

**El coraje de la verdad y la *parrhesía ethopolítica*.
Sobre la *categoría histórica* del cinismo**

*The courage of truth and ethopolitical parrhesia. Over the
historical category of cynicism*

Juan Manuel Rodríguez Rojas

Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Pedagógica
Nacional, Ciudad de México, México

juanrodriguez@filos.unam.mx

ORCID: 0000-0003-0144-0131

Resumen

Son muchos los análisis que se han realizado a los trabajos últimos del pensamiento de Michel Foucault. Los hay de quienes han mirado en ellos una propuesta crítica a las formas de subjetivación contemporánea y quienes han observado que dicha propuesta ha servido al neoliberalismo para producir nuevas formas subjetivas. El presente artículo analiza el último curso de Foucault en el Collège de France *El coraje de la verdad* con la finalidad de mirarlo como el esfuerzo final del pensador para proponer una forma subjetiva que se contraponga a los modos de captura del neoliberalismo y que este no pueda apropiársela. Tras esta lectura, se defiende que la herencia foucaultiana, además de legar una forma de análisis del poder que se ha vuelto muy fructífera (biopolítica), también nos lega la necesidad de seguir pensando formas subjetivas (formas de vida) contra las dinámicas de los poderes actuales que no terminen por ser capturadas o apropiadas.

Palabras clave: *parrhesía*, subjetividad, poder y ethopolítica

Abstract

There are many analyzes that have been carried out in the latest works of Michel Foucault's thinking. People have seen in them a critical proposal to contemporary forms of subjection and people have observed that this pro-

posál has served neoliberalism to produce new subjective forms. This article analyzes Foucault's last course at the College of France *The courage of the truth* with the aim of seeing it as the final effort of the thinker to propose a subjective form that contrasts with the ways of capturing neoliberalism and which this cannot appropriate it. In this reading, it is defined that the Foucauldian heritage, in addition to bequeathing a form of analysis of power that has been very fruitful (biopolitics), also links us to the need to follow subjective forms of thought against the dynamics of actual power that will never end captured or appropriated.

Keywords: parrhesia, subjectivity, power and ethopolitic

Qillqapa pisiyachiynin

Michel Foucault runapa qipa kaq qillqa llamk'ayninkunamantaqa achka k'uskinakuna ruwasqa kachkan. Kanmi pi mayqin rikuqkunapa k'uskinanwan qawasqan, hina wanki ukhun kayninpa yuyaymanayuqlla kunan pachakunapa qawasqallanhina, hinallataq pi mayqinpa huk sakumay qawasqanqa qukurqa musuq kaq wankikuna ukhun kayninpa yuyaymanayuqlla qispichikuyninpaq. Kay qillqapa, *College de France El coraje de la verdad* nisqapi *Foucault* runapa qipa kaq kursunta kuskinarin, hina ima hamutaqpa chayayninhinapa qawayninwan sakumananpaq ima wanki ukhun kayninpa yuyaymanayuqlla kaq kaqtahina, ima musuq qispichikuykunata kutichiqnin kaqninman, hinataq kay kaq ama hapikuyta atinman. Nawinchay tukukuruptionqa rimarikonmi, *Foucault* runapa qatinqinkuna chaskispa amachan, kay hamutayta chakatachispanqa aswan allin kaqmanmi, kawsaypa kamachiynin kaqta tarichin atiypan kuskiyninwan, chaskichiwanchiktaqmi ima munay kaq ukhun kayninpa yuyaymanayuqlla hamutaypi (tukuy imaymana kawsay) kunan atiykunapa qukuninmi, mana ima tutukuq harkakuyniyuq wichqarayasqataq.

Qhapaq siminkuna: tukuy hukllamanta kaq tukuy kaq kaqllawan kaq, ukhun kayninpa yuyaymanayuqlla, atiy llaqtapi imaymana tariqtaq

Fecha de envío: 21/7/2024

Fecha de aceptación: 11/10/2024

Introducción

En un ensayo titulado “¿Qué es la ilustración?”, publicado años después de muerto, Foucault se situaba como heredero de la tradición ilustrada y presentaba como parte esencial de la misma un *ethos* en el que, por una parte, nos hacíamos conscientes de quiénes somos en la actualidad y, por otra, abríamos la pregunta de si podíamos ser de otra forma (Foucault, 2006). Dicho *ethos*, desde su perspectiva, era el nodo central de la economía de su trabajo y por lo cual él consideraba que tenía que hacerse posible una nueva forma de vida en la que la subjetividad pudiera salir de los modos subjetivos impuestos por los dispositivos de los biopoderes contemporáneos¹. En este sentido, el *salto teórico* que realiza de la reflexión biopolítica que acompañó su libro *Historia de la sexualidad 1* hacia la producción subjetiva en el mundo antiguo que acompañó sus dos últimos libros publicados, *Historia de la sexualidad 2 y 3*, puede entenderse como un esfuerzo por continuar ese *ethos* autoimpuesto por su lectura de la Ilustración.

Aún más completa puede observarse dicha tesis, si bajo esta mirada analizamos su trabajo académico en el Collège de France durante la última década de su vida. Pues, en un primer momento, que va de 1974 a 1979, se puede observar cómo sus análisis se encaminaron a reflexionar y describir los biopoderes desde el siglo XVII hasta la actualidad y cómo estos ordenaban, gestionaban y administraban los cuerpos, las poblaciones y las almas de los sujetos. Con ello Foucault nos daba cuenta de quiénes somos en la actualidad. Y el segundo momento, que inicia a partir de su curso de 1980 titulado *Subjetividad y verdad* y termina en *El coraje de la verdad*, donde se puede observar el modo en que realizaba un viraje en el que se preguntaba si es posible ser de otra forma. Ahí, en los últimos años de confe-

rencias, cursos y publicaciones, el pensador francés se esmeraba en la búsqueda de prácticas de sí que pudieran ayudar a crear una atmosfera en la que el sujeto se vuelva dueño de sí y pudiera confrontar los biopoderes contemporáneos. De esta manera, el filósofo de Poitiers no hacía otra cosa que, en principio, explicitar las capturas que los (bio)poderes neoliberales habían producido y mostraba la espantosa situación en que la transformación del hombre en *Homo oeconomicus* había concluido en la apropiación de la experiencia interior de los individuos (Foucault, 2016) y, después, abría una reflexión que en las formas subjetivas del mundo griego pudiera encontrar algún indicio que pudiera indicar el camino que se podría construir una subjetividad que se confrontara a la captura subjetiva de los poderes neoliberales. En este sentido, los trabajos finales del pensador francés se perfilan a comprender algunas cosas importantes para nuestra reflexión. Primero, en ellos Foucault se pregunta cuál es la relación inherente entre el saber, el poder y las prácticas de sí que organizan su pensamiento. Luego, si existen modos de la verdad, prácticas de gobierno y de subjetivación que se contrapongan a la articulación de la vida contemporánea. Y, para finalizar, si es posible una vida otra que no juegue en el marco de la forma que la ha articulado la gubernamentalidad neoliberal y que además se presente como una alternativa política a esos poderes. Mucha tinta se ha vertido para comprender el modo en que las prácticas de sí reflexionadas en estos años funcionaron como propuestas micropolíticas frente a lo que había vislumbrado en sus trabajos sobre los biopoderes. De hecho, se ha tratado de mirar al pensador como un teórico de las subjetividades ético-estéticas que se contraponen a las prácticas pastorales de la gubernamentalidad liberal y neoliberal (Castro, 2019). Curiosa y paradójicamente, de dichas reflexiones también se han producido críticas que han terminado por ridiculizar la propuesta advirtiendo que se reduce a una forma en la que el cambio en uno mismo es la meta de todo el proyecto por lo que este terminará capturado por el neoliberalismo (Han, 2014). Existen otras lecturas que comprenden que ese cambio de reflexión hacía uno mismo y sus prácticas ha tenido una recepción importante tanto para los apasionados de mirar en Foucault un pensador de los ejercicios espirituales (Allouch, 2017), como para aquellos que critican a su pensamiento denunciándolo de peligroso o poco productivo. En este sentido, las prácticas de sí mencionadas se han topado con la ambigüedad de quien las mira como verdaderos contrapoderes o prácticas de resistencia, y también de aquellos que las miran como nuevas formas de iniciación e intervención neoliberal en los sujetos para seguir conduciendo sus conductas (modos de vida).

Nuestra propuesta de lectura es que los análisis que está realizando Foucault solo pueden entenderse como parte de un laboratorio sobre las formas en que la antigüedad había construido sus saberes, sus tecnologías de gobierno y sus formas de articulación como sujetos, pero que todo ello cobre un sentido acabado y unitario en el último curso del 84 titulado el *Coraje de la verdad* (Foucault, 2015). Ahí nuestro autor encuentra en la *parrhesía* el punto de anclaje final entre la verdad, la política y el sujeto que permite, primero, entender por qué las prácticas de gobierno de la antigüedad produjeron una tecnología de gobierno que prescribió las formas en que una democracia debería gestarse, luego en su crítica socrática se abrió a una práctica encaminada a la preocupación por el cuidado y la ocupación de sí y los otros como centro esencial, pero también y, más inquietante aún, con la aparición de la escuela cínica, se formuló una práctica que abrió la posibilidad de una política a contrapelo de las micropolíticas de los sujetos que discuten en el ágora (la *parrhesía* política) y las micropolíticas de los estilos-estéticas-éticas de los sujetos que se preocupan por sí mismos (la *parrhesía* socrática).

Política a contrapelo de un sujeto que se contrapone al poder no proponiendo una vida verdadera en el cuidado de sí o en la promesa de un mundo por venir, sino manifestándola en carne y hueso, vida verdadera en la que el *ethos* y la *política* se encuentran íntimamente relacionadas. En este sentido, defendemos que Foucault encuentra una práctica que recupera la posibilidad de ser una vida en posesión de sí misma y que lucha por un mundo distinto, pero que esa vida no está fuera de su expresión, sino que es su expresión práctica la que la revela. Si esa práctica de vida organizada a través de la *parrhesía* cínica le interesó al último Foucault, inferimos que es porque en ella la vida de los sujetos, despojada de su relación consigo misma en el gobierno neoliberal, reencuentra la posibilidad de brindarnos una vida otra que pueda exigir un mundo otro en este que cada vez más parece llegar a su fin, de ello también puede entenderse el por qué observa en la actitud cínica una actitud revolucionaria que ha recorrido la historia de occidente y de la que habría que rastrear su historia y su posible porvenir. Por lo anterior, el análisis del presente artículo se concentrará en una revisión del curso recién mencionado con la finalidad de observar en él, la última herencia del pensamiento foucaultiano. Herencia que no se limita entonces a un decir prescriptivo, sino a la elaboración de una historia de todas aquellas formas de vida que en su experiencia produjeron una contraposición *etho-política* a las formas en que los poderes nos han pretendido capturar a lo largo de la historia.

1. El coraje de la verdad y sus vicisitudes

El curso del 84 titulado el *Coraje de la verdad* es el último brindado en el College de France por parte del pensador francés antes de su muerte en junio del mismo año y es también el último en el que pretende hablar del pensamiento griego (Foucault, 2015, p. 18); por lo menos así lo anuncia al principio del curso y en su última clase concentrada en establecer la relación entre la parresia cínica y las prácticas del cristianismo (Foucault, 2015, pp. 333-350). Uno de los objetivos centrales del curso es establecer una reflexión sobre la *parrhesía* en el pensamiento griego de la antigüedad que haga visible su legado histórico a la humanidad. Si bien el tema había sido objeto de trabajo desde el 82 (Foucault, 2012) y fue objeto de reflexión detallado en el curso del 83 (Foucault, 2009), es en la revisión de la *parrhesía* que hace en este curso donde encuentra un modo de unidad del pensamiento en el mundo antiguo y es por eso por lo que intentará determinarla como un ejercicio que atravesó las prácticas políticas, las prácticas de la verdad y las prácticas de los sujetos. Así lo expresa al inicio del curso:

Me parece que al examinar la noción de *parrhesía* puede verse el entrelazamiento del análisis de los modos de veridicción, el estudio de las técnicas de gubernamentalidad y el señalamiento de las formas de práctica de sí. La articulación entre los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las prácticas de sí fue, en el fondo, lo que siempre quise hacer (Foucault, 2015, p. 27).

La *parrhesía* es una actividad, a ojos del pensador, que reúne el fin de las investigaciones que él había realizado sobre el saber, el poder y los sujetos a lo largo de su trabajo². De hecho, ella se presenta en primera instancia como una forma de manifestación de la verdad de las cuatro que trabajará en las primeras clases del curso (profecía, sabiduría, tekne y *parrhesía*). En lo que respecta al poder, ella se manifiesta como una práctica de gobierno muy particular en la democracia griega, pero también una forma transformada de gobierno de sí y los otros en Sócrates y después en los cínicos (*parrhesía política* del ágora, *parrhesía ética* del conocimiento de sí y *parrhesía ethopolítica* de la vida verdadera). Y en lo que respecta a las prácticas de sí, la *parrhesía* produce dos formas de articulación del sujeto que recorrerán la historia de Occidente y que conformaron, a ojos de Foucault, las dos corrientes elementales del pensamiento filosófico, aquella que incita a los hombres a ocuparse de sí mismos y “que nos lleva a una realidad metafísica que es la del alma (psyke)” (Foucault, 2015, p. 131) y aquella otra que invita a los hombres a ver

la vida como una “prueba de la existencia y elaboración de cierta modalidad de la vida (bios)” (Foucault, 2015, p. 131).

Por ello, dicho curso se presenta como un testamento en el que se inscribe en una tradición y unifica su pensar para ayudarnos a comprender, a través de ello, el modo en que concibe la práctica del filosofar como búsqueda de unificar todas las aristas de la vida para brindarnos la posibilidad de encontrar la verdadera vida aquí donde hemos sido desposeídos de la verdad, del poder y de cualquier práctica de sí que haga posible reencontrarnos con la existencia. De estas reflexiones se puede extraer también que frente al gobierno neoliberal y sus prácticas biopolíticas que terminan por desposeernos de la vida y entregarnos al mercado, se encuentra la filosofía como una práctica de sí que nos permite ocuparnos de sí mismos o como una práctica de sí que encuentra ejercicios biopolíticos para construir la posibilidad de una forma de vida (bios) en la que el sujeto se haga dueño de sí mismo y encuentre otra vida distinta aquí en la tierra que pueda demandar y luchar por otro mundo. En las limitantes de este artículo tocaremos brevemente estos temas.

Tras recordar que etimológicamente la palabra *parrhesía* proviene de las palabras *pan rhema* que juntas guardan el significado de “decirlo todo”, el autor advertirá que ella se traduce como la actividad de decirlo todo (Foucault, 2015, p. 29). En este sentido es que aquel individuo que puede decirlo todo es denominado como *parresiasta*. Lo primero que sale a brote es el carácter ambiguo de la definición que el autor se esmera por tratar de identificar y distinguir para darle un mejor cauce. Decirlo todo puede significar decir cualquier cosa o decirlo todo sin disimulación. Ante dicha ambigüedad, Foucault se orienta en demostrar que la *parrhesía* es el discurso encargado de decirlo todo sin ocultar nada, es decir, decirlo todo con verdad, ella es un modo de decir verdadero. En esa línea, ella se conforma como la actividad discursiva en la que un sujeto es capaz de decir toda la verdad. Dentro de las características que expone como necesarias para su articulación, el autor encontrará que dicha actividad establece un vínculo dialógico entre quien dice toda la verdad y quien la escucha, en dicha situación el *parresiasta* debe decir todo lo que piensa sin ocultar nada. Ahí, en ese tejido, el discurso abre la posibilidad de lo no previsto como condición y en este sentido la verdad de la *parrhesía* rompe con la disimulación posible del discurso retórico. De esta forma, la *parrhesía* está en contraposición del “decir cualquier cosa” de la retórica y la adulación.

Otra de las características de esta práctica es que expone al que ejecuta la actividad a afrontar el riesgo de decirlo todo sin ocultar nada y, por lo tanto, de exponerse a la posibilidad de ser perjudicado por la verdad dicha. Asimismo, confronta

al interlocutor que escucha a tener que aceptar una verdad que puede ser perjudicial para su accionar. En este sentido, dicha actividad no solo es decirlo todo con verdad, sino correr el riesgo de ser perjudicado por la verdad dicha, tanto al decirla como al escucharla. La *parrhesía* es entonces el *coraje de la verdad*, es decir, la actividad discursiva que lo dice todo sin ocultar nada exponiendo a sufrir un daño por su ejercicio, incluso la propia muerte (Foucault, 2015, p. 32).

En estas características se encuentran algunos elementos a considerar, primero que la *parrhesía* se revela como un discurso que enuncia y produce una verdad, y en esa línea ella será objeto de distinción y reflexión dentro de los diversos modos de producción de verdad y saber. Lo segundo es que en tanto coraje o riesgo se vive como una forma de articulación del poder; ella relaciona diversos modos en los que la sociedad griega comprendió las prácticas de gobierno o poder. Y, por último, fue en la sociedad griega que esta práctica motivo una orientación de gobierno que se concentró en la práctica de sí y que determinó el camino de la filosofía y su historia, como ocupación de sí (*epimeleia*) y como productora de formas de vida.

2. La *parrhesía* como forma de saber

En lo que respecta al decir veraz y sus formas, la primera clase del curso se concentra en advertirnos la importancia de la *parrhesía* dentro de los modos de producción del saber en Occidente. El decir veraz franco de la *parrhesía* en tanto decir se inscribe como discurso y en tanto discurso como productor de saber y un modo específico de organización de la realidad. Recordando que parte del proyecto del pensamiento posestructuralista desde sus inicios fue reconocer al discurso como el ámbito en el que se expresa nuestra manera de producir y experimentar la realidad (Deleuze, 2001), el hecho de que Foucault mencione en este curso una reflexión sobre las formas en que la discursividad ha producido la verdad no resulta gratuito ni nuevo, puesto que parte de su reflexión se concentró en tratar de explicar cómo a través de la historia se fueron constituyendo nuestros saberes. Lo novedoso en este curso radica en la forma de análisis de los discursos y la reflexión que hace de la *parrhesía* como decir veraz. Frente a los análisis sobre las estructuras *epistemológicas* del discurso que nos acercan a la comprensión de las maneras en que se produce un discurso y el modo en que funciona al producir la verdad, nuestro pensador en cuestión propone un análisis ya no del discurso desde su episteme sino desde la forma que adquiere quien enuncia el decir veraz y el tipo de actitud que se toma frente a él. Dicha forma de análisis la llamaré *alethurgica* en tanto que es a través de ella que se podrá observar el modo en que los sujetos son vistos al manifestar la

verdad y la manera en que se relacionan con los otros (Foucault, 2016, p. 19). En este punto expresa que existen cuatro formas del decir veraz que han determinado la historia de Occidente, todas ellas entrelazadas y en algunos momentos sostenidas unas sobre otras: la *profecía*, la *sabiduría*, la *techne* y la *parrhesía*.

En lo que respecta a la *profecía*, lo que encuentra es que el decir veraz del profeta hace una manifestación diferida y mediada. Aquí, el encuentro discursivo con la verdad se mantiene como un enigma que hay que descifrar por lo que la verdad es presentada a medias y la relación del sujeto que la expresa es siempre como intermediario entre él y el sujeto verdadero de enunciación. En ese sentido, el *profeta* no habla por sí mismo sino por otro (Dios), y quien escucha se encuentra ante un enigma que deberá descifrar. En la *profecía* el sujeto que enuncia la verdad y quien la recibe se encuentran desprendidos de una relación directa y deberán esforzarse por conjuntar los signos rotos de la verdad para poder entenderla; por ello la verdad depende de la interpretación. En tanto enigma a interpretar el decir veraz de la *profecía* no entrega lo que son las cosas, sino lo que serán, por lo que su relación con la verdad es siempre en el porvenir (Foucault, 2015, p. 34).

Otra cosa distinta sucede en el discurso de la *sabiduría*, pues el decir veraz nos entrega una verdad inmediata y real. El *sabio* produce su decir veraz como entrega inmediata que sintetiza la experiencia del sujeto con la realidad que supone detrás del discurso, por lo que en ella no hay más que un decir las cosas tal como son sin ningún matiz ético o político; por eso la relación del sujeto con la verdad se sostiene bajo una forma de relación en la que no hay nada de la verdad que pueda decir algo a los sujetos. Foucault advierte que el *sabio* en lo fundamental se calla, solo habla por enigmas y su saber está entregado a los iniciados; por eso es un saber fundamentalmente reservado para quien lo puede escuchar. La *sabiduría* dice en tanto solo dice para quien la entiende, por lo que el *sabio* y su decir se encuentra ligado al ser mismo de las cosas y del mundo, pero nunca a la singularidad de los individuos, las situaciones y las coyunturas (Foucault, 2015, p. 38).

En lo que corresponde a la *techne*, su decir veraz está emparentado con la práctica y el *técnico* es quien dice la verdad mediante el hacer (*savoir-faire*). Un hacer que no guarda nada esencial, tan solo la transmisión de una herencia que no hace más que repetirse sin más. El *técnico* establece un decir veraz en el que se encarga o desea anudar su ser con el pasado y a través de ello desembarazarse del existir; por eso es por lo que el *técnico* no se arriesga a nada en su decir veraz, sino que invita a seguir reproduciendo el hacer tal como es. En cierto modo, el *técnico* posee una *techne* de la que solo participa como productor de la misma y al hacerlo no man-

tiene una relación con la verdad más que como espectador de aquello que se repite en su hacer (Foucault, 2015, p. 41).

El decir veraz de la *parrhesía* se contraponen al de la *profecía* en tanto que no dice en nombre de otro, algo enigmático, su decir es a título personal y dice lo que ve, piensa u opina. Frente al *sabio* que dice lo que es en tanto que nombra el ser de las cosas en cuanto son, el *parresiasta* dice las cosas en su relación singular con individuos, situaciones y coyunturas, su decir está emparentado con una actitud frente a lo que es y no como enunciación. Y frente al decir veraz del *técnico* que no expone nada y se precipita a la reproducción de lo tradición en su hacer, el decir del *parresiasta* está asociado directamente con el coraje de poner en juego la verdad en el decir. Asume la posibilidad de poner en juego incluso su propia vida al ponerse en guerra con sus interlocutores en su decir veraz.

Digamos, por tanto, en forma muy esquemática, que el parresiasta no es el profeta que dice la verdad al develar, en nombre de otro y enigmáticamente el destino. El parresiasta no es un sabio que, en nombre de la sabiduría, dice cuando quiere y contra el telón de fondo de su propio silencio, el ser y la naturaleza (*la physis*). El parresiasta no es el profesor, docente, el hombre del *savoir-faire* que dice, en nombre de una tradición, la *tekhne*. No dice pues el destino ni el ser ni la *tekhne*. Al contrario, en tanto que asume el riesgo de desatar la guerra contra los otros... [...] pone en juego el discurso veraz de lo que los griegos llamaban *ethos* (Foucault, 2015, p. 41).

Parrhesía es entonces un decir veraz en el que lo que está en juego es la misma verdad y el modo en que los sujetos se relacionan con ella (*ethos*). Si en la profecía la verdad era vista como destino por interpretar, en la sabiduría como algo dado de lo que se tiene acceso en la participación del saber y en la técnica la verdad se tiene en la repetición de lo que se hace. En la *parrhesía* la verdad es una prueba en la que uno se confronta con el poder y las formas de articulación de existencia. Es en ella donde la verdad afecta a los sujetos en tanto que establece un vínculo directo con ellos que los pone en juego y es esa relación con la verdad en la que se abre el punto en el que los sujetos establecen una relación de poder, cosa que le interesa con demasía a Foucault.

Antes de pasar al modo en que el poder se manifiesta en este decir veraz, Foucault advierte que Occidente ha construido su historia a través de las diversas

maneras en que estos cuatro modos de decir veraz se han ordenado, entrelazado y acompañando. La *profecía*, por ejemplo, se acompañaba de la *parrhesía* en la antigüedad griega conformando el tipo de vida que dilucida en estos últimos años. Y en este sentido es que quizá sea la gubernamentalidad neoliberal actual aquella que ha convertido la verdad en mera *tekhne* de la que solo participamos como reproductores y de la que hemos sido desposeídos de cualquier relación singular con ella. En la actualidad, *técnico* es quien enseña en la escuela (profesor), quien enseña un oficio (zapatero, carpintero, etc.), quien trabaja con las artes tecnológicas (cognitariado), quien hace política (un estadista), etc. La transformación de la enseñanza, de la política, de la economía, de la ciencia y de la vida misma en un mero cálculo de inversión económica es la manifestación del dominio de una verdad *técnica* que nos ha terminado por desposeer y convertir la *parrhesía* en un saber cada vez más indisponible y extraño para nuestra existencia³.

3. *Parrhesía* como forma de poder

Recuperando la idea de que en el *coraje de la verdad* se manifiesta una relación de poder en la que los sujetos del decir no son dominados ni subyugados o desposeídos de la verdad, sino que son aquellos que ponen en juego la verdad. El curso definirá tres modos del decir veraz como tecnologías de gobierno: el coraje de la verdad como valentía política, el coraje de la verdad como ironía socrática y el coraje de la verdad como escándalo cínico. De la primera forma, Foucault recordará que es un tipo de ejercicio en la que el decir veraz se constituye como elemento de la democracia ateniense y su función es producir un ejercicio político en el que las determinaciones del poder sean siempre puestas en juego por todos aquellos ciudadanos que participen de la vida pública con *parrhesía*. El reto en el que pone la ironía socrática a la *parrhesía política* descubre su límite y la transformación que ocurre en la práctica socrática del decir veraz, esta encuentra que la falta de un principio de diferenciación ético pervierte al decir veraz de la democracia convirtiéndola en un mero decir cualquier cosa o un decir beneficiándose de lo dicho. En ella el decir veraz fue corrompido e hizo que la política no provocará algún cambio en la *polis*. Ante la búsqueda de una función de discernimiento ético claro, Sócrates opta por transformar la *parrhesía política* en algo que se dirige al alma de los sujetos para que se ocupen de sí (*epimeleia hautou*). El coraje de la verdad es construido ahora como *parrhesía ética* en la que se invita a los sujetos a que se ocupen de sí y puedan entonces transformar el modo en que viven su vida. El coraje cínico de la verdad se distingue de ambos pues es un decir que tiene por función “hacer frente a los hombres presentándoles la imagen de aquello que a la vez que

ellos admiten y valoran como idea, rechazan y desprecian en su vida” (Foucault, 2015, p. 246). El coraje cínico como escándalo de la verdad es el encargado de la verdadera función de la política en la que no se trata de hacer la guerra ni la paz, pagar impuestos o recaudar y distribuir las riquezas, sino la búsqueda de la dicha, libertad y alegría en la verdadera vida. Es una *parrhesía ético-política* en la que la vida misma se pone en juego mostrando que la vida que llevamos no es aquella en la que participamos de la verdad.

En los dos primeros casos, el coraje de la verdad consiste en arriesgar la vida diciendo la verdad, se arriesga la vida para decir la verdad, arriesgar la vida porque se la dice. En el caso del escándalo cínico —esto me parece muy importante y merece retenerse y discernirse— se arriesga la vida no simplemente al decir la verdad y para decirlo, sino por la manera misma cómo se vive. Uno “expone” su vida, en todos los sentidos de la palabra. Es decir, la muestra y la arriesga. La arriesga al mostrarla y porque la muestra, la arriesga. Expone su vida, no por sus discursos, sino por su vida misma (Foucault, 2015, p. 246).

Tres tecnologías de gobierno se encuentran en los modos de articulación del decir veraz franco en la Grecia antigua, cada uno de ellos nos revela distintos ejercicios de poder y una forma de entender dónde y cómo ocurren las transformaciones sociales. En la *parrhesía política* el orden de lo social y de los sujetos pasa a discutirse en la esfera pública, su ejercicio de poder se abre en cada sujeto que se contraponga a un error de gobierno y participe en la Asamblea. La crítica que establece Sócrates radica en que la ausencia de principios éticos termina por pervertir el decir veraz para convertirlo en un decir cualquier cosa o decir bajo conveniencia que pone en crisis la democracia. Por ello, Sócrates considera necesaria una mutación de la tecnología de gobierno ya no dirigida a la polis, sino a la *psyche*. La preocupación política se transforma en la instauración de un gobierno de sí en el que todos puedan llegar a ocuparse de sí mismos para ocuparse de los demás. El gobierno de sí en la *epimeleia* es la única vía de transformación de los sujetos, en este sentido es que nos aparece una *parrhesía ética* concentrada en la transformación y cuidado de uno mismo. Así, la ironía socrática funciona como ejercicio de poder encaminado a brindar la posibilidad de que los individuos se ocupen de sí, es un poder no dirigido a la obediencia o disciplinamiento del sujeto, sino a su reinención ética. El esfuerzo foucaultiano de casi la mitad de este curso es tratar de advertir otra tecnología de gobierno no dirigida a la ocupación de sí y a

la metafísica del alma (*psyke*), sino a ver la vida como una prueba de la existencia en la que uno debe encontrar su forma (*bios*). Dicha forma abre espacio al coraje cínico de la verdad como *parrhesía ético-política* que hace de la vida de los sujetos la expresión, manifestación y crítica de la forma de existencia que tenemos. En ella se encuentra la necesidad de entender que son los sujetos aquellos que en su cuerpo reciben su propia forma y al hacerlo se contraponen a la vida de las normas de la polis, pero no como seres aislados o separados de ella, sino como seres que se manifiestan en su vida como un escándalo de la verdad y de la vida verdadera. De esta forma, los ejercicios de poder cínicos son dirigidos a transformar el ambiente con la presencia de un cuerpo que es testimonio vivo de la verdad. Sus prácticas de sí aparecen entrelazadas con la verdad y con las tecnologías de gobierno y ejercicios de poder que a Foucault le interesaran.

4. Parrhesía como práctica de sí (sujeto)

En la clase del 29 de febrero se distinguen dos prácticas de sí emanadas del discurso veraz socrático, una encaminada a la realidad metafísica del alma y su cuidado (*psyke*) y otra dirigida a la existencia y cómo la hemos llevado (*bios*). Ambas son consideradas como la máxima herencia del pensamiento Occidental, pues son las respuestas que el mundo griego dio a la manera en que la práctica de gobierno había construido la vida, despojándolos de la verdad. De la primera, Sócrates será la figura ejemplar y a través de una interpretación novedosa de su enseñanza, Foucault advertirá que la *epimeleia* socrática tenía como fin la despreocupación de cualquier opinión ajena para formarnos a nosotros mismos en la virtud (*arethe*). Si Sócrates se separó del decir veraz de la vida pública para concentrarse en el decir veraz a los individuos, no fue por miedo a las consecuencias de la verdad (la muerte)⁴, sino porque entendió que su función como *parresiasta* era enseñarles a los hombres a ocuparse de sí mismos. Sócrates invitaba una nueva política (micropolítica) que se ocupa de los hombres para que se ocupen de sí mismos. Su ironía es un ejercicio de poder que suprime el poder del rey o del soberano para dejarnos solos con nosotros mismos en un examen del que solo puede advenir el conócete a ti mismo. Es en ese marco que nuestro pensador francés se concentra en una reinterpretación de las palabras finales de Sócrates (recuerda que le debemos un gallo a esculapio) para definir que no era un rechazo o desprecio de la vida de lo que se había curado, sino en la *epimeleia*, tanto Critón como él se habían curado de las opiniones enfermas de los otros sobre sí y habían aprendido a hacer de su vida el objeto final de digresión y el mejor atesorado⁵ (Foucault, 2015, pp. 110-124).

En el caso de la segunda práctica, son los cínicos el ejemplo por antonomasia. De hecho, es la actitud cínica como escándalo de la verdad la que entrega la posibilidad de pensar el decir veraz como una propuesta ético-política contra el poder reinante. La preocupación cínica por encontrar el decir veraz como manifestación y expresión de la vida, hará de su práctica una forma acabada de encuentro con la vida verdadera. Puesto que el decir y la vida se encuentran entrelazados, la práctica cínica no puede tener por objeto otra cosa que la unión entre vida y verdad (*alethés bios*). En el cinismo los preceptos de seguir el logos, ocuparse de sí, hacer un examen de sí y hacer del conócete a ti mismo los principios elementales del gobierno de sí son llevados al extremo para conformar la vida misma bajo estos preceptos. Por ello, su vida se convierte en expresión de verdad y ellos pueden mirarse como mártires de la verdad, en el sentido de ser testigos en carne y hueso de la verdad, o testimonio vivo de la verdad (Foucault, 2015, p. 186).

La verdadera vida se manifiesta entonces primero como vida no disimulada, en la que el decir y el hacer se encuentran indistinguibles y por ello los cínicos muestran su vida sin ruborizarse de ella⁶. La vida verdadera es también una vida sin mezcla o sin lazo de lo que le podría ser ajeno, una vida sin dependencia de otra cosa más allá de su expresión, de ahí que la caracterización de *pobreza* con la que se enuncia deberá entenderse como una vida sin dependencia y necesidades, pobreza de objetos, pero no de espíritu⁷. Como tercer elemento, Foucault habla de la *adoxia cínica* (Foucault, 2015, p. 274) como forma elemental de la vida verdadera, en la que la mala reputación es tomada como parte de una forma de vida despreocupada por el decir de los otros, sin influencia externa que la perturbe⁸. Otro elemento es aquel de la vida en el gobierno de sí, sin más amo que nosotros mismos, el cínico se contrapone al poder para revelar su incapacidad de gobernar su vida⁹. Por último, la vida verdadera es una vida que regresa al principio de rectitud de la vida que se ha perdido, aquella que encuentra cercanía con la animalidad no buscando convertirnos en animales, sino haciendo de las necesidades animales de subsistencia el núcleo elemental de la vida verdadera¹⁰. No hay entonces un regreso a la animalidad para perdernos, sino un reencuentro con una forma de vida en la que nuestra relación con el mundo queda directa e inmediatamente asociada. No se va a lo animal para negar lo humano en la vida animal, sino para afirmar la necesidad de encontrar la interdependencia entre lo humano y lo vivo extra-humano. Una forma de rectificar el camino que la vida ha tomado, pues esta se ha despojado de su relación inmediata con la existencia y ha pervertido el modo de relacionarse con las cosas postergando para un mañana lo que puede vivir hoy.

Por eso, el cínico se convierte en un *kataskopos* o espía de la vida que va al mundo buscando la vida verdadera perdida¹¹ (Foucault, 2015, p. 310).

Todas estas características y muchas otras que ejemplifica en el texto terminan por expresar con claridad la emblemática frase en la que se instauraba el proyecto cínico: “troquelar la moneda”¹². En una elucubración filológica con la misma fortuna que la de Sócrates y la deuda del gallo a Esculapio, Foucault advierte que el “cambiar la moneda” que caracteriza el cinismo puede tener dos sentidos. *Parakharrettein to nomisma* puede significar un cambio de moneda para entregarnos una falsa, pero también advierte que puede significar el cambio de regla (*nomisma*), por lo que bien puede ser la apuesta por cambiar las reglas de vida y entregarnos otra vida. En esta última significación se observa el modo en que el cinismo troquele las reglas para entregarnos una vida otra emparentada con la verdad. Es una vida verdadera como vida otra que se contrapone a la vida que tenemos, pero que se presenta en tanto vida de verdad como vida en la que los sujetos alcanzan a poseer su verdad y se encuentran en la magnanimidad de la vida. Que ella se presente como una vida otra frente a la vida que tenemos, hace de la actitud cínica aquella actitud necesaria para contraponerse a los poderes reinantes, pues sus prácticas reiteran la posibilidad y la necesidad de buscar un mundo otro en el que verdad y sujeto reencuentren su coincidencia. Ella hace pensar que frente a las prácticas biopolíticas de la gubernamentalidad neoliberal que construyen como ejercicio de poder un ambiente en el que los individuos son desposeídos de su vida para entregársela al mercado, el cinismo podría construir una tecnología de gobierno en la que el dispositivo biopolítico podría encargarse de producir un ambiente mediante los gestos y la vida en carne y hueso, para que los seres humanos vuelvan a poder pensar la posibilidad de poseer su vida bajo una verdad que la convierta en vida verdadera que pueda luchar por un mundo otro.

Conclusiones

Después de la digresión realizada sobre el cinismo en la antigua Grecia, en la segunda hora de la clase del 29 de febrero, Foucault hace una revisión a lo largo de la historia del cinismo ya no como un figura particular y olvidada del mundo antiguo, sino como una *categoría histórica* que atraviesa Occidente bajo variopintas formas (Foucault, 2015, p. 187). En esa historia reflexiona el modo en que la *actitud cínica* constituyó escuelas cristianas, por ejemplo, menciona la posible relación que guarda la congregación de los dominicos (perros de Dios) con el cinismo. Asimismo, la forma de vida de los franciscanos, su entrega al mundo y su renuncia a la propiedad son vistos como continuaciones de la experiencia cínica.

Más adelante señala que los artistas en el romanticismo y su práctica de renuncia al mundo cotidiano quizá también se enmarca en ello. En su dilucidación Foucault menciona los militantes revolucionarios como ejemplos de transmisión de ese ideario cínico y en su vida entregada a la revolución se expresaba la vida del *mártir* tal y como lo presentaba la vida cínica.

En este sentido, el autor del *orden del discurso* señalaba el camino para nuevos estudios en los que se pudiera observar prácticas de sí que en su manifestación fueran expresión de una vida otra contra los poderes en los que se desarrollaban. En esa *categoría histórica* que fue para Foucault el cinismo se encontraba entonces una señal para comenzar a pensar al sujeto, el poder y el saber, como prácticas entrelazadas que solo alcanzaban a producir una vida verdadera cuando la vida era una manifestación de ellas y no superación. Con ello nos legaba dos trabajos de suma importancia. El primero, imaginar la genealogía de esa categoría histórica hasta nuestro tiempo y que además de pasar por el cinismo, el cristianismo, el artista renacentista y romántico y la militancia revolucionaria del siglo XIX y XX, en la actualidad parece dirigirse a encontrar a nuevos sujetos revolucionarios, como serían los defensores del territorio, los periodistas y aquellos luchadores de movimientos sociales que en la manifestación de la verdad se exponen a la muerte y nos exponen en carne y hueso la posibilidad de una vida distinta a la del mercado neoliberal. El segundo, con más inquietud existencial, nos invitaba a pensar que es posible aún tomar nuestra vida y hacer de ella la manifestación de una verdad que se contrapone a las formas de apropiación de los biopoderes neoliberales. Hacer la genealogía nos permitiría comprender las transiciones de los poderes y sus resistencias y tomar nuestra vida quizá funcione como un operador esencial-existencial para renunciar a los biopoderes neoliberales que se han apropiado de nuestra vida y su propia posibilidad de experiencia. Hacer ambas cosas requiere de un esfuerzo teórico y existencial que tendremos que apostar si es que se desea que lo humano y lo no humano pueda seguir existiendo.

Notas

- 1 La división entre forma de vida y modo de vida se toma de las observaciones de Diego Sztulwark, quien para diferenciar las formas de subjetivación señala que el neoliberalismo produce “modos de vida” y “forma de vida” sería una forma de subjetivación en la que uno mismo se encuentra implicado (Fernández Savater, 2023).
- 2 A lo largo del último lustro de vida, Foucault está tratando de recuperar una relación entre subjetividad y verdad en la que pueda romperse la forma de la verdad

que había construido la modernidad y que había convertido el mundo y los sujetos como una forma de objetividad capaz de dominar y capturar. La concepción de verdad que separa al sujeto de su compromiso con ella, el autor sugiere que empieza con Descartes y observa en la parresia una forma de verdad que implica al sujeto y rompe con la verdad como control y dominio de la modernidad. Esta idea podría ser un eje de lectura para entender los biopoderes como poderes sostenidos en una verdad que objetiva la vida humana y terminan por dominarla, controlarla y gestionarla.

- 3 Es en este sentido que, en *Subjetividad y verdad*, Foucault se esfuerza por entender la forma en que la modernidad terminó por desposeer al sujeto de la verdad y convertir a esta en una experiencia de la que no hay un trasfondo existencial.
- 4 En el texto hay varias referencias del modo en cómo Sócrates también participó del decir veraz en la democracia griega.
- 5 Es bajo esta tesis que tanto Foucault como más tarde Allouch sugieren que se puede hacer una historia de la subjetividad occidental como metafísica del alma. Y es en este sentido que Jean Allouch sugiere que el psicoanálisis es una herramienta que continúa esta historia y le da sentido en la actualidad.
- 6 Ahí tendrán a Diógenes masturbándose en la plaza pública mientras advierte que es mejor desembarazarse del placer antes que este te ate a él (Laercio, 2001).
- 7 De ahí que se caracterice a los cínicos como seres sin casa y sin cosas materiales.
- 8 De ello se recordará la astucia cínica de educar a un peripatético en la vida cínica mostrándole que es normal echarse una flatulencia en público.
- 9 De ahí que el filósofo cínico se enfrenta a Alejandro Magno demostrándole que el verdadero rey es aquel que permanece ingobernable por los demás.
- 10 De ahí que Diógenes, al ver al perro rascarse para brindarse placer, este encuentre menos lastimero satisfacer su placer en los perros que en los hombres.
- 11 Nadie puede olvidar la caminata nocturna de Diógenes con una lámpara buscando hombres y no heces.
- 12 Se acusa a Diógenes y su padre por ser falsificadores de monedas o *parakharentai to nomista*.

Referencias bibliográficas

- Allouch, J. (2017). ¿Es el psicoanálisis un ejercicio espiritual? Cuenco de Plata.
- Castro, E. (2019). *Introducción a Foucault*. Siglo XXI.
- Deleuze, G. (2001). *La isla desierta y otros textos*. Pre-textos.

Fernández Savater, A. (2023). *El eclipse de la atención. Recuperar la presencia, rehabilitar los cuidados y desafiar el dominio automático*. NED.

Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2006). *Sobre la Ilustración*. Tecnos Universitario.

Foucault, M. (2012). *La hermenéutica del sujeto*. La Piqueta.

Foucault, M. (2015). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2016). *El nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.

Han, B. C. (2014). *La psicopolítica*. Herder.

Laercio, D. (2001). *Vida de los filósofos más ilustres*. Alianza Editorial.