposiciones, principios, axiomas, etcétera como verdaderos” (Foucault, 2002, p. 309), hay que comprenderlo como “enunciados materiales existentes” (Foucault, 2002, p. 309), esto es, tiene una función práctica en la cual el sujeto puede hacer uso de ellos en la vida cotidiana, es una especie de equipamiento material del *logos*, una armazón necesaria a la manera de un buen atleta que se ha preparado para la maratón. La segunda idea retomada es que en el proceso de construcción de las proposiciones el *logos* tiene un papel preponderante, en palabras del filósofo francés: son “fundadas en la razón: es decir que, a la vez, son racionales, son verdaderas y constituyen principios aceptables de comportamiento” (2002, p. 309), esto es, han sido experimentadas por otros en la cotidianidad y utilizadas en momentos límites de la vida. La tercera idea se relaciona con que el discurso tiene fuerza y eficacia, en el sentido en “que entrañan no sólo la convicción sino los actos mismos”, (...) son esquemas de acciones, (...) elementos materiales de *logos* racional se inscriben efectivamente en el sujeto como matrices de acción” (Foucault, 2002, p. 310).

Es por ello que el análisis de la noción de *parresía* es estratégico y fundamental para nuestros objetivos, pues de un lado, “al tratarse el problema del decir la verdad en el campo mismo de las acciones, donde configuramos nuestra propia existencia, la práctica de la parrhesia funciona como una bisagra entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros... un concepto bisagra entre la ética y la política” (Cadahia, 2010, p. 295); por medio de ella puede vislumbrarse el entrelazamiento del “análisis de los modos de veridicción, el estudio de las técnicas de gubernamentalidad y el señalamiento de las formas de prácticas de sí” (Foucault, 2010, p. 27), porque la articulación entre la tríada modos de veridicción, técnicas de gubernamentalidad y prácticas de libertad, nos da una idea relacionada con el punto de vista metodológico, a saber, estos tres elementos son para Foucault: “los saberes, estudiados en la especificidad de su veridicción; las relaciones de poder, estudiadas no como la emanación de un poder sustancial e invasor, sino en los procedimientos por los cuales se gobiernan la conducta de los hombres, y para terminar, los modos de constitución del sujeto a través de las prácticas de sí” (Foucault, 2010, p. 27).

El modo de veridicción nos habla de la forma en que es capaz el sujeto de decir la verdad frente a los otros, pero esta verdad para ser dicha requiere del pacto parresiástico, esto es, uno dirá la verdad sin temor a perder su vida, y el interlocutor asumirá esta verdad sin tomar represalias. Sin embargo, no puede olvidarse que hay un tipo de *parresía* que implica el riesgo de perder la vida. Además, para que el sujeto encarne el principio de decirlo todo, debe realizar una ascesis encaminada a la constitución de sí mismo, con el objetivo de dotarse de aquello que no se tiene y que liga al sujeto a la verdad, esto es, “asegurar la subjetivación del discurso verdadero” (Castro, 2002, 44), el cual está en directa relación con una vida recta, que se muestra ante los otros de manera transparente, una vida que modula los placeres y deseos, una vida que se muestra en el escenario socio - político como digna de ser vivida, en otras palabras, que ha transformado su *ethos* y se ha constituido desde una subjetivación crítica, que pone en juego con los otros la verdad como diferencia sobre las creencias y opiniones compartidas.

Como ya se dijo, la noción de *parresía* es etimológicamente una actividad que consiste en decirlo todo (*pan rhema*). Y el parresiastés es el que dice todo (Foucault, 2010, p. 28). Ahora bien, en la tradición grecolatina, encontramos dos formas de concebir la parresía.

La primera consiste en un decirlo todo, en la acepción de “decir cualquier cosa” (Foucault, 2010, p. 28), la *parresía* por tanto tiene un valor peyorativo. En este sentido, la palabra *parresía*, la figura del *parresiasta* se relaciona con estatus de un charlatán, el cual posee un carácter inmoderado. En esta medida, el discurso del *parresiasta* no se ajusta a “principio de racionalidad y un principio de verdad” (Foucault, 2010, p. 28), esto es, no es capaz de mantener en su discurso la coherencia entre lo que piensa y la verdad que manifiesta a través de su discurso y acción.

El segundo valor se denomina el valor positivo, en este valor, el discurso se caracteriza por la sencillez, la claridad, no utiliza artilugio del lenguaje, en otras palabras, decirlo todo desde esta perspectiva, es decirlo ajustado a la verdad, sin ocultamiento o enmascaramiento (Foucault, 2010, p. 29). La *parresía* positiva conjuga dos reglas de manera complementaria en su discurso: la regla de decirlo todo y la regla de la verdad. Otra de las condiciones para que haya *parresía* positiva es que el *parresiasta* al decir la verdad, puede cuestionar a su interlocutor y en este cuestionar, si el otro no asume las reglas del juego *parresiástico*, pone en riesgo la relación y la vida misma.

En suma, para que haya *parresía* es condición que en el acto de decir veraz se presente un lazo promordial entre la verdad dicha, la acción y el pensamiento del *parresiasta*; otra de las condiciones particulares para que haya *parresía* es que, como producto del decir veraz, el interlocutor al no asumir el pacto *parresiástico* puede romperse la relación entre quien habla y su interlocutor, tal y como se ha planteado. Esta posibilidad de ruptura del lazo entre los dos interlocutores, puede aumentar el riesgo de perder la vida si el interlocutor tiene cierta relación asimétrica y de superioridad con respecto a quien dice la verdad.

En este orden de ideas, pueden encontrarse algunas diferencias entre la relación *parresiástica* y la relación que se establece en la retórica. En la retórica, por ejemplo, en relación, el ser del sujeto no cuenta, la jerarquía de superioridad es clave y no necesariamente hay coherencia entre vida y pensamiento. Para el caso del *parresiasta*, hay coherencia entre el ser y el hacer, la relación psicagógica es clave, decirlo todo es la finalidad, incluso a expensas de romper la relación.

Decirlo todo acorde a la verdad, el lazo esencial entre decir, acción y pensamiento, el juego *parresiástico* en el acto de decir verdad, y el establecimiento de una relación entre hombres libres, esto es, gobierno de sí y de los otros, el cual se da en el marco de relaciones de fuerza, relación de

fuerza con los otros, relación de fuerza sobre sí mismo, proceso clave para la subjetivación crítica, postura crítica que luego se pone en juego con los otros. Las prácticas de libertad analizadas desde el marco de la parresía implican siempre a otro que habla de manera franca, y sería una manera de incidir en la transformación del sujeto y este talante se pone a prueba en el gobierno de la vida y la conducta de los otros.

En el capítulo que presentamos a continuación veremos cómo la parresía política, como modo de veridicción característico en el marco de la democracia, tuvo un desplazamiento del ámbito democrático al horizonte del *ethos*, además trataremos de demostrar que lo que se pone en juego en el correlato ético político foucaultiano es la diferenciación ética, la cual consiste en incidir y educar al sujeto mediante el discurso veraz, “inculcar el *ethos* que le hará capaz de escuchar la verdad y conducirse de conformidad con ella” (Foucault, 2010, p. 77), el decir la verdad asegura la formación ética del sujeto y su subjetivación crítica.

2. Capítulo 2: De la salvación de la *polis* a la formación del *ethos*

En este capítulo tendremos como clave la parresía y su relación con el juego entre *logos*, verdad y *genos*, para ello se resaltarán la transformación del deber del decir veraz relacionado con la ciudad, las instituciones y el estatus del ciudadano, a otra veridicción relacionada con la “manera de hacer, de ser y de conducirse de los individuos (el *ethos*), y también con respecto a su constitución como sujetos morales” (Foucault, 2010, p. 49), en otras palabras, veremos cómo la parresía, como modo de veridicción característico en el marco de la democracia, tuvo su correlato en el horizonte del *ethos*. Para lograr tal efecto haremos énfasis en dos momentos claves: el pericleasiano y el giro socrático, estos momentos permitirán matizar el correlato de la parresía en el marco institucional de la democracia y en la formación del *ethos*, esto es, de cómo el *ethos* es el principio y matriz de la manera de gobernar, y cómo la veridicción se articula en el campo de la política, el campo del gobierno de los hombres.

2.1. Momento periclesiano

Para hacer el análisis de la parresía en el campo político, en el contexto de las instituciones democráticas, el filósofo francés toma las tragedias de Eurípides, puesto que en el contexto de la política precisamente la parresía designa “el derecho a hablar, el derecho a tomar públicamente la palabra” (Foucault, 2010, p. 50). Por su parte Hull denomina este momento periclesiano como una versión foucaultiana de la *parresía* presocrática, en la cual es presentada como un deber de los ciudadanos en el marco de la democracia (2018, p. 252). No obstante, para disfrutar del derecho de decir de manera libre la palabra en los asuntos de la *polis*, esto es, el derecho a la parresía, se debía cumplir con los siguientes requisitos: ser de nacimiento ateniense; no estar exiliado en una ciudad extranjera; no tener deshonra ni una vergüenza que pudiera manchar el nombre de la familia.

Es de anotar que *isegoría* y *parresía* forman una diada de exigencia mutua, puesto que la primera se refiere al sistema en el cual todos pueden hacer uso de la palabra en igualdad de condiciones. La *parresía* por su parte, es la práctica de decir todo ante los otros mediante el pacto de verdad. Entonces, la igualdad institucional y el decir veraz permitirían la franqueza en los

debates. Empero, Foucault no pone el foco en el análisis institucional y en su influencia en la conducta de los sujetos y de las posibilidades de libertad real en una comunidad democrática, de allí que Castro-Gómez (2010; 2016), postule que la propuesta de Foucault no constituye una filosofía política. En su opinión las prácticas de libertad, la *parresía* y la diferenciación ética tienen un énfasis eminentemente ético – individual (cf. también Nussbaum, 2015; Roca, 2014 y Castro-Gómez, 2016). Para nosotros, en cambio, lo que el filósofo francés realiza es una comprensión de cómo y cuáles conductas se confrontan en los juegos de verdad y cómo se pone en riesgo la libertad. Esto es lo que Foucault denomina como la microfísica del poder mediante la cual analiza escenas concretas de la experiencia democrática poniendo el énfasis en el análisis de las “reglas móviles y en conflicto que constituyen su campo de experiencia” (Moreno, 2013, p. 528), y es en este campo donde los sujetos pueden imponerse, en el juego de fuerzas con los otros y las otras.

En este ámbito, la *parresía* aparece como un derecho y a su vez un privilegio, un derecho en que se es poseedor del mismo por haber nacido en un determinado lugar, en este caso en Atenas, y privilegio por la condición de vivir en la ciudad y conservar la honorabilidad. Esto le daba al ciudadano el acceso a una vida política, con “posibilidad de opinar y contribuir, de tal modo a la toma de decisiones colectivas” (Foucault, 2010, p. 51). Empero, en este tipo de *parresía*, característica del campo político, se empieza a generar un análisis con respecto a esta forma de participación del ciudadano nacido en la ciudad y de buen nombre, y empiezan a construirse diversas críticas en torno a la *parresía* democrática.

De cómo y por qué se llega a poner en tela de juicio la posibilidad que se daba a la *parresía* en las instituciones democráticas, es porque algo faltaba, estaba en cuestión. El filósofo francés muestra que ese algo que faltaba se podría relacionar con la “diferenciación ética”, entendida como la posibilidad de transformación y educación del sujeto utilizando el discurso veraz con el fin de inculcar el *ethos* que le hará capaz de “escuchar y decir la verdad” y de “conducirse de conformidad con ella” (Foucault, 2010, p. 77), donde juega, “la construcción de la relación consigo mismo” (Foucault, 2010, p. 354) y pone en escena la verdad misma como diferencia que se distancia de muchas opiniones y certezas compartidas.

La crítica realizada en la época, siglo IV AC, tanto por filósofos como por políticos, estaba relacionada con la incapacidad de la estructura democrática para efectuar la diferenciación ética de sujetos libres, esto lleva a pensar que en el juego democrático no hay lugar para el decir veraz. Puede matizarse acá una clara resonancia de la categoría de diferenciación ética con la de psicagogia; la psicagogia tiene como función posibilitar la verdad acompañada desde una cierta “actitud vital” (Santos, 2013, p. 490), todo ello con el fin de transformar la manera de ser de los sujetos (Foucault, 2002, p. 388). Así mismo, la diferenciación ética, resuena con el modo de construcción de subjetivación crítica, que consiste en la forma como el sujeto se autoafecta mediante procedimientos y prácticas que llevan a la modificación del ser del sujeto. En este sentido, la crítica efectuada a la *parresía* democrática es una crítica realizada a la misma democracia y sus instituciones, cuando sus prácticas tradicionales no son el lugar expedito para el decir veraz. En este cuestionar las prácticas del accionar político o, si se quiere, en la problematización de las prácticas de la *parresía* política, se visualizan, al menos, dos aspectos que impedirían que la democracia dé lugar a los modos de veridicción.

El primer aspecto tiene que ver con ubicar a la *parresía* como peligrosa para la ciudad. Y lo es específicamente por la posibilidad del uso de la palabra de manera libre, de manera indiscriminada por los ciudadanos, y si es el espacio legítimo para que cualquiera haga uso de la palabra, la crítica va en el sentido de que cada cual puede hacer uso de su voluntad particular y se encamine a “satisfacer sus intereses y pasiones” (Foucault, 2010, p. 52). Por este motivo, en el marco de la democracia, el uso de la palabra, el ejercicio de la *parresía* no sería un privilegio y un deber, por consiguiente, es el lugar donde la *parresía* se ejerce con libertad de cada cual y todos de “decir cualquier cosa, es decir, lo que les plazca” (Foucault, 2010, p. 55), luego, en este sentido, la *parresía* en el marco de la democracia es un peligro para la ciudad.

En relación con el segundo aspecto, la *parresía* se torna peligrosa no sólo para la ciudad, sino también para el ciudadano que la ejerza, pues exige cierto coraje, y en la democracia existe el riesgo de que no se le dé el lugar merecido. Es un peligro para el “individuo que tiene motivos nobles” (Foucault, 2010, p. 54), pues esos mismos motivos nobles se oponen a la voluntad general de la ciudad, y es aquí donde está el peligro para el individuo, pues al hablar por motivos nobles y al oponerse a la voluntad de los demás se expone a perder la vida; la muerte de Sócrates es claro ejemplo para este tipo de crítica. Hoy podría pensarse en el totalitarismo o el fascismo o en

cualquier forma de gobierno autoritaria como forma de Estado que aniquila la oposición y la crítica parresiástica.

Es aquí donde precisamente Foucault encuentra una disociación en la noción de *parresía*, por un lado, se presenta como libertad peligrosa, todo el mundo sin distinción puede decir cualquier cosa y, por otro, se vislumbra la buena *parresía*, la *parresía* del coraje de la verdad, pues el hombre dice la verdad, sin embargo disgusta al colectivo, y por tal motivo, es peligrosa para el sujeto que la ejerce y por ello, “no hay lugar en la democracia” (Foucault, 2010, p. 55). Aparece una dicotomía: o la libertad puede ser peligrosa para la ciudad o la *parresía* es un ejercicio valeroso porque dice la verdad y pone en riesgo al sujeto que la dice. La diferenciación ética al no tener espacio en la democracia “ha sido expulsada de la tribuna” (2010, p. 57). No obstante, en la diferenciación ética y en la noción de psicagogía o subjetivación ético-crítica puede haber una clave para entender la continuidad entre ética y política, en ellas siempre hay otro que participa, dicha acción sucede en el marco de lo público y cuyo juego de verdad se sortea con los otros.

Recapitulando: en la mala democracia no habría posibilidad de diferenciar un discurso falso de uno veraz, puesto que no se tendría los criterios para hacer la distinción, además que podría prevalecer el interés particular mediado por el deseo de riqueza, fama y gloria. Ello quiere decir que el decir veraz en la estructura democrática tendría una impotencia contextual por el mismo “marco institucional” (Foucault, 2010, p. 58), y esto debido a que no se tendría una distinción entre un discurso veraz del que no lo es (Foucault, 2010, p. 58). Así las cosas, ante este escenario de la *parresía* en el campo de la política, ¿qué alternativas de solución podrían plantearse a este doble problema? la inversión platónica y la vacilación aristotélica podrían dar elementos para salir de esta paradoja.

2.2. Desplazamiento de la *parresía*: del horizonte de la democracia hacia la formación del *ethos* (*Ethopóiesis*)

La inversión platónica

La ausencia de diferenciación ética entre los sujetos hablantes en el juego democrático no daría lugar para la *parresía*. Es precisamente aquí donde Platón ubica al decir veraz, en la diferenciación ética, y ésta a través y en la forma de la filosofía como fundamento de la *politeia* (Foucault, 2010, p. 63). Con esta inversión ya la democracia no es la que proscribire y elimina la *parresía*, por el contrario, es ésta la que proscribire y elimina a la democracia, lo que se convierte en una especie de lucha entre la democracia y el decir veraz: “o democracia o decir veraz” (Foucault, 2010, p. 63). Esto no quiere decir que lo que está en oposición o en relación de fuerzas es el ámbito individual y el colectivo, lo que nos advierte es que, en el marco de la inversión platónica, la superación de la mala democracia se daría no sólo por la vía de la diferenciación ética, en la cual la subjetivación ético-política es clave, sino que además deberá ponerse en juego la verdad como diferencia en el escenario político, en la relación con los otros. Así pues, en el camino hacia una buena democracia son claves tanto la subjetivación crítica como la puesta en juego de la verdad como diferencia en la relación política, claro correlato entre la ética y la política.

Puntualizando, lo que hace la inversión platónica es poner de relieve al decir veraz como principio de una buena *politeia*, esto es, condición para que un gobierno sea bueno (estructura política, constitución, un régimen de gobierno). El símil platónico ilustra la nueva visión que debiera tener la ciudad, donde la diferencia ética cobra relevancia. Para Platón la ciudad se asemeja a un barco, y el gobernante al piloto, aunque el gobernante es un gran hombre muy voluntarioso, no obstante, un poco ciego. ¿Quién ayudará a su ceguera a ver la luz?. El filósofo haría las veces de guía para que el piloto desvele su ceguera, pues el filósofo es un hombre que conoce el bien y puede decir verdad y lo que es bueno para la ciudad. No obstante, podrían plantearse problematizaciones relacionadas con el tema del amor a sí, el cual sería un obstáculo para escuchar a los otros, para nuestro caso, sería la nula escucha del gobernante con sus interlocutores *parresíastas*, lo que sería una indicación de que los efectos psicagógicos no han tenido influencia en la transformación del sujeto y que tal gobernante no se ha puesto en la tarea de asumir el juego de plegar la fuerzas sobre sí mismo, de allí que el trabajo psicagógico *parresíástico* sea imperante, pues es exactamente en el

juego de verdad con los otros que se pone la diferencia en escena que permite tomar distancia de las opiniones compartidas.

La vacilación aristotélica

Por su parte la vacilación aristotélica toma el mismo problema relacionado con la *parresía* en el ámbito democrático, es decir, la imposibilidad de las instituciones democráticas para propiciar un lugar a la “diferenciación ética de los sujetos que hablan, deliberan y deciden” (Foucault, 2010, p. 64). No obstante, Aristóteles reformula los principios por los cuales se problematiza la *parresía* en la democracia. El primer principio, el de diferenciación cuantitativa, consiste en oponer la voluntad de los más numerosos contra la voluntad del grupo más pequeño. Aristóteles retoma este principio, modificando y poniendo en oposición al grupo más rico frente a los más pobres, esto es, un grupo pequeño, el de los ricos, frente a los más pobres, un grupo ampliamente más grande.

Por su parte, el segundo principio, del isomorfismo ético cuantitativo, consiste en oponer los mejores y los peores, además, Aristóteles pone en cuestión si realmente un buen ciudadano puede también ser virtuoso en otros ámbitos de la vida (el hogar, el trabajo, entre otros), lanza la tesis que un hombre virtuoso actuará de forma virtuosa ya que ha modelado su carácter mediante el “ejercicio, ordenado y constante” (Domínguez, 2019, p. 31). El tercer principio, el de la transitividad política, lo interpela con el argumento de que sea cual sea la forma de gobierno (monarquía, aristocracia o *politeia*), o se gobierna para sí o se gobierna para la *polis*.

A su vez, el filósofo estagirita sugiere que un sujeto o un grupo pequeño podría imponerse sobre el resto de la población por su excelencia ética, esta elección ética aristotélica fungiría como punto diferenciador en relación al resto de sujetos y esta excelencia ética sería la condición de posibilidad para que un gobernante piense en el bien de la ciudad. En este orden de ideas, al haber alguien de excelencia ética, se recusa a la democracia, y la ciudad sería conducida por un monarca, por un rey, asunto que resuena con la inversión platónica puesto que pone el acento en el *ethos* del gobernante, de allí que Aristóteles vacila con toda esta reformulación y llega a la misma conclusión de Platón: se recusa la democracia y afirmar el gobierno del el más sabio, el más virtuoso diría Aristóteles.

La problematización de la *parresía* política pone el acento principal en la imposibilidad estructural de la democracia. Para que ésta tenga su lugar, aparecen la inversión platónica y la diferenciación ética aristotélica como solución; estas dos posturas ubican al *ethos* del gobernante como posible de ser transformado para el bien de la ciudad, y es “en ese marco, en esa forma, donde la *parresía* puede y debe encontrar su lugar” (Foucault, 2010, p. 73). Con esto se tiene que el pensamiento político antiguo plantea el gobierno de los hombres (*politeia*) bajo la idea de la construcción ética de los sujetos (*ethos*) que hace valer con los otros un discurso de verdad (*elétheia*) (Gros, 2010, p. 355) que como se ha nombrado son para Foucault, respectivamente, las dimensiones de poder (gubernamentalidad), sujeto (sujetivación) y verdad (veridicción).

En lo que vamos, para recapitular, para la *parresía* podría hablarse de lugares que son favorables para que ésta puede darse: la asamblea, la relación entre príncipe y el consejero; formas de relacional como el vínculo interpersonal, de amistad, pedagógicas, terapéuticas y psicagógicas. Son ámbitos y relaciones privilegiadas, donde, como se ha dicho, el *ethos* del sujeto es clave, es justo con el gobernante (Foucault, 2010, p. 76) donde se puede generar una relación propicia para dar lugar al decir veraz, ya que por efectos de la relación psicagógica, el sujeto realiza su proceso de sujetivación crítica, es por ello que, al educar el alma del piloto de la ciudad, la manera de gobernarla depende de su *ethos*. Es en este *ethos* donde se introduce la diferenciación ética, toda vez que ha recibido formación y elaboración moral, puede escuchar la verdad y podría encauzar bien su poder, pues “a través del discurso veraz, se inculca el *ethos* que lo hará capaz de escuchar la verdad y conducirse de conformidad con ella” (Foucault, 2010, p. 77).

Por lo tanto, el *ethos* tomado como principio y matriz de su forma de gobernar, a su vez, “es elemento que permite a la veridicción, a la *parresía* articular sus efectos en el campo de la política, el campo del gobierno de los hombres, la manera como éstos son gobernados” (Foucault, 2010, p. 81). Se puede mencionar que tanto para la problematización de la *parresía* en el campo político como la problematización en la relación entre el príncipe y el parresiasta, lo que aparece como el núcleo de tal análisis es el *ethos*. La imposibilidad estructural de la democracia de dar lugar a la diferenciación ética pone de relieve que lo que se está problematizando es el no lugar para poner en escena la verdad como diferencia ahondada con respecto a las certezas compartidas, la verdad

como diferencia expresada en una determinada forma de vida como efecto de la formación del *ethos*. Para el caso de la relación entre príncipe y parresiasta es exactamente la formación del *ethos* que resulta como posibilidad del juego psicagógico parresiástico. Ello no quiero decir que se privilegie lo individual-existencial sobre las condiciones socio-materiales (contexto, estructura social, instituciones). Para el correlato ético político, Foucault plantea la necesidad de tener en cuenta los tres polos claves: *politeia*, *ethos* y *alétheia*. El primero alude a la forma de gobierno que se manifiesta en las estructuras, reglas y organización de las relaciones de poder. La segunda, se relaciona con las modalidades de formación del sujeto y la constitución como sujeto moral de su conducta. La tercera, con condiciones y formas del decir veraz. Los tres polos deben analizarse de forma correlativos e interdependientes, ya que poseen una “relación necesaria y recíproca” (Foucault, 2010, p. 84).

Con todo, vemos más claramente cómo es el *ethos* la manera de constituirse como sujeto moral, el punto de articulación entre el decir veraz y el buen gobierno, clara continuidad entre la ética y la política, ya que al poner un límite a los excesos, no se gobernaría para sí, sino que el foco estaría en el bien y la justicia con y para los otros. Vale decir que se observa un desplazamiento de la *parresía* del horizonte institucional de la democracia y la aristocracia al horizonte de la práctica entre sujetos, de la formación del *ethos*. Este desplazamiento Deleuze lo plantea en los siguientes términos: “la subjetivación deriva de un estado de fuerzas. Entre hombres libres, solo será capaz de gobernar aquel que sea capaz de gobernarse a sí mismo, es decir de plegar su propia fuerza sobre sí. La subjetividad deriva del estado de fuerzas propiamente griego de las relaciones de fuerzas propiamente griegas” (2015, p. 100), y porque el que es capaz de gobernarse a sí mismo, es capaz de actuar racionalmente, esto es, controlando sus pasiones y sometiendo sus puntos de vista al debate colectivo.

Se pasa de entender la *parresía* como un derecho a comprenderla como una práctica, se pasa de tener como correlato a la ciudad a tener como correlato la *psyché* del sujeto hablante, esto es, se pasa del correlato de la polis al correlato de las almas, a las prácticas como elemento fundamental en la *parresía*. No obstante podría pensarse que se caería en el individualismo, y existiría una tensión entre la ética personal y la política. Con respecto a este asunto, Castro Gómez (2016) nos plantea que lo que se puede ver hasta aquí es una especie de bifurcación entre “lo catártico y lo

político” (283), no obstante, Foucault lo plantea en el análisis del diálogo *Alcíades* y de la invitación que le hace Sócrates a éste: “aplica tu espíritu a ti mismo, toma conciencia de tus cualidades y así podrás participar en la vida política” (2002, p. 48), pues no se puede gobernar bien a los otros si uno no se ha preocupado por sí mismo. El objetivo del decir veraz pasa de salvar a la ciudad a salvar el ethos de los sujetos, lo que implica que el principio del decir veraz se organice en torno a un “conjunto de operaciones” (Foucault, 2010, p. 82) que le permiten incidir en el alma del sujeto y por consiguiente generar transformaciones sobre la misma, esta transformación ética tiene un correlato político pues se tiene como apuesta incidir sobre todo en las prácticas y en la transformación del mundo, pues a través del “alma de ese se es capaz de dirigir el alma de los hombres y de la totalidad del género humano” (Foucault, 2010, p. 287).

En el marco de la democracia ateniense su estructura social y política permitía poner en el escenario público los problemas que más les preocupaban, con ello habría un espacio para que sus ciudadanos debatieran, entre otros temas, sobre la forma de vivir y, sobre todo, la forma de vida digna de ser vivida. Es justo en este marco, que el gobierno de sí es derivado de las relaciones de fuerza con los otros, Deleuze sostiene que el gobierno de sí no es primero porque “si los griegos no hubieran inventado una relación de fuerzas nueva, la relación agonística que se establece entre hombres libres (...) jamás habría derivado un arte de gobernarse a sí mismo” (2015, p. 98). Para Deleuze entonces los griegos “plegaron la fuerza sobre sí misma, la relacionaron consigo misma, relacionaron la fuerza con la fuerza y, por eso mismo, constituyeron un sujeto, inventaron un adentro de la fuerza, esto es, el afecto de sí por sí mismo (...) inventaron el doblez plegando, replegando la fuerza” (Deleuze, 2015, p. 100), Por consiguiente, el gobierno de sí es una deriva, la subjetivación deriva de la relaciones de fuerzas entre hombres libres, sólo que dicha fuerza no va en la dirección de afectar al otro, sino que se pliega y repliega sobre sí mismo, de allí la frase “sólo será capaz de gobernar aquel que sea capaz de gobernarse a sí mismo, es decir de plegar su propia fuerza sobre sí” (Deleuze, 2015, p. 100). Sólo puedo gobernar bien a los otros (ejercer un poder político) si me gobierno a mí mismo (ejercicio de un poder ético producto de una diferenciación ética-subjetivación), pero sólo puedo pretender gobernarme a mí mismo en un contexto democrático si ha habido una operación de fuerza sobre sí mismo.

2.3. Momento socrático o el giro socrático: el interés por la ética

Luego de la problematización de la *parresía* en el marco de la democracia y en el ámbito de la relación entre el príncipe y el parresiasta, y de cómo es el alma del sujeto hablante la posibilidad de transformación del *ethos* y de la emergencia de dos ejes fundamentales de la *parresía*: el político y el filosófico, en este apartado nos centramos en un tercer eje, el de la práctica del decir veraz en el campo de la ética. Este momento Hull lo denomina la versión socrática de la *parresía*, en la cual la *parresía* política no puede tener lugar en el marco institucional y se convierte en una práctica ética con implicaciones políticas (2018, p. 252), implicaciones que se manifiestan en el buen gobierno. Esto sin desconocer, como se ha dicho, que son tres polos, *alétheia*, *politeia* y *ethos*, que para la lectura foucaultiana son irreductibles, y, a su vez, interdependientes.

Foucault lee los textos socráticos-platónicos, *Apología*, *Critón* y *Fedón*, como una unidad de cuidar de sí (Nehamas, 2005, p. 279), los riesgos de muerte y la muerte de Sócrates acompañan el análisis con la función de decir veraz, específicamente en el texto de la *Apología*, por ejemplo, se encuentra la propuesta socrática como un remedio contra el “olvido de uno mismo”, su invitación a la “palabra directamente veraz, la palabra, por tanto, de la *parresía*, nos conducirá a la verdad de nosotros mismos” (Foucault, 2010, p. 89), que no es más que la invitación socrática. En suma, unidad de cuidarnos, de ocuparnos, de la apuesta por la verdad como diferencia.

Una de las características de la *parresía* y de quien la encarna, es que en la práctica de veridicción se podría poner en peligro la vida, por ejemplo, para el caso del Sócrates de la *Apología* la estructura política de entonces lo castiga con tomar la cicuta, en este caso en el marco de la democracia ateniense. En este sentido Sócrates ha cumplido con el papel del parresiasta político, no obstante en su discurso confiesa que no ha participado en política. Para el filósofo francés dicha renuencia, más que por el miedo a morir, se debe más bien a la misión designada por los dioses y que Sócrates asume como suya, que se expresa en cierta relación establecida consigo mismo y con los otros, en este caso, con los atenienses, es decir, ha asumido la preocupación de sí mismo y ha procurado la incitación a que los otros se preocupen por sí mismos. Para Sócrates entonces el mandato del buen *daimón* marca “la instauración frente a un decir veraz político, de otro decir veraz que es de la filosofía” (Foucault, 2010, p. 96), las voces de los dioses le han transmitido el

precepto de que debe ocuparse de todos los ciudadanos desde la posición de padre y hermano mayor de la ciudad, desde la incitación a los otros a que se preocupen por cada uno.

Podemos pesquisar entonces tres momentos en el proceso de Sócrates que nos dan la especificidad de la veridicción ético-filosófica socrática frente al decir veraz político. El primer momento de la veridicción socrática tiene que ver con la relación de la profecía délfica: “nadie es más sabio que Sócrates”, a partir de allí Sócrates inicia todo un proceso de indagación para “saber si el oráculo ha dicho la verdad” (Foucault, 2010, p. 97), todo con el fin de someter a una verificación por medio del proceso de indagación *elénchiko*. *Elenkhein* significa “hacer reproches, hacer objeciones, cuestionar, someter a alguien a un interrogatorio, oponerse a lo que alguien ha hecho para saber si lo dicho se sostiene o no” (Foucault, 2010, p. 97), esta indagación toma la forma de una discusión donde podrá aceptarse como verdad o no, como un logos verdadero o no. Morales realiza un análisis relacionado con la máxima socrática del conocimiento de sí, plantea tres posturas: 1. llamado afin al espíritu de la inscripción délfica conócete a ti mismo, a reconocer las limitaciones propias, a identificar como falsas aquellas de nuestras opiniones que lo sean. 2. la máxima invita a reflexionar sobre el sentido de nuestra vida. El sujeto debe ser amante de la sabiduría y nunca alardear de sabio. 3. el conocimiento de sí mismo como efecto de la indagación sobre sí mismo (2016, p. 88).

En este juego de la verdad socrática dos procesos son claves: indagación y prueba. Momento socrático que podría relacionarse también, en clara resonancia con Foucault, con la crítica kantiana sobre la Ilustración (Alston, 2017, p. 16), en la cual se pone como demarcación los dominios de la razón (pensar), nuestra voluntad (deseo) y la relación con la autoridad, “estamos en estado de minoría de edad cuando un libro reemplaza nuestro *entendimiento*, cuando un director espiritual ocupa el lugar de nuestra *conciencia*, cuando un médico decide en vez de nosotros sobre nuestro *régimen*” (Foucault, 2015, p.22), esto es, una actitud acrítica frente a lo que se nos presenta como dado. No con ello se desconoce la necesidad de los otros, como se ha dicho, la necesidad de otro que vía psicagogia incida en la transformación del sujeto para que también redunde en la forma de resistencia política, esto es, en el cambio de la forma en que hemos sido conducidos.

En la veridicción socrática se encuentra un segundo momento que tiene que ver con la forma en que se hace la indagación para evidenciar la verdad del oráculo, para ello Sócrates recorre toda la ciudad ateniense, indaga a toda clase de ciudadanos, pero lo que todos tienen en común es el hecho de creer saber las cosas que en realidad no saben. Por el contrario, Sócrates sabe que no sabe. Esa indagación socrática que pone en cuestión el conocimiento del otro y relación consigo mismo se denomina *exétasis* (indagación), y *exetazein*, sometimiento a examen.

Este sometimiento a examen sería la forma de comprobar la veracidad de lo dicho por el oráculo, proceso que le permite reafirmar que “sabe más que los otros, al menos en el sentido de que conoce su propia ignorancia y de tal modo, el alma de Sócrates se convierte en la piedra de toque (básanos) del alma de los demás” (Foucault, 2010, p. 100), esto es, poner a prueba los preceptos del oráculo, la de las almas de los otros en confrontación con la suya propia. Por su parte, Jiménez plantea que Foucault muestra la *parresía* socrática problematizando la forma de conducción del sujeto y el examen del modo de vivir de los individuos, pone el acento en el análisis en el juego del básano o piedra de toque, básanos que fomenta la relación horizontal entre sujetos y con palabra franca exige a su dialogante “brinden un *logos* sobre el modo de vivir o de existencia de cada uno” (2017, p. 180); la *parresía* une a los implicados en la “unidad de pensamiento, de formación del *ethos* y en un *logos* verdadero” (Monge, 2021, p. 123). Este lazo que se renueva en cada encuentro y se efectúa con la apertura ética de ambas partes y tiene en cuenta las discrepancias que pudieran generarse, y que a partir de tales divergencias se “dispute abiertamente un bien común” (Monge, 2021, p. 123); de otro lado, se acepta a Sócrates como guía y maestro porque el ateniense mantiene en armonía su *logos* y su *bíos*, por lo tanto, estaría “legitimado para ejercer la *parresía*” (Jiménez, 2017, p. 180) y exigir a los sujetos dar cuenta de su *bíos*.

En el tercer momento, decir la verdad a los otros, aparece el riesgo de muerte, pero este riesgo de muerte tiene un matiz diferente al presentado en la *parresía* política. La *parresía* socrática tiene la particularidad de que su veridicción tiene que ver con una misión que debe llevar hasta el final y actúa como una especie de “soldado entre los ciudadanos, un soldado que tiene que luchar a cada instante, defenderse y defenderlo” (Foucault, 2010, p. 101). La misión socrática tiene como objeto la de incitar a los otros a cuidar de sí mismos. Para ello Sócrates matiza y enseña con su vida el uso de la razón (*phrónesis*) en la cotidianidad, usar la razón como posibilidad de discernir las

opiniones falsas de las que no lo son. En suma, son tres momentos en el giro socrático, indagación (*zétesis*), prueba (*exétasis*); y cuidado (*epiméleia*) de las almas unas con otras (Foucault, 2010, p. 102).

En este orden de ideas, la filosofía, entendida como una forma de veridicción, permite resituar el cuidado de sí en el campo general de las prácticas que los griegos denominaron *epiméleia* (ocuparse de alguien, de un rebaño, de la familia, de un enfermo), que, tras la muerte de Sócrates, funda –en el pensamiento griego y la historia occidental- la filosofía como una forma de decir verdad.

Recapitulando, la *parresía* es útil a la ciudad, una *parresía* preocupada por el cuidado de la ciudad, que en la filosofía se presenta en la forma de decir verdad. En otras palabras, la *parresía* tiene su origen en el campo político, con cuya problematización surge una deriva hacia el *ethos*, hacia el sujeto y en la manera del discurso filosófico en la incitación a preocuparse por sí, correlato entre ética y política, y como bien lo ha enunciado Nehamas

“(…) en Sócrates, Montaigne, Nietzsche y Foucault, lo privado y lo público, lo estético y lo político están tan ligados entre sí como lo están su vida y su obra. Es por transformarse a sí mismos por lo que estos grandes filósofos efectúan los grandes cambios en la vida de los otros, para bien o para mal” (2005, p. 279)

En síntesis, se vislumbran tres formas de veridicción íntimamente ligadas: la política, la ética y la filosófica. Hasta el momento se ha dado gran énfasis a la *parresía* socrática. Empero, existen otros matices derivados del denominado giro socrático, que son a su vez tres modalidades específicas de conducción de existencia: la epicúrea, estoica y cínica.

El modelo de *parresía* para el epicureísmo se presenta como franqueza recíproca en las comunidades de sabiduría: “los discípulos se confían mutua y abiertamente progresos y recaídas, buenos y malos encuentros” (Foucault, 2017, p. 20), la amistad es una de sus claves. La *parresía* en el estoicismo tiene como carácter principal direccionar las almas hacia la modulación de una “relación amistosa o social” (Foucault, 2017, p. 21). En dicha relación se fortalece una especie de armadura que permite afrontar situaciones límite de la vida y en cualquier circunstancia. Finalmente, el modo de veridicción cínica o versión cínica de la *parresía*, en la que se radicalizan

muchos de los atributos de la *parresía* socrática (Hull, 2018, p. 252), destaca “una *parresía* hecha de interpelaciones ásperas y provocaciones verbales en los lugares públicos, dirigidas al vulgo masivo, al que se intenta hacer vacilar en sus certezas y quebrantar su confianza ingenua en la legitimidad de las convenciones sociales” (Foucault, 2017, p. 21).

En esta variedad de veridicciones puede vislumbrarse un núcleo común de las prácticas del decir veraz, del hablar franco y es la actitud ética fundamental del cuidado social de sí. Este cuidado nos interpela por la vida más digna de ser vivida, pero también dispone a las transformaciones que los sujetos pueden realizar para asumir una forma de vida acorde a la verdad, la cual se pone en juego siempre con los otros, “implica la relación con otro” (Manrique, 2012, p. 32), donde interviene un otro o “alteridad” (Santos, 2013, p. 487), práctica social “inscrita en marcos institucionales más o menos rigurosos” (Foucault, 2002, p. 506), y acompañada siempre por los otros que han avanzado en su transformación y han dado a su vida una forma ética y política “no llegamos a ser quienes somos sino mediante las relaciones que establecemos” (Vignale, 2012, p. 321), es una práctica social atravesada por la presencia del otro, en otras palabras, el cuidado social de sí tiene que ver con una dimensión relacional y transversal, relacional en el sentido que se requiere de otro que acompañe en la incidencia para la transformación del *ethos* del sujeto, pero luego se debe hacer valer la diferencia ética ante los otros en los escenarios en que la vida se da, es decir, es transversal porque tiene que ver con todas las dimensiones de la vida y lo que el sujeto hace en un marco social y político. Puede afirmarse entonces con Foucault que el cuidado social de sí permite a un sujeto actuar como un “ciudadano del mundo” (Foucault, 2002, p. 508), ciudadano que vela por su cuidado, el cuidado de los otros y del medio que lo rodea. Cuidado social que tiene que ver con un conjunto de prácticas contextuales, que tiene lugar en la relación con los otros, y esta relación con los otros se instaura en relación con la verdad y a su vez en cierta relación de fuerzas que tiene como correlato la psicagogía y la subjetivación crítica.

La *parresía* entonces, tiene posibilidad de darse en diversos ámbitos: el *ágora*, la asamblea y en la ciudad. No obstante, ya el ámbito de la *parresía* es la vida, y es por ello que la vida debe constituirse como una obra de arte, en una estética de la existencia. Esta transición del cuidado del alma hacia el cuidado de la vida, la trataremos en el siguiente capítulo con la transición del modo de veridicción socrático al modo de veridicción cínico.

3. Capítulo 3: Del modo de veridicción socrático al modo de veridicción cínico

“para encontrar gente capaz de decir la verdad a sus conciudadanos, se necesita personas que hayan recibido buena educación” (Foucault, 2017, p.185)

En este apartado nos centraremos en la ampliación del modo de veridicción socrático, haremos énfasis en la trilogía parresíaca que caracteriza a este decir veraz y mostraremos la transición que se da al modo de veridicción cínico.

3.1. La parresía socrática: una trilogía

Veíamos en el capítulo anterior que son tres momentos en el giro socrático, el primero tiene que ver con la indagación (*zétesis*); el segundo con la confrontación y prueba de las almas (*exétasis*); y tercero y último es el ocuparse de sí mismos, del cuidado de sí mismos (*epiméleia*). Indagación, prueba y cuidado de las almas unas con otras, son claves para nuestro interés, que no es más que demostrar la continuidad ético-política en las prácticas de libertad analizadas por Foucault. Precisamente el diálogo platónico *Laques* es retomado por el filósofo francés retoma para ampliar la perspectiva de las denominadas prácticas de libertad o ampliar la perspectiva de la *parresía* socrática y realizar la transición hacia la *parresía* cínica. En este mismo sentido, Marisco refiere que la introducción que hace Foucault de la interpretación del *Laques* suele interpretarse como un cambio de orientación en sus planteamientos, sin embargo, se trata es de continuar en la misma perspectiva, pero visibilizando el vínculo que la *parresía* genera entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros como “esferas que se iluminan mutuamente” (Marsico, 2017, p .52), y se complementan, están en relación interdependiente. Puede decirse que en *Laques* se encuentran las siguientes nociones fundamentales entrelazadas de la *parresía* socrática: la práctica del examen (prueba del alma) y el cuidado de sí (objetivo y fin de la veridicción).

La temática fundamental del diálogo *Laques* tiene que ver con el cuidado de los jóvenes, específicamente, con cuál debe ser la educación (formación y aprendizaje) en lo tocante a ciertas

“cualidades y virtudes necesarias para la política” (Foucault, 2010, p. 136). La invitación a los dialogantes (personajes históricos, hombres de Estado que en el momento ejercen sus cargos), por parte de Sócrates, es a definir la naturaleza del coraje: cuál es la verdad del coraje. Otro asunto presente en el diálogo es el “entrelazamiento” del tema del coraje del decir veraz con el de la verdad (Foucault, 2010, p. 138). Esto nos lleva a la cuestión de la relación ética existente entre el coraje y la verdad, la pregunta foucaultiana específica para este problema es “¿en qué medida la ética de la verdad implica el coraje?” (Foucault, 2010, p. 139). Y no menos importante, en el marco de este diálogo, es el asunto relacionado con cuáles son las “condiciones morales que permiten a un sujeto tener acceso a la verdad y decir la verdad” (Foucault, 2010, p. 139).

Esta problematización sobre las condiciones morales, sobre la implicación ética de la verdad, para el acceso a la verdad y la veridicción, nos remite a la tradición grecorromana de la filosofía bajo la forma de la “purificación del sujeto”, o si se quiere, bajo la forma de la “catártica de la verdad”, es decir, para tener acceso a la verdad, primero el sujeto debe efectuar una ruptura con los excesos en términos de placer, riqueza y honor, y efectuar una constitución en la cual el sujeto es “capaz de verdad y de veridicción” (Foucault, 2010, p. 139), en otras palabras, una transformación radical que el sujeto realiza, siempre con la guía de otro, un sujeto que pone límites porque ha regulado por vía de la ascesis los placeres, las riquezas y los honores.

Ahora bien, ¿qué diferencia habría entre esta purificación y la purificación cristiana? La purificación cristiana busca que el sujeto renuncie a sí mismo, muera para sí mismo, tiene como objetivo hacer “renacer en otro yo y con una nueva forma” (Foucault, 2002, p. 210). En este régimen de verdad, la necesidad de manifestar verdad se hace bajo la forma “de una manifestación en profundidad de los movimientos más imperceptibles de los *arcanos del corazón*” (...) la relación con los otros es jerárquica, el examen de conciencia o confesión se realiza con vistas a “cancelar cierta deuda del mal y obtener así la redención de los castigos merecidos a raíz de ese mal y prometidos a título punitivo” (Foucault, 2014, p. 217). En cambio, puede decirse que la purificación filosófica tiene como objetivo que el sujeto modera el uso de placeres, riquezas y honores.

El núcleo de la moral de la antigua Grecia que consiste en dar una determinada forma a la vida, es recuperado por Foucault quien la denomina estética de la existencia y la contrasta con la hermenéutica cristiana del deseo. La moral Griega se orienta hacia la estilización de la conducta, hacia una manera de vivir (Castro, 2004, p. 184), mientras que la hermenéutica del cristianismo lo

hace hacia un trabajo de purificación con un énfasis en la renuncia, sobre la estética de la existencia se hará énfasis en el apartado 3.5. de este mismo capítulo.

3.2. Prácticas de libertad: vías para el acceso a la verdad y la veridicción

Para encarnar la verdad y ser capaz de decirla, el sujeto hará un trabajo sobre sí para darle una estilización a su vida. El análisis foucaultiano refiere este proceso como hacer que el yo “se convierta en lo que debe ser y siga siéndolo” donde la filosofía actúa en la forma de transformación del modo de ser del sujeto que el francés denominó el arte de la existencia (*la tekhné tou biou*), condición necesaria para acceder a la verdad, vale aclarar que este proceso se logra siempre con la mediación de los otros. Una catártica, o si se quiere una conversión, lo que nos va a llevar a una vida de ascesis, que para Foucault está orientada a la constitución subjetiva, con el fin de dotarse de algo que no se tiene y que liga al sujeto no a una ley, sino a la verdad, este proceso de constitución subjetiva no es más que darle una forma a la vida en relación con la verdad (Castro, 2004, p. 44). Es lo que en el período helenístico y romano se desarrolló con el nombre de la cultura de sí, una cultura de sí organizada y jerarquizada con ciertos valores que el sujeto encarna y que transforman toda su existencia (Foucault, 2002, p. 179), hecho que se logra con técnicas definidas y orientadas a la transformación del *ethos* del sujeto.

No obstante, esta catártica, es un aspecto de la ética de la verdad. Es necesario otro aspecto que no es más que coraje de la verdad, y está relacionado ya no sólo con el tipo de ascesis necesario para la transformación subjetiva, sino también al tipo de combate que somos capaces de sortear para llegar a la verdad. La lucha por la verdad, la voluntad de verdad se expresa de diversas formas tales como la curiosidad, la problematización, el combate, *el coraje*, la resolución y la resistencia (Foucault, 2010, p. 139), así las cosas, la ética de la verdad la definen dos aspectos, a saber, *la purificación para la verdad y la voluntad de verdad* –deseos, apropiación, acontecimiento del querer-, esto es, estilizar la conducta y poder decir la verdad en el escenario con los otros.

3.3. La educación como principio del cuidado

Habíamos dicho que la temática fundamental de Laques al igual que la de Alcibíades es el cuidado de los jóvenes: qué educación y cuáles cualidades y virtudes son necesarias para el ejercicio de la política. En esta línea de pensamiento, puede decirse que el punto de partida para el análisis de la ética de la verdad, que para Foucault es a su vez una de las líneas de desarrollo de la filosofía occidental, es la relacionada con el problema de la educación, clave que da lugar el principio del cuidado. Vale aclarar que la problemática educación/negligencia también es un asunto relevante en el diálogo el Alcibíades, que a la luz del pensamiento foucaultiano desarrolla otra línea importante del pensamiento occidental, la de la trascendencia del alma. Entonces, la temática educación y cuidado llevarán a la pregunta clásica “¿de qué hay que ocuparse?” (Foucault, 2010, p. 140), y la respuesta no es otra que “hay que preocuparse por la educación de los jóvenes”. Pero no sólo sería un asunto de pedagogía, sino que ese ocuparse tiene el sentido psicagógico y su función es la incidencia en el *ethos* de los sujetos con el fin de generar una transformación en la forma de conducirse en la vida.

Como se ha mencionado, tanto Laques como Alcibíades tienen como punto de partida la triada temática “educación/negligencia/cuidado”, no obstante, cada uno tiene sus matices diferenciadores a la hora de dar razón por lo que se debe cuidar. Por ejemplo, en Alcibíades, la respuesta que da a la cuestión de qué hay que ocuparse: es del alma. Y este ocuparse del alma consiste en la “contemplación de sí misma y, al contemplarse, el reconocimiento del elemento divino que permite precisamente la verdad” (Foucault, 2010, p. 140), el énfasis de la *epiméleia* está directamente relacionada con la existencia del alma, y por ende de su contemplación y en el ver lo que hay de divino en ella, *el logos*. Por su parte, en el Laques, el hay que ocuparse hace referencia a la enseñanza de los jóvenes a que se ocupen de sí mismos, esto es, la vida (*bios*), y para ser más precisos, el objeto del cual se deben ocupar es de su “manera de vivir” (Foucault, 2010, p. 141), es la práctica de la existencia la que constituye el objeto primordial de la *epiméleia*. Si bien no hay incompatibilidad entre los dos objetos de la *epiméleia*, pueden encontrarse y mantenerse articuladas, en el análisis foucaultiano se aprecian, a manera de demarcación, dos grandes puntos de partida, “dos grandes líneas de evolución de la reflexión y práctica de la filosofía”. Estas dos grandes líneas de evolución son, primera, la filosofía como conocimiento del alma, que tiene como fin incitar a los hombres a ocuparse de sí mismos, “los lleva hacia una realidad metafísica que es la del alma” (Foucault, 2010, p. 141), un alma racional (*logos*), que coincide con lo divino, la clave

de esta perspectiva de la *epiméleia* es el conocimiento del alma (ontología del yo); y segunda, la filosofía como prueba de la existencia, como prueba de vida, y “elaboración de cierta forma y modalidad de vida”, la clave de esta forma de filosofía, de la filosofía como prueba de vida, del *bios* es “materia ética y objeto de un arte de sí mismo” (Foucault, 2010, p. 141). En esta forma de práctica de la filosofía que tiene objeto de la *epiméleia* la vida, el *bios*, se tiene como ejemplo primero el *cinismo*. Es precisamente en este punto, donde empieza a vislumbrarse la transición del modo de veridicción socrático al modo de veridicción cínico.

3.4. La filosofía como prueba de la existencia, como prueba de vida

En la trilogía socrática de la *parresía*, el examen y el cuidado, dicha relación se puede entender de la siguiente manera: primero, para reconocer que alguien tiene maestría, esto es, que es competente en relación a la *tekhne*, se debe reconocer cuáles fueron sus maestros, así como de su experticia (buenos maestros), al ser estos buenos maestros, por consiguiente, estarían en la capacidad de formar buenos alumnos; el segundo criterio se relaciona con la obra, esto es, con el resultado de esa buena formación. La veridicción técnica tiene que ver con la tradicionalidad de un saber que va del maestro al alumno, cuya manifestación se puede verificar a través de su obra, “la veridicción de la técnica, veridicción de la enseñanza, es la que puede autorizar esa doble relación con la maestría y la obra” (Foucault, 2010, p. 151). Es así como, en este tipo de *parresía* hay un desplazamiento del ámbito de lo político al de la técnica, pero enfocado en el juego de la *parresía* hacia la cuestión del *ethos*, y muy específicamente, a la elaboración de cierta forma de vida y modalidad de vida, esto es, al *bios*.

En este escenario de la filosofía como prueba de la existencia, como prueba de vida, el pacto parresiástico consiste en hablar libremente y deberá decir todo lo tenga que decir. Por su parte, los copartícipes mantendrán una actitud de escucha y dialógica. En cuanto al papel que cumple el parresiasta socrático irá orientado a pedir cuentas de sí mismo, esto es, vela por la relación entre sí mismo y el *logos*, en otras palabras, es dar razón de sí mismo, es hacer hincapié en la manera cómo se vive. Hay que rendir cuentas “de qué manera vives hoy y de qué manera has vivido tu vida” (Foucault, 2010, p. 159), entonces la *parresía* socrática se ejerce en el ámbito de la

existencia, en la forma que damos a la vida. El sometimiento a examen de la propia vida, en lo que en el *Laques* se denomina “piedra de toque” (básanos) cuyo papel representa Sócrates, es una prueba de que por medio de la confrontación se permitirá demarcar lo que en la vida (lo que hacemos y somos) se ha hecho bien de lo que se ha hecho mal. En este sentido, la ética socrática relaciona la virtud con el conocimiento y el vicio como una consecuencia de no saber, de la ignorancia. Esta operación de poner a prueba nuestra existencia deberá hacerse en todos los momentos de la misma vida.

Así mismo, la *parresía* ética socrática tiene como clave la armonía entre vida y discurso, un discurso libre y franco, en este hablar franco es donde se articula con el estilo de vida, el modo de vida como “correlato esencial de la práctica del decir veraz” (Foucault, 2010, p. 163). De esta manera, la cadena fundamental en la triada socrática sería cuidado de sí, *parresía* y virtud evidenciada en el estilo de vida (*bios*), virtud que se identifica con el conocimiento. Si bien esta *parresía* ética difiere de la política tanto en su forma, objetivos y ámbitos, se justifica por su “utilidad para la ciudad y el hecho de ser necesario para su buen gobierno y su salvación” (Foucault, 2010, p. 169). Es acá donde volvemos a encontrar en esta *parresía* ética socrática un punto de continuidad entre la ética y la política, y una contribución a la salvación correlativa del sujeto y la ciudad, el sujeto al hacer una auto-afectación de fuerzas, al transformar su forma de conducción, puede incidir en la forma de conducción de los otros.

3.5. Estética de la existencia: núcleo antiguo

Puntualizando, en las tesis del Alcibiades y el *Laques* se recuperan los núcleos “arcaicos y antiguos” de la “estética de la existencia”; el coraje del decir veraz tendrá como fin dar forma y estilo a la vida; se tiene como punto de partida la veridicción socrática; como tema fundamental “rendir cuenta de sí mismo”; la tarea y trabajo consisten en dar estilo a la existencia; en la *parresía* socrática, la existencia (el *bios*), en el pensamiento antiguo (finales siglo V Ac), se “constituyó como un objeto estético, objeto de elaboración y percepción estética: el *bíos* como una obra de arte” (Foucault, 2010, p. 174); en la historia de la metafísica el alma y la historia de la estilística de la existencia, una historia de la vida como belleza posible puede concebirse a su vez como la historia de la subjetividad (Foucault, 2010, p. 174). En suma, la forma de vida socrática, se

caracteriza por una vida orientada por la virtud, y esta virtud no es más que conocimiento, este es a su vez una demarcación respecto al mal o el vicio, el cual es condicionado en gran medida por la ignorancia.

Es importante resaltar que la concepción ético-estética, lo bello y lo bueno, la justicia, en una palabra, la virtud, la *Areté* van de la mano. Para el ético griego “la más alta expresión de la personalidad espiritual y ética se funda en la dignidad de la *areté*” (Jaeger, 2001, p. 30), concepto clave para la formación del hombre antiguo e ideal de la educación entre los griegos. La *areté* del pensamiento moral antiguo concibe la virtud como un asunto elevado que el hombre debe forjar y realizar en sí mismo, esto es, apropiarse de la belleza. Ahora bien, ¿en qué consiste el matiz estético griego y cómo se relaciona con la virtud?. La virtud consiste en obrar bien y así dicho obrar es hermoso. Las acciones humanas son estéticas sin son “buenas, honestas o virtuosas” (Domínguez, 2019, p. 27). De esta perspectiva bebe el cinismo, pero tiene su especificidad, la *areté* cínica por excelencia se expresa en su forma de vida desde la autarquía e independencia como horizontes morales.

Al recuperar los elementos “arcaicos y antiguos” de la “estética de la existencia” con el personaje de Sócrates, aparece la díada el arte de la existencia y el discurso veraz, la relación entre la *existencia bella y la verdadera vida*, “la vida en la verdad, la vida para la verdad”, lo que en suma se recupera es cómo la exigencia de decir veraz y una vida bella se anudan en el cuidado de sí (Foucault, 2010, p. 175), esto es, el anudamiento del decir veraz y la estética de la existencia en el cuidado de sí.

3.6. La verdadera vida y la estilística de la existencia

En el modo de veridicción cínico, la exigencia de una forma de vida, se articula de una manera muy decidida con el principio del decir veraz. Esta articulación tiene la particularidad de ser un decir veraz sin miedo, osado, que incluso raya con la “intolerable insolencia” (Foucault, 2010, p. 177). El decir veraz tiene un vínculo fundamental con el modo de vida, esta es la asunción de que cierta manera de vivir y el decir la verdad aparecen integrados de manera directa. Ahora bien, ¿de qué va la estética de la existencia, la verdadera vida y el hablar franco en el cinismo?, y muy

específicamente, ¿cómo exhibe la continuidad entre ética y política? Para el caso del cinismo, dar una forma bella a la vida y el ejercicio de la parresía tienen un vínculo directo. En relación a la verdad el parresiasta cínico es como un “explorador” que va al frente de batalla y determina lo que es favorable o no para los hombres, de vuelta con los suyos anuncia “las cosas verdaderas sin dejarse paralizar, por el miedo” (Foucault, 2010, p. 179), esto es, vive y está alerta sobre los asuntos humanos que podrían ir en detrimento de su libertad.

3.7. De la veridicción socrática a la veridicción cínica

El cinismo se ubica en el marco general socrático de la relación entre el decir veraz y el modo de vida, de cierta “armonía”, cierta “homofonía” entre lo que se dice y la forma de vida (Foucault, 2010, p. 182). No obstante, dentro de este mismo marco, de la relación entre decir veraz y la manera de vivir, hay en la veridicción cínica una especificidad caracterizada por formas precisas y codificadas de comportamiento como el vagabundeo, la mendicidad y caracteres fácilmente reconocibles como el bastón, el zurrón, la pobreza.

En la especificidad de la veridicción cínica, se pueden mencionar al menos tres funciones abarcativas. La primera es una función donde el modo de vida es condición de posibilidad para el decir veraz, esto es, para poder decir la verdad y “despertar” a los otros, en lo posible se debe estar libre de todo cuanto ata. La segunda, la función de reducción, consiste en desechar las obligaciones que sean inútiles, vale aclarar que son las comúnmente aceptadas, en cambio se aceptan las que son fundadas en la naturaleza y en la razón. La función del modo de vida como reducción va encaminada a realizar una especie de “depuración general de la existencia y las opiniones, para hacer surgir la verdad” (Foucault, 2010, p. 184). En la tercera función, el modo de vida tiene, con referencia a la verdad, el papel de prueba, pone de manifiesto, sin ocultamiento, cuáles son las cosas necesarias para la vida humana, cuáles son las cosas elementales, más sencillas para el vivir humano.

En suma, el modo de vida cínico, pone de relieve lo que debe ser la vida, hace de la forma de vida la condición esencial para el decir veraz, de la forma de vida una práctica reductora que dejará

lugar al decir veraz, hace del bíos una manifestación de la verdad (una aleturgia¹), el cínico sería testimonio manifestado en una forma de vida concreta, muy específicamente expresado en su cuerpo, su forma de vestir, la forma de conducirse, su vida es visible ante los otros exhibiendo la “disciplina, ascesis y despojamiento” (Foucault, 2010, p. 187).

El marco general de la veridicción socrática, de la relación entre decir veraz y cierta forma de vida, de la armonía entre lo que se dice y el modo de vida, enmarca al cinismo en esta tradición, pero la veridicción cínica, a la vez que tiene resonancias con la socrática, tiene unos matices, tiene su especificidad en esa manifestación aletúrgica, pues se realiza de una manera directa, inmediata, verdad hecha cuerpo, visible en la vida, en cierta forma de vida, la vida expresada en la triada: 1. disciplina expresada en el esfuerzo a la manera de un atleta; 2. ascesis que conduce a la autarquía como libertad; y 3. despojamiento de las cosas materiales y vivir con lo mínimo. Testimonio manifiesto en la vida propia, una vida de verdad, “foucault plantea los conceptos de bíos cínico y de *parresía* como instancias de resistencia y de desafío a los poderes, no a partir de una exterioridad pura, sino como perteneciendo a la dinámica misma del poder. Las prácticas de resistencia no pueden ser pensadas como el afuera del poder, sino como elementos de su propia dinámica y transformación” (Romero, 2016, p. 211-212). En suma, la *parresia* cínica bebe de la socrática, pero la cínica la radicaliza, asunto que se verá en el siguiente capítulo.

1 “Producción de la verdad, acto por el cual la verdad se manifiesta” (Foucault, 2010, p. 19). “Producción de verdad en la forma misma de la vida” (Foucault, 2010, p. 232). “Conjunto de procedimientos posibles, verbales o no, mediante los cuales se saca a la luz lo que se plantea como verdadero, en oposición a lo falso, a lo oculto, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido”. Podríamos denominar *aleturgia* a ese conjunto de procedimientos y decir que no hay ejercicio de poder sin algo que se asemeje a ella (Foucault, 2014, p.66).

4. Capítulo 4: Ética política. La verdadera vida como vida de verdad

“en el cínico se une claramente la dimensión política con la ética” (Foucault, 2010, p. 232)

4.1. El cinismo como una forma de vivir

El análisis foucaultiano, esto es, arqueo-genealógico, sugiere estudiar la historia del cinismo como una actitud, como una manera de ser, como un modo de ser, más que como una doctrina. Ahora bien, al estudiar la filosofía cínica como una práctica, desde el modo de ser, pone como problema nuclear del cinismo el vínculo entre “formas de existencia y manifestación de la verdad”, porque “en el corazón del cinismo está la forma de existencia como escándalo vivo de la verdad” (Foucault, 2010, p. 192). En esta misma línea argumentativa, García Gual (2019) sostiene que el cinismo antiguo griego fue una actitud vital, una forma de vivir y de pensar crítica, “un pensamiento que se expresa ante todo a través de las anécdotas, los gestos y los chistes, que quiere provocar mediante la risa y el sarcasmo, que reduce la vida a mínimos y propone un ascetismo hacia lo animal como camino a la virtud” (García Gual, 2019, p. 15), esta forma de vida y pensar crítica nos lleva a rastrear la forma inicial del cinismo, o como se le conoce también, la secta del perro.

En el contexto grecorromano, el animal impúdico por excelencia es el perro, pues a éste se le caracteriza de esta manera por la falta de *aidós*, esto es, falta de respeto y vergüenza, “simboliza la *anaideia* bestial, franco y fresca” (García Gual, 2019, p. 22). Para la antigüedad son dos los asuntos que diferencian lo humano de lo animal, el *aidos* y la *dike*, es decir, el sentido de la decencia y el sentido de lo justo. La sociabilidad y por ende la educación se realizan con el fin de mantener estos dos valores que a su vez se convierten en dos pilares de la cultura, ya que a través de ellos se levanta la sociedad y sus convenciones legales (García Gual, 2019, p. 24). En otras palabras, los mecanismos que cultivan los hábitos y regulan los comportamientos en un determinado ámbito cívico son las “convenciones sociales concretas y definidas históricamente” (Long, 2000, p. 54) las cuales se sostienen por el reconocimiento de lo decente y lo justo, y sirve a su vez de punto de demarcación entre lo humano y lo animal. Precisamente acá, la diferenciación ética y la subjetivación crítica toman distancia de esta forma de educación dominante, pues de lo

que se trata es que el sujeto puede hacer diferencia con lo que comúnmente se tiene como verdad compartida y se plantea como apuesta ética política una forma de conducción desde la libertad.

La actitud impúdica del cínico es el resultado de un entrenamiento y una postura asumida, una posición crítica referente a la sociedad y lo que la sustenta. Con esta actitud crítica, el cínico pretende cambiar los hábitos, poner en evidencia las máscaras culturales y rebatir los prejuicios, para ello el cínico se provee de una moral mínima, práctica y útil para llevar una vida independiente y autárquica, y para ello se vale de una ascética que le conduce a la libertad reivindicando el valor del esfuerzo mediante el ejercicio de fortalecimiento de ánimo y sobriedad, que lo fortalecerá frente al confort y los lujos, todo ello se realiza como un acto de autarquía, en este sentido García Gual considera al cínico como un ser humano “crítico, austero y anárquico” (García Gual, 2019, p. 29).

El cínico sigue el ejemplo del animal, este goza de una dicha natural y el hombre podría tomar en consideración esa dicha natural, para ello, es necesario ejercitarse (García Gual, 2019, p. 32) prepararse, un adiestramiento riguroso para lograr la independencia y “vivir una vida satisfactoria comparable” (Long, 2000, p. 60) pues la humanidad de acuerdo a su civilidad y convencionalidad ha perdido de vista este hecho. Para vivir acorde con la naturaleza, se recurre a las enseñanzas de la filosofía y con ella, estar preparado ante cualquier embate que pudiera presentarse (García Gual, 2019, p. 32). Entre los embates de la vida se tiene el miedo, además que es uno de las mayores amenazas contra la autarquía, para ello la imperturbabilidad de ánimo es uno de los escudos para atajar tal ataque. Otra de las pautas morales es la denominada indiferencia hacia la mayoría de ofertas de la civilización.

Así las cosas, el ejercicio cínico de vivir según la naturaleza tiene como fin reducir al mínimo las necesidades materiales, esto le conduce a la renuncia de los refinamientos culturales para ir hacia la búsqueda de lo natural, dejando poco espacio para la *tyche*, por consiguiente, el despojamiento para el cínico “es un despojamiento voluntario de lo accesorio con vistas a asegurarse la independencia y total libertad” (García Gual, 2019, p. 33).

Ahora bien, como se dijo antes, el giro socrático y con ello la *parresía* socrática abrió la posibilidad para otros matices en las formas de verificación. En el caso del cinismo, para el matiz de la *parresía* cínica, la figura de Antístenes, que fue alumno de Sócrates, y maestro de Diógenes, para algunos es el fundador de la escuela cínica (Guthrie, 2003, p. 295), pero se dice que la escuela cínica como actitud propiamente dicha empieza con Diógenes de Sínope que lleva al extremo las enseñanzas de su maestro. De todas maneras, es Antístenes quien toma el ascetismo de la vida de su maestro, su ejemplo de independencia (Guthrie, 2003, p. 297) y libertad de palabra o *parresía*, llevando al extremo algunas tesis socráticas.

Para García Gual, Antístenes toma asuntos fundamentales de la ascética y ética socrática: priorizar el cuidado de sí sobre todo lo demás, la indiferencia ante otros bienes, el cultivo del diálogo, “la crítica a los políticos y demagogos” (2019, p. 34-35), el aprecio por la educación, la búsqueda de la virtud y la actitud crítica. Empero, el discurso socrático se caracteriza por la moderación, mientras que los cínicos asumirían una “desvergüenza radical e indiferencia absoluta, *parresía* feroz” (García Gual, 2019, p. 38). Cabe mencionar que el ascetismo cínico se diferencia con el cristiano en que no hay aislamiento ni mortificación y menos renuncia a los placeres, excepto a aquellos que generan dependencia y sometimiento, ni está a la espera de recompensa futura, y ello es coherente con la apuesta cínica: no se cede en la independencia y libertad a cambio de algo que es incierto e indiferente.

Por su parte, en el Banquete de Jenofonte se ofrece un retrato de Antístenes con unos rasgos que serían caracteres del cinismo, pero a su vez con resonancias socráticas: se denomina el más rico de los hombres porque la lleva en el alma y no en los tesoros, relaciona la independencia con la pobreza, llama enfermos a los hombres que se esfuerzan por acumular riquezas, la felicidad la ubica, más que en tener posesiones, en la pérdida del deseo de ellas, y afirma que todo eso lo aprendió de Sócrates (Guthrie, 2003, p. 297): “merece la pena tomar en consideración cómo una riqueza de tal clase hace liberales a los hombres, pues ahí tenemos a Sócrates, a quien debo mi riqueza, que no calculaba ni pesaba lo que me daba, sino que me proporcionaba cuanto podría llevarme” (Jenofonte, 4, 43).

El esfuerzo es una manera para el cínico de alcanzar la virtud, tiene su precedente en la ética tradicional griega que estaba ejemplificada en Heracles, éste “elige la austera virtud a la acicalada figura de la voluptuosidad” (García Gual, 2019, p. 38), se prefiere el esfuerzo como una manera de ejercer la soberanía de sí (De Freitas, 2019, p. 508). Al ubicar la virtud como lo más importante, los demás bienes se toman como indiferentes, y precisamente la indiferencia caracteriza al sabio cínico. La sabiduría cínica pone el acento en la práctica y lo expresa en los hechos, en su vida, no es la cantidad de conocimiento lo que define a su modelo de sabiduría, sino sobre todo “el temple de ánimo ... el conocimiento más necesario es el de desaprender los vicios” (García Gual, 2019, p. 41), es la moral de la autosuficiencia tal y cual se ha mencionado, “aunque sencilla y minimalista en sus necesidades, la vida cínica se considera que demanda constante ejercitación y esfuerzo a quien la practica” (Long, 2000, p. 56), con este se tiene que el sujeto moral y el sujeto de conocimiento en los cínicos no se binariza, la verdad se encarna en la subjetividad y se expresa y/o se produce con los otros en la forma de la verdad.

Para que la virtud se convierta en hábito, es necesario el entrenamiento, los cínicos asemejan dicho entrenamiento al de los atletas. Para esta escuela el ejercitarse es un patrón fundamental, pues sólo así se puede vivir desde una virtud austera y desde la fortaleza de ánimo. El núcleo ético es la clave para esta forma de filosofía, pero tiene efectos en lo social y las instituciones, pues el cínico está en todas los lugares donde la vida cotidiana ocurre y pone el énfasis en aquellos asuntos críticos de la sociedad. Ya se ha explicado cómo la incitación de Sócrates a cuidar de sí era a su vez un cuidado con efectos en la ciudad. Antístenes también criticaba el régimen de su tiempo, pero no renuncia a los deberes cívicos “hay que acercarse a ella como al fuego, no demasiado, para no quemarse, ni apartarse mucho, para no helarse” (García Gual, 2019, p. 48).

El objetivo clave en la sabiduría práctica cínica es la conquista de la libertad, expresada en la posibilidad de gobernarse a sí mismo mediante la independencia de la *doxa* y el *nomos*, se sirve además de la franqueza de palabra, la *parresía*, y de la despreocupación en relación a los valores convencionales, la *adiaphoría* (García Gual, 2019, p. 70). La apuesta cínica, tiene como horizonte, vivir de acuerdo con la naturaleza (*kata physin*), tal y como se ha dicho anteriormente, y ello a su vez, lleva a vivir una vida según la virtud (*kata aretén*) (García Gual, 2019, p. 70), virtud que se relaciona con la independencia.

Long menciona que el cínico en su diatriba sustituye el nombre convencional por uno nuevo: acostumbraba llamar a los demagogos ‘sirvientes de las turbas’, y a sus coronas, ‘hojarasco de la fama’ (Laercio, 6, 41), además realiza un procedimiento hiperbólico que tiene por objeto la invalidación de los valores como un “intento de estimular la reflexión mediante la reforma del lenguaje” (2000, p. 56), se hace un rechazo a las denominaciones comunes y se rebautiza por las que el “cínico consideraba el significado natural de los términos” (Long, 2000, p. 56), transvalora, reubica el significado mediante una cierta “práctica del lenguaje transgresiva ” (Manrique, 2021, p. 31). Vale mencionar que los análisis de la filosofía del lenguaje en la contemporaneidad tienen como tópico el lenguaje y la cotidianidad (la vida en común) (Wittgenstein citado por Hadot, 2005, p. 107). En esta misma línea en la filosofía contemporánea se avizora dicho análisis, el filósofo holandés Spinoza planteaba que “el vulgo inventó primero las palabras, que usan después los filósofos” (Spinoza, 2018, p. 196), es precisamente en la sedimentación del lenguaje que el cínico tiene su incidencia, donde transvalora el significado de las palabras restituyendo el valor por el que es acorde a la naturaleza, a la razón, al *logos*. En todo caso, con este ejercicio crítico, los cínicos demostraron la vulnerabilidad de muchos valores convencionales.

De otro lado son tres los elementos que podrían encontrar características que enseñan el estilo de vida cínico, lo cual haría parte de la transhistoricidad del cinismo. El primer modo de expresión del cinismo puede hallarse en algunas formas de la cultura cristiana antigua, en sus prácticas ascéticas e instituciones y votos de pobreza; la segunda forma de cinismo puede encontrarse en algunas prácticas políticas, entendida como una forma de vida expresada en la militancia (vida revolucionaria secreta, organizaciones sindicales, militancia política); el tercer vehículo del cinismo, del modo de vida del cinismo como escándalo de la verdad, se encuentra en el arte (la sátira, la comedia, cuentos populares, el carnaval). Por su parte, Foucault propone la historia del cinismo partiendo del tema la vida como escándalo de la verdad o “del estilo de vida, de la forma de vida como lugar de surgimiento de la verdad (el *bios* como aleturgia)” (Foucault, 2010, p. 193)

4.2. El problema de la parresía cínica: relación entre vida y verdad

La veridicción cínica hace una identificación entre la producción de verdad y el decir veraz (Blengino, 2014, p. 121), lo que se plantea como verdadero está incorporado en la forma de vida, en ella la verdad se manifiesta, no hay dicotomías entre el sujeto del saber y el sujeto de la ética, ni entre el sujeto ético y el sujeto político. Es precisamente acá donde la forma de vida ética y crítica cínica tiene sus efectos ético políticos. Esta manifestación de la verdad en la vida cínica, tiene efectos políticos y sociales, puesto que en los diversos ámbitos y lugares de la sociedad el cínico las manifiesta. En cuanto al tema de la verdadera vida (el *alethés bíos*, *alethinós bíos*), a la forma de calificación de verdadero (alethia: la verdad; alethés: verdadero), de la filosofía antigua se recuperan cuatro formas de enunciar lo que es verdadero.

La primera forma de decir lo verdadero es lo que no está oculto, disimulado. Gramaticalmente, el término tendría una estructura negativa: a-letheia, *a-lethés*, es la cosa que, al no estar oculto, “se muestra a la mirada en su totalidad; es lo completamente visible” (Foucault, 2010, p. 233). La segunda forma para decir que es *alethés* (verdadero) se relaciona con aquello que ni es adición ni complemento, ni mezcla en relación a otra cosa, esto es, “lo que es en realidad” (Foucault, 2010, p. 233). La tercera forma del *alethés* tiene que ver con lo que es recto (*euthys* directo), es en contraposición de la multiplicidad y la mezcla. Al ser el *alethés* recto, por consiguiente, la verdad carece de disimulo y “no tiene multiplicidad, no mezcla” (Foucault, 2010, p. 233), de allí que pueda decirse que una conducta, una manera de hacer, “son *aletheis* en cuanto son derechas, conformes a la rectitud y lo que es debido. Y la cuarta y última, para decir que es algo es *alethés*, lo que existe se mantiene sin cambio, “lo que persiste en la identidad, la inmutabilidad y la incorruptibilidad” (Foucault, 2010, p. 233), que en su versión cínica sería la independencia, la autarquía.

Así las cosas, estas cuatro formas de la noción de verdad caracterizada por lo no disimulado, lo no mezclado, lo recto, lo inmóvil y lo incorruptible, pueden aplicarse a maneras de ser y hacer, a formas de conducirse y a las maneras de acción. Así mismo, puede aplicarse al *logos*, a la manera de hablar, un *logos alethés*, en su expresión en la cotidianidad sería una manera de hablar directa, sin adornos, sin falsedad sino de manera recta, un discurso que en todos los ámbitos es el mismo, que no cambia ni es corruptible “jamás es posible vencerlo, trastocarlo, o refutarlo” (Foucault,

2010, p. 234), de allí que imperturbabilidad y fortaleza de ánimo sean la ciudadela de batalla y defensa.

Ahora, la expresión de la *alethés bios* en la veridicción cínica, es decir, la forma de vida no disimulada, una vida sin mezcla, una vida recta, una vida incorruptible, tendría los siguientes matices: el primero, en la forma de una vida que se muestra a plena luz, que no tiene nada que esconder o temer, además que se expresa en presencia de los otros. El segundo, una vida que muestra en su accionar frugalidad y moderación. La tercera, una vida recta de acuerdo a las leyes de la naturaleza, al *logos*. Esto nos lleva a decir que la vida verdadera es tanto en lo individual como en la colectivo y político, esto es, es transversal en todos los asuntos donde la vida humana se da y actúa: social, pública y política, “una vida con verdad” (Foucault, 2010, p. 239). El cuarto y último valor del *alethés bios*, en su expresión del decir veraz cínica, una vida en libertad e independiente.

En el marco del cinismo, la noción de *alethés bios* está directamente relacionada con el principio de “cambia el valor de la moneda”, el cual es utilizado en la tradición cínica desde dos funciones: la primera función viene dada por la simetría establecida entre la figura de Sócrates y Diógenes, en cuanto que la profecía anuncia a Sócrates como “el más sabio”, para el caso de Diógenes, el oráculo le designa la tarea de “cambiar, alterar el valor de la moneda”, entre las dos figuras hay similitud y proximidad en el sentido de que a los dos el oráculo les ha encomendado una misión.

La segunda función tiene que ver con el significado de la misión “alterar el valor de la moneda”. Debe decirse que hay una cercanía entre los significados de “moneda” y “costumbre, regla y ley”. Nómisma es la moneda y Nomos es la ley. Cambiar el valor de la moneda es a su vez tomar una cierta actitud con relación a lo que es “convención, regla, ley” (Foucault, 2010, p. 241), al alterar la moneda pierde el valor, pero en este sentido consiste en reemplazar la “efigie” de la moneda por otra de mayor valor, esto es, por su “verdadero valor” (Foucault, 2010, p. 242). Y en este sentido, el cinismo toma el *alethés bios*, asemejando la moneda, y cambia su valor original recibido. Lo que hace la tradición cínica con este alterar el valor de la moneda, no es más que realizar y llevar los temas de la verdadera vida y por la vía de la inversión de dichos valores los transforma en una

“especie de figura a la vez conforme al modelo, y, sin embargo, mueca de la verdadera vida” (Foucault, 2010, p. 242), una manera burlesca de aquéllos valores de la *alethés bios*.

Dicha transvaloración, Diógenes la ejemplifica mediante sus aforismos. Así, cuando lo tomaron como esclavo y lo pusieron en venta, le indagaron por lo que sabía hacer y repuso: ‘mandar a los hombres’, solicitando además al heraldo que anunciara: ‘¿alguien quiere comprar un maestro?’ (Laercio, 6, 29) (Long, 2000, p. 52); otro de los ejemplos: al ver que los funcionarios llevaban a un ladrón, él dijo: ‘los grandes ladrones detienen al ladronzuelo’ (Laercio, 6, 45) (Long, 2000, p. 52), puede decirse que se usa las palabras comunes, “la autoridad de un maestro, lo inapropiado de un robo” (Long, 2000, p. 52), pero se percata que el significado convencional lo aplica de forma inadecuada y es por eso que debe invertirse. En este sentido, Long nos plantea que en esta transvaloración el cínico pretende poner énfasis en que “un maestro de verdad debe ser alguien que se gobierna a sí mismo” (Long, 2000, p. 52), para el caso del aforismo dos nos dice que “a los hombres al servicio del Estado puede acusársele de ladrones lo mismo que a los delincuentes comunes” (Long, 2000, p. 52).

4.3. La vida cínica (bíos kynikós) en cuanto verdadera vida

El cinismo retoma temas fundamentales filosóficos tocantes con la verdadera vida, haciendo una inversión de los valores de la *alethés bios*, y le imprime en el cambio de tales principios una “práctica revulsiva” que puede generar algunas divergencias a la hora de analizar la forma de hacer práctica filosófica. De ahí la paradoja del cinismo, pues, por un lado, retoma los elementos fundamentales de la filosofía, y de otro, genera puntos de ruptura con la misma.

Como se ha venido diciendo, a la luz del análisis foucaultiano, pueden nombrarse tres grandes formas del coraje de la verdad. En el primero, *la valentía política del decir veraz*, se arriesga la vida en pro de la verdad en los escenarios del ágora, la asamblea y en la relación con el príncipe. El segundo, *la ironía socrática*, por su parte, con la indagación, examen y prueba, hace reconocer en el sujeto, muy a pesar de su irritabilidad, de que lo que cree saber en realidad no lo sabe, y por consiguiente, esto los lleva a ocuparse de sí mismos, “de su alma y de la verdad” (Foucault, 2010, p. 245). Y el tercero, la veridicción cínica, *escándalo cínico* va en pro de que “los individuos

condenen, rechacen, menosprecien, insulten la manifestación misma de lo que admiten o pretenden admitir en el plano de los principios” (Foucault, 2010, p. 246), la valentía cínica es evidente en la indiferencia ante la ira de los otros que pudiera suscitarse al momento de confrontar las representaciones e imágenes convencionalmente aceptadas, pero que pueden ser despreciadas en la vida en común, por tanto la invitación del cínico es a rechazarlas ya que difieren de la verdadera vida.

4.4. El escándalo cínico como vida filosófica

La cuestión de la vida filosófica en la veridicción cínica, se expresa como escándalo, escándalo que se personifica al extremo en Diógenes de Sínope. En el cinismo antiguo se puede rastrear la forma más sencilla y radical de una forma particular de vida, que a su vez enseña la forma de vida filosófica desde una práctica. En el contexto del cinismo antiguo (siglos II y III DC), la vida filosófica y su práctica de la veridicción cínica, pueden nombrarse los siguientes principios generales, y es precisamente aquí donde pueden resonar ciertos vínculos entre la práctica cínica y la tradición socrática. El primer principio postula la filosofía como una preparación para la vida; el segundo, de clara resonancia socrática, si se desea ser cínico, primero debe ocuparse de sí mismo (Sócrates, Diógenes, Crates, Séneca, Epicuro entre otros, son los maestros del cuidado de sí); el tercer principio reza que para ocuparse de sí mismo, es necesario saber lo realmente útil en y para la vida: cambiar las costumbres, afinar el alma, aprovechar lo que la naturaleza provee, énfasis en el *buen hacer* más que en el buen decir (Foucault, 2010, p. 251), ocuparse de sí mismo mediante el estudio “de las cosas inmediatamente útiles para la vida, es decir, para la atención de sí mismo” (Foucault, 2010, p. 251); el cuarto nos habla de la relación entre principios formulados y la vida misma, esto es, se debe asumir la vida en concordancia con los principios verdaderos que se profesan; y el quinto, específico del cinismo, se relaciona con el mandato oracular de “cambiar el valor de la moneda” (Foucault, 2010, p. 252).

Es de resaltar que esta corriente filosófica recibe el calificativo de vida de perro (*bíos kynikós*), porque la vida de perro es una vida sin pudor y vergüenza, es una vida pública y a la vista de todos, “vida de perro como vida impúdica” (Foucault, 2010, p. 256); la vida de perro es una vida indiferente a todo lo que puede suceder, y como se ha dicho, no está atada y es conforme sólo a las cosas necesarias; es una vida de perro, porque es una vida que ladra, capaz de combatir, que

distingue al amo del enemigo, es una vida de “discernimiento que sabe experimentar, sabe someter a prueba y sabe distinguir” (Foucault, 2010, p. 256) y es una vida de perro en el sentido de perro de guardia, una manera de vida que se entrega para cuidar a los demás y proteger la vida de sus amos. La vida cínica al invertir los valores de la vida verdadera es una vida no disimulada, independiente, recta, soberana, esto es, una *bíos alethés*.

4.5. La verdadera vida es la vida otra

El juego cínico pone de manifiesto la vida que asume los principios de la verdadera vida, no disimulada, independiente, recta, dueña de sí misma, pero pone su énfasis en debe ser otra y no la que en general se lleva por la convención cultural. En consecuencia, la verdadera vida para que sea la vida de verdad, debe ser necesariamente vida otra. Debe ser una vida que esté en ruptura con todos aquellos asuntos que están atravesadas por las normas y convenciones y se propone las que están de acuerdo con la naturaleza, esto es, con la razón, en “la vida cínica no puede aceptarse ninguna convención, ninguna prescripción humana, si no se ajustan exactamente a lo que se encuentra en la naturaleza, y sólo en la naturaleza” (Foucault, 2010, p.) Este juego cínico de la verdadera vida como vida otra nos actualiza, por un lado, la tradición iniciada por Sócrates, y a su vez se contrapone a la apuesta platónica que entiende la verdadera vida como otro mundo, como una vida desde la trascendencia.

En resumen: otro mundo y vida otra son dos grandes líneas que desarrolla la noción de la *epiméleia heautón*, las cuales ven su punto de partida, como se dijo en el capítulo dos, en los diálogos del Alcidiades y el Laques, a su vez nos permiten comprender la vida asumida desde la trascendencia o una vida desde la inmanencia, es decir, una transformación de la vida para vivir en este mundo terreno, o una transformación de la existencia para lograr otro mundo celestial. Finalmente, en el cinismo la vida filosófica toma el nombre de la verdadera vida como vida otra.

4.6. La Vida cínica, desnuda y despojada

La vida verdadera en el marco del cinismo asume los principios de vida no disimulada, independiente, recta y soberana como una misión. El cinismo haciendo caso a su máxima, retoma el principio de *vida no disimulada*, pero lo transvalora de manera tal que sea simple y directo, esto es, lo dramatiza, lo formaliza, lo pone en escena en la cotidianidad de la vida y bajo la mirada de la gran mayoría, es una vida que carece de disimulo porque es “real, material, físicamente pública” (Foucault, 2010, p. 265). Es una vida que rechaza los límites impuestos por la convención, es la vida en su naturalidad y totalidad y la garantía de una vida buena, pues destaca el principio que reza: “la naturaleza no puede ser un mal”, pues es algo que le es inherente y por tanto se debe aprovechar. El principio de la vida sin mezcla con la transvaloración cínica es dramatizada en la vida misma y asume la forma de la pobreza concreta, real, física y material, es un despojamiento, “una pobreza indefinida en un trabajo indefinido sobre sí mismo” (Foucault, 2010, p. 272).

Una vida que se ajusta a la naturaleza lleva a la “valoración positiva de la animalidad” (Foucault, 2010, p. 278), animalidad que se convierte en un modelo material sobre el cual gira la idea de que el ser humano sólo necesita lo que los otros animales, pero como se ha venido diciendo, una vida de conformidad con el *logos*, es decir, las necesidades que le son satisfechas por la misma naturaleza. Al asumir la animalidad como manera de vida, es una forma de vida que estará en constante prueba, en ejercicio, tarea que es para sí mismo, y para los otros a la manera de escándalo, para sí porque se está en constante entrenamiento, para los otros en forma de escándalo porque es la manera del cínico de manifestar la verdad, tal y cual se ha mencionado. Así la vida recta con la transvaloración cínica, esto es, ajustada según la naturaleza se transforma en la “forma real, material, concreta de la existencia misma” (Foucault, 2010, p. 279), una verdadera vida es una vida otra.

Por último, el principio de la verdadera vida es la relacionada con la vida soberana. La vida soberana en la tradición grecorromana es una vida caracterizada como una vida dueña de sí misma y cuya superioridad la diferencia de otras. La vida soberana tiene una relación consigo mismo de goce (posesión y placer), vida en posesión de sí misma, en “ejercicio de su poder y su soberanía sobre sí mismo” (Foucault, 2010, p. 282). Igualmente, esta vida soberana de relación consigo mismo en el orden del goce, es una vida benéfica que se abre al vínculo con los otros. Esta

expresión del vínculo con los otros adopta dos formas: la primera forma útil benéfica adopta la forma de relación de cuidado (dirección, ayuda, apoyo, socorro), de relación maestro-alumno y relación amigo-amigo. La segunda forma de relación benéfica para los demás se relaciona precisamente por la forma como se vive a luz de todo el mundo, que como ejemplo sirve de enseñanza a toda la humanidad. En este sentido, ser soberano de sí y servirle a los otros son una y la misma cosa. Es importante para toda la humanidad porque el cínico al no tener una nación, al despreciarla y andar errante, el cosmopolitismo se convierte en su gran casa, pero es una gran casa para toda la humanidad y su dicha.

4.7. El cínico es el Rey

La vida soberana vinculada a la monarquía como soberanía política y vida filosófica como soberanía de sí mismo, puede rastrearse en la tradición platónica, así mismo, para el caso de la filosofía estoica, se encuentra en la variante expresada en el denominado gobierno de sí mismo y gobierno de los otros; en el contexto de la vida verdadera cínica, al hacer una inversión al principio de vida soberana, aduce que el cínico es el rey, es el único rey verdadero en comparación con otros reyes; el rey cínico es la antinomia de los otros reyes coronados, que con su forma de vida exhibe ante los ojos de todos lo vanas que pueden ser las otras monarquías. Ya es histórico el encuentro entre Alejandro y Diógenes donde este último le afirma “de no haber sido Alejandro, habría querido ser Diógenes” (Foucault, 2010, p. 288).

El monarca cínico posee tres rasgos, a saber, uno, ha recibido la misión de ocuparse de los otros; dos, dicha misión, más que asumir la función de rey gobernante, toma la forma del médico, esto es, su ayuda tiene como fin curar y procurará ser instrumento de la dicha de los otros; y tres, la misión cínica toma la forma de combate y de carácter constante. El combate toma la forma de la agresión con el objeto de cambiar la actitud moral, esto es, el *ethos* (hábitos, convenciones, forma de vida) de la humanidad. Este carácter combativo del cínico está reactualizado a la manera del héroe cínico (las hazañas de Heracles). Así pues el cínico dramatiza la inversión de la vida soberana (goce de sí y benéfica para los otros), de tal manera que se convierte en una vida militante, una vida de combate, en este contexto, es la lucha ejercida contra sí y para sí, en contra de los otros

y en pro de los otros, en otras palabras, la soberanía benéfica se transforma en “resistencia combativa” (Foucault, 2010, p. 298), es una militancia que ataca los males humanos (vicios, defectos, debilidades, opiniones) que están insertos en las costumbres, el nomos y las instituciones, esta militancia es actuada a la vista de todos y en medios abiertos, es un de tipo militancia con alcance amplio, pues su pretensión es cambiar el mundo, transformar la humanidad.

En este orden de ideas, se pueden pesquisar tres asuntos relevantes para la cultura occidental. La primera tiene que ver con la figura mitológica del pensamiento político, la cual tiene el poder de movilizar a un colectivo, en este caso, la figura del rey cínico con los caracteres que se han descrito: independencia, desapego, libertad, inversión de los valores y asunción de los que son de acuerdo al logos, una nación sin fronteras ni nacionalismos. Segundo, el cinismo puede ser matriz ética y punto de partida de figuras históricas. Ascetismo que es un combate con uno mismo (placer, riqueza y honores), pero a su vez, es un “combate por el mundo entero” (Foucault, 2010, p. 300) para su transformación, es una lucha para liberar a la humanidad de lo que ata e impide la libertad y autarquía, bajo la forma de las prácticas del despojamiento y la austeridad. Tercero, a través de la inversión de la verdadera vida como vida otra, instauró “la alteridad de la vida otra”, entendida como elección de una forma de vida, dichosa y diferente, como una práctica expresada en una combatividad que tiene como objetivo aspirar a un mundo otro en la inmanencia de este mundo terrenal.

4.8. La vida filosófica como militancia

La misión cínica, de claras resonancias con la misión socrática, aunque con sus matices, tiene en su horizonte la ascesis como práctica de resistencia como medio para encarnar la vida no disimulada, la independencia y sin mezcla. La misión cínica, como se ha dicho, es una misión de combate que libera batallas consigo mismo y para los otros, “el cínico es un filósofo en guerra” (Foucault, 2010, p. 311), esta misión de guerra filosófica comporta una dureza elegida que libera de las ataduras (placeres, riqueza, honores); adicional a esto, encontramos los entrenamientos de resistencia física y de indiferencia.

El cínico al despojarse de todo cuanto le ata, a su vez, está libre de todo, condición que le permite ejercer su misión a través de una vigilancia permanente que tiene como objeto velar por el cuidado de la humanidad. La militancia cínica puede asemejarse a la imagen del vigilante, del misionero, del médico y del explorador, una imagen de benefactor que insta a cada cual, y a la humanidad a hacer lo que debe hacer, es una especie de funcionario que está al servicio del cuidado de la humanidad, un funcionario de la universalidad ética (Foucault, 2010, p. 314), universalidad de todos los hombres mediante lazo con el otro, lazo con el género humano, es una responsabilidad con toda la humanidad y el cosmos.

La forma de la *epiméleia* cínica es velar por el cuidado de la humanidad, tarea y misión del filósofo, tarea que le es útil a la humanidad en los ámbitos de la vida privada y pública. La *epiméleia* cínica, y el cínico en su pretensión de ciudadano del mundo, no le habla a una nación y a una ciudadanía específica, sino más bien a toda la humanidad, y de lo que hablará no serán asuntos de economía o de la guerra, sino de la felicidad o infelicidad, de la libertad o la servidumbre, de lo que sería una vida otra, una vida menos dependiente de las promesas de felicidad que dan los objetos, una menos orientada por el azar, una vida autárquica, acción que realiza el cínico desde una vida verdadera y con efectos a una verdadera actividad política (Foucault, 2010, p. 315), esta actividad de política verdadera concierne al género humano y al cosmos, lo que nos lleva a que el papel del cínico se vincula al gobierno del universo, avanzando el gobierno de la *polis* y las naciones.

Por su parte Lopez piensa que una *politeía* cínica en principio estaría integrada por “varones y mujeres en pie de absoluta igualdad y sin distinción de clases sociales, que comparten sus bienes y se reconocen entre sí por vestir del mismo modo (el manto doblado) y por participar de ciertas prácticas comunes relativas al alimento, el sexo y el sacrificio” (2017, p. 553-554). Estudios contemporáneos mencionan la posibilidad de una política cínica y Baquero siguiendo a Louisa Shea plantea que es posible pensarla a partir de tres vías tomando como referente antiguo el planteado por Diógenes Laercio en Vida de filósofos ilustres, específicamente el libro VI.

La primera vía identificada por Shea es la “actitud de oposición y rechazo de la tiranía” (Citado por Baquero, 2029, p. 553) manifestada en los testimonios y hecho cuerpo en los cínicos antiguos, este asunto se constata en el encuentro, que ya es anecdótico, entre Diógenes y Alejandro Magno. Puede decirse, además, que de manera general se resalta la actitud crítica y a veces desafiante ante

los representantes del nomos y/o los tiranos. El segundo punto planteado Shea, es el denominado cosmopolitismo bajo el concepto de “ciudadanía del cosmos” entendida como una “apertura política hacia la naturaleza y la sociedad por una vía ajena a las jerarquías normativas y poderes soberanos” (Citado por Baquero, 2029, p. 253). En esta misma línea argumentativa sobre la ciudadanía cósmica Soto sugiere que, al ser el cínico un ser *kosmopolités* propone una *politeia* sin *polis*, sin ciudad, sin casa (Soto, 2014, p. 56), pues, como ya se ha dicho, es el género humano y el cosmos el que interesa. La crítica cínica radical de la *polis* griega (Long, 2000, p. 61), busca no sólo avanzar los límites de la misma, sino también gobernar de acuerdo con las leyes naturales (García Gual, 2019, p. 69), esto es, de acuerdo con la razón que es propia del ser humano. La tercera vía es de la República cínica que al parecer fue una obra escrita por Diógenes de Sinope, pero de la cual no se tiene fragmento alguno, no obstante, por los testimonios descritos en la obra de Diógenes Laercio sobre la vida de filósofos ilustres se ha empezado a reconstruir los posibles temas y líneas abarcativas de esta obra.

Foucault plantea que la actividad del cínico es la verdadera actividad política, pero ¿por qué esta es la verdadera actividad política?, la continuidad entre ética y política se identifica con la parrhesía y la aleturgia cínica, pues se genera una “extensión de la parrhesía política más allá del ágora y una inversión de la parrhesía filosófica. El filósofo cínico es aquel que está junto al pueblo, en las plazas, en sus casas, que vigila y critica sus actos, que ejerce la parrhesía exponiendo su vida” (Blengino, 2014, p. 121), como se ha planteado. Por su parte, con el cosmopolitismo, el cínico invita al género humano y a su relación con el cosmos a criticar la servidumbre y asumir su libertad, que se logra cuando se vive según la naturaleza, además “Foucault plantea los conceptos de bíos cínico y de parrhesía como instancias de resistencia y de desafío a los poderes, no desde una exterioridad pura, sino perteneciendo a la dinámica misma del poder. Las prácticas de resistencia no pueden ser pensadas como el afuera del poder, sino como elementos de su propia dinámica y transformación” (Romero, 2016, p. 365). En este tipo de veridicción entonces lo que se busca, simultáneamente, es tanto el cambio de conducta (Davidson, 2012, p. 162), como la transformación de la forma cómo somos conducidos (Romero, 2015, p. 93).

Conclusión

Para algunos autores hay una tensión entre la ética y la política en la analítica foucaultiana de las prácticas de libertad, empero, encontramos matices que nos sugiere la continuidad: en las prácticas de libertad se necesita de un otro que acompañe el proceso de subjetivación ética y crítica, pues la relación es clave para los interlocutores, además que la relación se convierte un lugar expedito para la incidencia en el *ethos* del sujeto. Con relación al gobierno de sí y de los otros, el gobierno de sí se desprende de la relación de fuerza con los otros, esto es, es primero el gobierno de los otros, es decir, las fuerzas se afectan y luego la fuerza se auto-afecta, en otras palabras, la relación de fuerzas se da en lo colectivo y no solo en lo privado e individual.

Con ello, las prácticas de libertad ponen en escena la relación con el otro necesario para el proceso de subjetivación crítica, es por ello que hablamos de un cuidado de sí ético social, colectivo y político, para dar cuenta de ello tomamos la categoría *parresía* como hilo conductor de nuestro análisis que puso en escena la diferenciación ética, asunto clave para la subjetivación ética necesaria, además para la configuración de sujetos libres que involucra la psicagogía y la subjetivación crítica y el juego de la verdad como diferencia.

De otro lado, en el análisis foucaultiano arqueológico - genealógico no hay lugar al binarismo, esto puede evidenciarse en la reiteración de que hay tres asuntos interrelacionados: la *politeia*, esto es, la relación del gobierno entre hombres libres, la constitución del sujeto (*ethos*), y la diferenciación de un discurso de verdad (*alétheia*), asunto que se sintetiza en la *parresía* o decir veraz.

Con las problematizaciones de la *parresía* política, se deriva a una *parresía* ética-filosófica útil a la transformación de la conducta y una posibilidad de cuestionar la forma en cómo somos conducidos, esto es, una filosofía como una forma de veridicción que articula la práctica política, la ética y la verdad.

La ética de la verdad se articula con el coraje de la verdad, pues no sólo basta la ascesis necesaria para la transformación subjetiva, sino que es determinante el tipo de combate que somos capaces de sortear para llegar a la verdad y poder decirla a los otros. Es aquí donde puede vislumbrarse la transición de la *parresía* socrática a la *parresía* cínica, de una *parresía* centrada en el alma con incidencia política a una *parresía* centrada en la vida como obra de arte para la transformación de

una vida otra con fines sociales y colectivos, en una actitud crítica con lo dado como verdad para la construcción de una vida coherente y una vida buena.

Las prácticas de libertad cínica tienen a la vez la tarea de vigilancia sobre las representaciones, sobre sí mismo, sobre el pensamiento, pero también se aplica sobre la representaciones de los demás, cuidado de sí y cuidado de los otros. Además, esta forma de veridicción cínica, tiene un ámbito más amplio, pues ya no se centra sólo en el ágora, sino que va a todos los lugares donde el ser humano se desenvuelve. Vale decir que la apuesta ética cínica con efectos sociales y políticos, le apunta no sólo al cambio de sí mismo, sino también a la transformación del mundo, de un mundo otro, como una apuesta de una verdadera *politeia*, y como fin último, una vida otra desde la inmanencia terrenal.

Es por ello que la veridicción cínica tiene entre su misión la de invitar a todos los hombres a tomar la vida que es fiel a la verdad, una vida coherente con la verdad. En la veridicción cínica, el pasaje a un mundo otro se da desde la inmanencia terrenal, implica una transformación completa desde la relación que uno tiene consigo mismo.

Y no menos importante serían las pesquisas en el campo de la educación desde las categorías de la diferenciación ética, la cual consiste en incidir y educar al sujeto mediante el discurso veraz, “inculcar el *ethos* que la hará capaz de escuchar la verdad y conducirse de conformidad con ella” (Foucault, 2010, p. 77), el decir la verdad asegura la formación ética del sujeto y su subjetivación crítica.

Referencias bibliográficas

- Alston, Richard (2017). *Foucault and Roman Antiquity: Foucault's Rome Introduction*. Foucault Studies, No. 22, pp. 8-30.
- Álvarez Yágüez, Jorge. (2015). *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca nueva
- Aristóteles (1985). *Ética nicomáquea*. Madrid: Editorial Gredos.
- Dominguez, Atilano (2019). La doctrina de la ética a Nicómaco como praxis de las virtudes. En: Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Guillermo Escolar.
- Baquero Gotor, Adrián (2019). *La traición a Diógenes. Lectura contemporáneas de la filosofía cínica*. Tesis doctoral. Universidad de Zaragoza. <https://zaguan.unizar.es/record/78811/files/TESIS-2019-064.pdf>
- Blengino, Luis Félix (2014). *Gobernar en la verdad: democracia y liderazgo a la luz de la problematización foucaultiana de la parrhesia política*. El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y la Teoría Política contemporáneas. Volumen (2) N° 2, pp 104-124
- Cadahia, Luciana (2010). *Un modo de resistir al biopoder: el lugar de la parrhesia en las reflexiones ético-políticas de Michel Foucault*. Bajo palabra: Revista de filosofía. II Época (5).
- Camejo, Marina. (2013) *¿vivir filosóficamente es educar para una estética de la existencia?*. Fermentario 2,7.
- Carvajal, Yuri. (2014). *Epistme y aleturgia: el valor de la verdad en Foucault*. NUEVOS FOLIOS DE BIOÉTICA, 14.
- Castro, Edgardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Prometeo/Universidad Nacional de Quilmes.
- Castro-Gómez, Santiago. (2016). *La vida como obra de arte: Michel Foucault y la estética de la existencia*. En: Lozano-Vásquez, Andrea; Meléndez, Germán A. *Convertir la vida en arte: una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. Bogotá: Unal de Colombia.
- Castro-Gómez, Santiago (2010). *Historia de la gubernamentalidad I: razón de estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Castro-Gómez, Santiago (2016). *Historia de la gubernamentalidad II: Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Davidson, A. I. (2012). *Elogio de la Contraconducta*. Revista de Estudios Sociales, 152-164.
- De Freitas de Sousa, Juan Horacio (2019). *El cinismo de Michel Foucault: la verdad encarnada y sus gesticulaciones*. [Tesis de Doctorado]. Facultad de Filosofía. Departamento de Filosofía y Sociedad. Universidad Complutense de Madrid.
- Dreyfus, Hubert L.; Rabinow, Paul (2001). *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Ediciones Nueva.
- Farrán, Roque (2014). *Verdad y praxis filosófica en Foucault y Badiou*. El Banquete de los Dioses. Revista de Filosofía y la Teoría Política contemporáneas. Volumen (2) N° 2, pp. 144-161.
- Foucault, Michel (1999). *25. La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*. En: *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós.
- Foucault, Michel (2002). *Hermenéutica Del Sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura.
- Foucault, Michel (2003). *Una estética de la existencia. En: el yo minimalista y otras conversaciones*. Buenos Aires: La marca

- Foucault, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2010). *El Coraje de la Verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2014). *Del gobierno de los vivos: curso en el Collège de France (1979-1980)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2015). *Una estética de la existencia*. En: Álvarez Yágües, Jorge. La ética del pensamiento. Para una crítica de nosotros de lo que somos. Madrid: Biblioteca nueva.
- Foucault, Michel. (2001). *El Coraje de la Verdad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. (2010). *Historia de la sexualidad. III. La inquietud de sí*. México: editorial siglo XXI.
- Foucault, Michel. (2017). *La parrêsia*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fuentes Megías, Fernando. (2015). *Una educación filosófica: arte de vivir, experiencia y educación*. Tesis Doctoral. Madrid: Facultad de educación. Departamento de teoría e historia de la educación. Universidad Complutense de Madrid.
- García Gual, Carlos (2018). *La Secta del perro*. Madrid: Alianza.
- Hadot, Pierre (2005). *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Valencia: pre-textos.
- Hadot, Pierre (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Hadot, Pierre (2009). *La filosofía como forma de vida*. Barcelona: Alpha Decay.
- Hull, Gordon (2018). *The Banality of Cynicism: Foucault and the Limits of Authentic Parrhêsia*. Foucault Studies, No. 25, pp. 251-273.
- Jaeger, Werner (2001). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Libro primero. México. Fondo de cultura económica.
- Jiménez Rodríguez, Ricardo (2017). *Bíos y parrhesia desde la "piedra de toque"*. Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos. (2), pp. 173- 193.
- Laercio, Diogenes (2019). *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.
- Long, AA (2000). *La tradición socrática: Diógenes, Crates y la ética helenística*. En: Bracht Branham, R; Goulet-Cazé MO. Los Cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado. Barcelona: Seix Barral.
- López Cruces, Juan Luis (2017). *Cuerpo cínico, cuerpo cívico. La ciudad de Diógenes*. *Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 20(3), 545-560.
- Lorenzini, Daniele (2008). *El cinismo hace de la vida una aleturgia. Apuntes para una relectura del recorrido filosófico del último Michel Foucault*. *Revista Laguna*, 23.
- Manrique, Carlos (2012). *La palabra transgresiva y la otra vida: de la literatura al gesto cínico (entre Foucault y Raúl Gómez Jattin)*. *Revista de Estudios Sociales* No. 43. Bogotá.
- Marsico, Claudia (2017). *La noción de parrhesia en M. Foucault a la luz de los estudios sobre las filosofías del círculo socrático*. *Aufklärung. Revista de Filosofía*, vol. 4 (3), pp.47-60.
- Monge, Julia. (2021). *¿Puede la verdad prescindir de artificios? De la retorización de la filosofía a la ontología de la veridicción en Michel Foucault*. *Estudios de Filosofía*, 63, pp. 109-128.
- Morales, Fabio (2016). *Sócrates o la pregunta de cómo vivir. En: Convertir la vida en arte: Una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Moreno Pestaña, José Luis (2013). *Isegoría y parrhesia: Foucault lector de Ión*. ISEGORÍA. *Revista de Filosofía Moral y Política*, (49), pp. 509-532.
- Naldinho ,Thiago Canonenco y Cardoso Jr., Hélio Rebello (2012). *A filosofia como modo de vida em Foucault*. *Educação e Filosofia Uberlândia*, 26, (51), 185-206.
- Nussbaum, M (2015). *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. (M Candel, Trad.) Barcelona: Paidós.

- Orejudo Pedrosa, Juan Carlos. (2016). Filosofía como “Arte de Vivir”: De Pierre Hadot a Michel Foucault. *Revista Digital FILHA*. [en línea] (14). Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas. Publicación semestral. Disponible en: www.filha.com.mx.
- Pereira Castaño, Alejandro (2009). *Una ética como estética de la existencia en el pensamiento de Michel Foucault*. Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana.
- Pérez Cortés, Sergio (2012). *La Crítica metódica de Michel Foucault*. En: Garza Toledo, Enrique de la y Gustavo Leyva. Tratado de metodología de las ciencias sociales. Perspectivas actuales/coordinadores Enrique de la Garza Toledo, Gustavo Leyva—México: FCE, UAM.
- Platón (1993). *Apología a Sócrates*. En: Apología a Sócrates, Banquete y Fedro. Barcelona: Gredos.
- Raffin, Marcelo (2018). La noción de política en la filosofía de Michel Foucault. *Hermenéutica intercultural*. *Revista de Filosofía*. 29, 29-59.
- Roca Jusmet, Luis (2014). Michel Foucault: Ejercicios espirituales para materialistas. *Cuestiones de Filosofía* (16),
- Roca Jusmet, Luis (2014). *Michel Foucault: Ejercicios espirituales para materialistas*. Cuestiones de Filosofía N°16.
- Romero, Gustavo (2015). Indagaciones foucaultianas. Entre los sofistas y el bíos cínico. El poder de la verdad y el poder de la nada. *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporáneas*, 2, 3.
- Romero, Gustavo (2016). *La realidad transaccional de la vida: saber-poder, verdad y subjetivación. Un estudio acerca del problema ético-político de la vida en las filosofías de M. Foucault y de G. Deleuze*. [Tesis de Doctorado]. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.
- Santos Gómez, Marcos (2013). *Educación y construcción del Self en la Filosofía Helenística según Michel Foucault*. *Revista española de pedagogía*, (256), pp. 479-492.
- SCHMIDT, WILHELM. (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nuevafundamentación de la ética en Foucault*. Valencia: Pretextos.
- Séneca (1993). *Epístolas morales a Licilio I*. Barcelona: Gredos.
- Soto Posada, Gonzalo (2014). *Los cínicos y la filosofía*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.
- Spinoza, Baruch (2014). *Tratado de la reforma del entendimiento*. Madrid: Alianza.
- Testa, Federico (2017). Hacia una historia de las prácticas filosóficas en Michel Foucault y Pierre Hadot. *Konvergencias, filosofía y culturas en diálogo*, (24).
- Vignale, Silvana P (2012). *Cuidado de sí y cuidado del otro. Aportes desde M. Foucault para pensar relaciones entre subjetividad y educación*. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, volumen (17), pp. 307-324.
- Vignale, Silvana. (2013). Políticas de la vida y estética de la existencia en Michel Foucault. *Praxis Filosófica Nueva serie*, (37), 169 – 192.