

# Revisión de las prácticas del cuidado de sí en la relación maestro-discípulo en la antigüedad griega y romana.

Una revisión de los postulados de Sócrates, Platón y del Cristianismo Primitivo realizadas por el último Foucault (1982-1984)



Revision of the care of the self practices in the master-disciple relationship in ancient Greece and Rome. A revision of Socrates, Platon and early Christianity's postulates by late Foucault (1982-1984)

**Rosa Amelia Asuaje**

rosa@ula.ve

Universidad de Los Andes  
Facultad de Humanidades y Educación  
Escuela de Letras  
Departamento de Lenguas Clásicas  
Centro de Investigación  
y Atención Lingüística (CIAL)

Artículo recibido: 12/01/2014  
Aceptado para publicación: 18/02/2014



## Resumen

Esta investigación, enmarcada en la noción de *parresía* (hablar franco) en la antigüedad griega y romana, marcará sustancialmente la relación maestro-discípulo por más de cinco siglos en Grecia. Michel Foucault, en sus últimos años de producción intelectual, dedicó su atención en el estudio de esta práctica del mundo antiguo como la base esencial de la relación del sujeto con la verdad de su discurso y con el entorno que lo rodeaba. Para ahondar en el tema, estudiaremos tres obras del filósofo francés: *El gobierno de los vivientes*, *La Hermenéutica del Sujeto*, *Tecnologías del yo* y *El Gobierno de sí y de los otros*. En todas estas, el punto de partida será la profundización en las relaciones entre el sujeto como operador de verdad y su maestro como conductor hacia la verdad misma.

**Palabras clave:** Antigüedad griega y romana, hablar franco, búsqueda de la verdad, relación maestro-discípulo, Michel Foucault.

## Abstract

*This investigation deals with the ancient Greek and Roman notion of *parresia* (to speak frankly) that significantly influenced the master-disciple relationship for more than five centuries in Greece. Michel Foucault, during his late intellectual production, devoted himself to study this ancient world's practice as the essential basis of the relationship between the subject, the truth of his/her discourse and the surrounding environment. In order to delve into this topic, three works by Michel Foucault are studied: *Hermeneutics of the Self*, *Technologies of the Self* and *The Government of Self and Others*. The starting point for these three works is the deepening of the relations between the subject as a truth operator and his/her master seen as a guide to truth itself.*

**Keywords:** Ancient greece and rome, frankly speaking, search for truth, master-disciple relationship, michel foucault.

## Introducción

[Es importante] “**ver históricamente cómo se producen efectos de verdad en el interior de discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos**”.

Michel Foucault, *El orden del discurso*.

Uno de los problemas teóricos centrales planteados por Michel Foucault en su conocido *Orden del discurso* (dictado en el Colegio de Francia en 1970) versa sobre los procedimientos de exclusión que se dan dentro del discurso, con el propósito de regularlo.

En primer lugar, el filósofo destaca lo prohibido (2005, p. 15), lo que no podemos decir porque resulta atrapado entre ciertas fronteras que hemos delimitado como tales; pues bien, en el interior de eso que está regulado desde su enunciación, residen la sexualidad –cuyo propósito está normado por el deseo y se convierte en objeto de sí mismo– y la política –cuyo fin persigue el poder. Como segundo procedimiento de exclusión que afecta al discurso, MF<sup>i</sup> descubre el conjunto de opuestos razón y locura; resalta del discurso del loco aquella escisión que lo separa de la palabra de los otros por carecer de sentido, de importancia y verdad (2005, p. 16). Finalmente, se detiene en la distinción entre discurso verdadero y falso, considerando que en esta oposición se encuentra lo que el sujeto ‘foucaultiano’ de obras posteriores, como *El gobierno de los vivos* (1979-1980), *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982), *Tecnologías del yo* (1982), *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983) o *Discurso y verdad en la Grecia antigua* (1983), evaluará intrínsecamente como la voluntad de verdad. Si bien MF expone discretamente en el Orden del discurso “quizás es un tanto aventurado considerar la oposición entre lo verdadero y lo falso como un tercer sistema de exclusión” (2005, p. 18). Más adelante afirmará:

Si uno se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces quizás, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo). (2005, p. 19).

En el entorno de esta voluntad de saber y de verdad, no resulta casual que se mantenga cierto carácter de “verdad” acerca de aspectos positivos estatuidos como verdades en

el marco de una sociedad proclive a que unos fenómenos graviten sobre otros. La pregunta que se hace MF sobre qué tipo de separación es aquella que rige nuestra voluntad de saber, está estrechamente vinculada con aquella verdad institucionalizada como esa “organización” (stablishment) del verbo que enuncia la realidad “tal cual es”, a partir de unos contenidos programáticos que plasma con antelación el dibujante.

Históricamente, MF destaca tres momentos claves en los que esa voluntad de verdad se manifiesta: 1) en la cosmovisión de la verdad como entidad abstracta ligada a la palabra oracular, momento en que la Alétheia del poema de Parménides<sup>ii</sup> se hace presente, luego de un largo viaje guiada por las hijas del sol, y se presenta como aquello que se opone al olvido (lethé) y a la acción de mantener oculto algo (lanthánein)<sup>iii</sup>. Ese es el tiempo donde la verdad se hallaba ligada a lo “que era el discurso” y a “lo que éste hacía” (2005, p. 20). 2) en el tiempo en el que la verdad se desplazó hacia su propio enunciado y se convirtió en su propia sustancia. Éste fue el momento en que nació el pensamiento socrático y con él, el replanteamiento de la máxima oracular délfica: gnóthiseautón (“conócete a ti mismo”), y 3) a partir de los siglos XVI y XVII, cuando apareció una voluntad de saber sustentada en la comprobación positiva de los fenómenos cuantificables que la constituían. Esta fue una época en la que la voluntad de saber determinaba “el nivel técnico del que los conocimientos deberían invertirse para ser verificables y útiles” (2005, p. 21). Para MF, estos nuevos procedimientos verificadores y medidores de la verdad se apoyaban en una base institucional que, a su vez, se encontraba reforzada por una serie de prácticas como “la pedagogía, el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, las sociedades de sabios de antaño, los laboratorios actuales (2005, p. 22). Así, la voluntad de verdad se halló constreñida a una serie de procedimientos concebidos para verificarla.

De estos tres momentos históricos en los que la voluntad de verdad se ha hecho manifiesta, nos interesa profundizar en los dos primeros. A saber: el tiempo de la verdad oracular y el momento de la verdad del sujeto que la hace posible en sí misma. En esta investigación, nos interesa descubrir esos dos lapsos del pensamiento griego de la antigüedad, mediados por el discurso de verdad y sus implicaciones sobre el sujeto.

Según lo señalado *supra*, el primer momento de aparición de la verdad como concepto se halla enclavado en los albores de la Grecia arcaica, época en la que *mito* y *logos* se entrelazan en el discurso oracular. Para MF éste era el tiempo en el cual:

El discurso verdadero por el cual se tenía respeto y terror, aquel al que era necesario someterse porque reinaba, era el discurso pronunciado por quien tenía el derecho y según el ritual requerido; era el discurso que decidía la justicia y atribuía a cada uno su parte; era el discurso que profetizando el porvenir, no sólo anunciaba lo que iba a pasar, sino que contribuía a su realización, arrastraba consigo la adhesión de los hombres y se encargaba así con el destino. (2005, pp. 19-20).

Tal como expresa Marcel Detienne (1981, p. 59) acerca de la verdad proferida en la época arcaica griega, esta no era:

Inteligible fuera de un sistema de representaciones religiosas: no hay Alétheia sin relación complementaria con Lethé, sin las musas, la memoria, la justicia. En un sistema de pensamiento en el que la ‘Verdad’ no es un concepto, no puede ser disociada de la alabanza, del relato litúrgico, de la función de soberanía de la que ha sido siempre un aspecto, una dimensión. Si la ‘Verdad’, en las obras de Justicia, puede traducirse esencialmente mediante unos actos y gestos rituales, muy a menudo califica, en los diversos planos en los que queda atestiguada, un determinado tipo de palabra, pronunciadas en determinadas condiciones, por un personaje investido de funciones precisas.

De esta manera se da en la temprana épica de Homero la consabida fórmula del poeta que invoca a las Musas para que lo guíen por el relato certero. De forma análoga, observamos la actitud postrada de poetas como Hesíodo, Safo, Anacreonte o Píndaro, al implorar a determinadas divinidades para que los ayudasen a organizar sus palabras y a hacer más inteligible su discurso. De este fenómeno de verdad ritualizada, propio de la época arcaica, nos va a interesar la develación de la verdad por parte de los oráculos, pues en éstos el valor de la palabra verdadera devenía de una práctica religiosa que, incluso, jugó un rol esencial en las decisiones de orden geopolítico y militar que se tomaban en los antiguos reinos helenos. El oráculo de Delfos, emplazamiento sagrado de enunciación de la verdad, era el lugar donde, en el período arcaico, confluían poderosos monarcas para ser asesorados en la toma de importantes decisiones de orden nacional, incluso, de carácter hereditario, pues allí acudían gobernantes que requerían de la palabra del oráculo para decidir sobre uniones parentales en pos de mantener su linaje. En este sentido, el oráculo de Apolo, en Delfos, pasó a ser una trascendente institución político-religiosa que definía el proceder de los humanos (Asuaje, 2009).

De ese famoso oráculo se desprendió la máxima: “*conócete a ti mismo*” (gnóthiseautón), frase que testificaría la transición entre la creencia en la verdad oracular hacia el dominio de la verdad hecha enunciado que atraviesa al sujeto. Para MF en sus *Tecnologías del yo*, la máxima delfica: “era un consejo práctico, una regla que había de ser observada para consultar al oráculo. ‘Conócete a ti mismo’ quería decir: ‘No supongas que eres un dios’. Otros comentaristas sugieren que significaba: ‘Ten seguridad de lo que realmente preguntas cuando vienes a consultar el oráculo’” (2008, pp. 50-51).

En todo caso, llama la atención que en esta frase oracular aparezca por primera vez como sujeto la segunda persona del singular. Ese tú, que requiere conocerse para validarse en sí mismo, ya no es el dios Apolo, señor del oráculo, es ahora el sujeto desprendido de la inmortalidad, quien requiere saber sobre sí mismo para hallar respuestas sobre su vida terrena. Tal como lo señala MF, es a partir de este precepto que se inicia un recorrido a través de la mirada introspectiva del sujeto en la construcción de una suerte de

procedimientos o “tecnología del yo”, en la que el sujeto aprende a “cuidar de sí mismo” por su bien y el de la ciudad. Así: “En los textos griegos y romanos, la exhortación al deber de conocerse a sí mismo estaba siempre asociada con el otro principio de tener que preocuparse de sí, y fue esta necesidad de preocuparse de sí la que provocó que la máxima delfica se pusiera en práctica” (2008, p. 51).

A continuación expondremos cómo en tres obras de Michel Foucault: *El gobierno de los vivos*<sup>iv</sup>, *La hermenéutica del sujeto*<sup>v</sup> y *Tecnologías del Yo*<sup>vi</sup>, se observan preceptos y procedimientos en los que el sujeto, impelido por esa voluntad de verdad que lo ha atravesado históricamente, intenta conocerse a sí mismo para saber, exactamente, cómo cuidar de sí, por el bien de sí y por el bien de los otros, consecencialmente.

## 1. La verdad como ajuste. Los regímenes de verdad según Michel Foucault<sup>vii</sup>

**“Lo que ha caracterizado a nuestra sociedad, desde la época griega es que no se tiene una definición cerrada e imperativa de los juegos de verdad que estarían permitidos, con exclusión de los demás. Hay siempre la posibilidad, en un juego de verdad dado, de descubrir algo diferente y cambiar tal o cual regla y, a veces, incluso todo el conjunto del juego de verdad. Es eso, sin duda, lo que ha dado al Occidente, en relación con otras sociedades, unas posibilidades de desarrollo que no se encuentran en otras sociedades. ¿Quién dice la verdad? Los individuos que son libres, que organizan un cierto consenso y que se encuentran insertos en una cierta red de prácticas de poder y de instituciones constrictivas”.**

Michel Foucault, *L'éthique de souci de soi comme pratique de la liberté*.

Hemos considerado oportuno iniciar este apartado con una reflexión que hiciera MF al respecto de lo que él mismo definiera como “juego de verdad”. En el extracto de la lección *El gobierno de los vivos*, que el filósofo diera en el Colegio de Francia, entre 1979-1980, hace mención, en repetidas ocasiones, de expresiones como “régimen de verdad”, “acto de verdad”, “juego de verdad”, “manifestación de verdad”. Al respecto, Foucault relaciona estas expresiones con una serie de prácticas que el sujeto realiza con el propósito de regular la producción de la verdad, “moldeándola” según ciertos procedimientos que la “informan” y “construyen”. Con el propósito de comprender la importancia que tendrán estos procedimientos reguladores de la verdad en el mundo antiguo grecorromano, y su recorrido hasta llegar a la parresía como “hablar franco”, quisiéramos sumar a este apartado la referencia que hiciera Marcel Detienne en su texto *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica* (1981, p. 16), respecto del significado de la palabra verdad en el indoiranio: en este grupo de lenguas indoeuropeas de Asia, la verdad era pronunciada con la palabra rta, término que aludía también a la palabra sagrada, a la invocación del orden de lo establecido conforme a su exis-

tencia, así como a la disposición que emanaba del culto a las divinidades. Según se desprende de las acepciones que aquí citamos, verdad en indoiranio estaba relacionada con ajuste, siendo un término análogo a las palabras griegas armonía (armonía) y número (áριθμος), que portaban en su formación la raíz indoeuropea ordo<sup>viii</sup>, de la que se desprende la palabra orden, en español.

Si aceptamos la presencia de este sufijo indoeuropeo en la palabra verdad del indoiranio, podríamos suponer que en esta lengua antigua, así como en el griego y el latín, las nociones de orden o ajuste están presentes sustancialmente en el entramado de su significado. No sería, entonces, inusual acercar la significación de verdad en el mundo antiguo griego a una serie de procedimientos de ajustes que la regularían conforme a unos preceptos establecidos previamente.

En el extracto de la conferencia que ahora estudiaremos, *El gobierno de los vivientes*, MF conviene en estudiar los fundamentos del Cristianismo a partir de lo que el filósofo llamará “régimen de verdad”, expresión análoga a las de “régimen de salud”, “régimen político”, “régimen jurídico” o “régimen de vida”, entre otros<sup>ix</sup>. Según explica MF, con la expresión “régimen de verdad” se aludía implícitamente a un cierto número de actos de verdad que se hallaban presentes en la práctica religiosa cristiana, referida al sacramento de la penitencia. En esta destreza Foucault destaca tres elementos inherentes a su práctica: 1) actus-constrictionis, entendido como el acto de reconocimiento de la falta, 2) actus-veritatis, referido a lo que propiamente se reconoce como acto de verdad y sobre el cual nos extenderemos infra, y 3) actus-satisfactionis, como el acto por medio del cual se realiza la penitencia. A partir de la práctica del actus-veritatis (‘acto de verdad’), MF ubica al sujeto representando tres roles distintos y casi en simultáneo: 1) el rol del sujeto como operador de verdad (rol activo); 2) el rol del sujeto como espectador o testigo de sus faltas (rol pasivo), y 3) el rol del sujeto como objeto del acto de verdad (rol reflexivo). En estos tres roles, el sujeto como operador de verdad propulsaba una serie de procedimientos cuyo fin estaba centrado en la operación de la verdad, es decir, en la producción de su propio testimonio en pos de lo que el filósofo llamaría “acto de aleturgia”, sustantivo acuñado por MF a partir de la utilización que hiciera Heráclides Póntico<sup>x</sup> sobre el adjetivo aletourgués, entendido como ‘franco’, ‘verídico’. Así pues, en el acto de verdad el sujeto operaría de cierta manera para llegar a esa franqueza, a ese acto de verificación en el cual él actuaría como sacerdote, como público y como sujeto reflexivo de un acto de verdad que emanaría de él y a él retornaría como una aleturgia. Para MF esta forma reflexiva de acto de verdad es lo que se reconoce en el Cristianismo como confesión y a él prestaremos especial atención en tanto que operación de verdad. Mediante este procedimiento introspectivo el sujeto era capaz de decir: “he aquí lo que he hecho; he aquí lo que en el fondo de mi conciencia pasó; he aquí qué intenciones yo tenía; he aquí lo que, en el secreto de mi vida o en el secreto de mi corazón, ha constituido mi falta o ha constituido mi mérito” (2008, p. 4).

A partir de esta exposición, MF define régimen de verdad como aquello:

Que constriñe a los individuos a esos actos de verdad, lo que define y determina la forma de esos actos y establece, para esos actos, las condiciones de efectuación y los efectos específicos... régimen de verdad [será, entonces] lo que determina las obligaciones de los individuos en cuanto a los procedimientos de manifestación de lo verdadero. (2008, pp. 4-5).

A continuación, MF comparará esta noción de régimen de verdad con las de régimen político y penal, respectivamente, entendiéndolos como el conjunto de procedimientos e instituciones que comprometen y constriñen a los individuos a obedecer decisiones de una autoridad colectiva, en el primer caso, o a acatar leyes de alcance general en el segundo. Para el filósofo, en el régimen de verdad habría, de manera análoga, ciertas “obligaciones de verdad que impondrían actos de creencias, profesiones de fe, confesiones con función purificadora, etc.” (2008, p. 5).

Una vez expuesto el concepto de régimen de verdad, MF avanza planteándose una objeción que se derivaría de la adhesión de esta expresión a prácticas inherentes al Cristianismo -como acto de creencia- que podrían perfectamente ser no-verdades stricto sensu, o bien que fuesen indiferentes frente al hecho de la verdad. Al respecto, el filósofo establece dos condiciones para que se añada una obligación a las reglas de manifestación de verdad: 1) que se trate de algo que no pueda ser demostrado por sí mismo como verdadero y que requiera de una fuerza suplementaria que hace que uno se sienta obligado a exponerlo como verdadero, pese a que se sepa interiormente que es falso o que no se tiene garantía alguna de que sea verdadero; y 2) que no sea posible demostrar que es verdadero o falso (2008, p. 6). De tal manera que, en estas obligaciones, se da lo que el filósofo denomina “coerción de lo no-verdadero” (2008, p. 6), limitación que se verificaría, en casos en los cuales la verdad no está en juego. Así pues, para MF las obligaciones son innecesarias cuando se trata de lo verdadero, pues esto reviste un carácter unívoco de auto-suficiencia en cuanto al dictamen de sus propias leyes. Habría entonces que dilucidar, en prácticas religiosas como el Cristianismo, cuál es la naturaleza que subyace en la obligación. Esta será una interrogante que acompañará al sujeto que busca la verdad a través de la realización de estas prácticas, incógnita que MF intenta elucidar en este texto.

Con respecto a la configuración de un acto de verdad, el filósofo considera, adicionalmente, que se da en ella una suerte de inclinación subjetiva que escapa de toda lógica rigurosa y que correspondería a lo que él llama:

Una afirmación que no es, exactamente, del orden de lo verdadero o de lo falso, sino más bien una suerte de compromiso, de profesión... que consiste en decir: ‘sí, es verdadero, yo me inclinaré’; ‘es verdadero, entonces me inclino’; ‘es verdadero, entonces estoy ligado a ello. (2008, p. 7).

Siendo ese “entonces” un condicionamiento que podría no reposar en ninguna evidencia pero ser esencial en la aceptación de algo como verdadero. Para MF existe una lógica propia como condición *sine qua non* para que una proposición sea verdadera y esa lógica emerge del propio operador de verdad que:

Hace lógica... que se ha constituido a sí mismo, o ha sido invitado a constituirse, como operador, en un cierto número de prácticas o como participante en un cierto tipo de juego. Y ocurre que ese juego de lógica es tal que lo verdadero será considerado como teniendo en sí mismo, y sin otra consideración, valor constrictivo. La lógica es un juego en el que todo el efecto de lo verdadero será para constreñir a toda persona que juega el juego y, siguiendo el procedimiento regulado, a reconocerlo por verdadero. (2008, p. 8).

Más adelante MF agrega que ese sujeto que juega el juego de la verdad es un operador que hace lógica “porque se ha constituido a sí mismo, o ha sido invitado a constituirse, como operador en un cierto número de prácticas” (2008, p. 8).

Ese sujeto que acepta las constricciones inherentes al juego de verdad es el que está capacitado para darle valor a los actos que él considera como verdaderos, porque responden a una suerte de lógica inherente a su proposición.

En un punto del extracto de la conferencia que estudiamos en este apartado, MF distingue aquellos regímenes de verdad histórica y geográficamente próximos a la ciencia, de aquellos coherentes y complejos, pero alejados de los primeros. Como podemos presuponer, es sobre estos últimos que el filósofo dirige su atención. En la exposición de ellos toma de ese “conjunto coherente y complejo de las prácticas que son el examen de sí mismo, la exploración de los secretos de la consciencia, la ‘confesión’ de esos secretos, la remisión de las faltas, etc.” (2008, pp. 10-11).

Para finalizar, MF expone que estudiar los regímenes de verdad implicaría estudiar los dos tipos de relaciones que se dan entre: a) Las manifestaciones de verdad con sus procedimientos y b) Los sujetos que son los operadores, testigos o eventualmente objetos de esos procedimientos de las manifestaciones de verdad (2008, p. 11).

Al respecto afirma que la propuesta que se plantea en este texto residiría en:

Desplazar el acento del ‘es verdadero’ a la fuerza que se le presta... a la fuerza de lo verdadero y a los lazos por los que los hombres se enmarcan poco a poco ellos mismos en y por la manifestación de lo verdadero [...esto implicaría] hacer una historia del poder de la verdad, una historia de, por decir la misma idea bajo otro aspecto, una historia de la voluntad de saber. (2008, p. 12).

En el siguiente apartado veremos cómo, en el mundo antiguo grecorromano, esa noción de régimen de verdad y voluntad de saber se manifiesta en el conocimiento de sí para administrar adecuadamente el cuidado de sí.

## 2. La hermenéutica del sujeto y Tecnologías del yo: Conócete a ti mismo por tu bien y el de los otros. El rol del maestro en esta operación de conciencia

**“¿En qué forma de historia se establecieron en Occidente las relaciones entre esos dos elementos, que no competen a la práctica, el análisis habitual del historiador, el ‘sujeto’ y la ‘verdad’?”**

Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*.

En *La hermenéutica del sujeto*, el punto de partida del estudio de las relaciones entre el sujeto como operador de verdad y la verdad misma será la reflexión que hará Michel Foucault sobre la inquietud de sí (*epimeleiaheautou*) como esa actividad en la que el sujeto tendrá como propósito “ocuparse de sí mismo”. En el mundo antiguo griego, incluso ya en el período arcaico, el sujeto ponía en práctica una serie de procedimientos en atención a su cuidado y autoconocimiento. Este rasgo de preservación de la identidad será preponderante en la concepción que tendrá el sujeto sobre sí mismo y en relación con los demás, especialmente con su maestro como guía en ese proceso de autoconocimiento. En este apartado, haremos una revisión teórica acerca del concepto de la *epimeleiaheautou* y su relación con la máxima delfica “Conócete a ti mismo” (*gnothiseauton*), precepto sistematizado en el mundo antiguo griego a partir de Sócrates y Platón.

Tal como lo señalamos supra, la expresión “Conócete a ti mismo” se ceñía al culto a Apolo en Delfos y se hallaba circunscripta al conocimiento que debía tener el sujeto sobre lo que realmente quería preguntar al oráculo, ello para evitar en su interpretación las ambigüedades propias de una sacerdotisa de la cual emanaban las hieráticas respuestas del ombligo del mundo. Lo que se proponía en esta fórmula no era el autoconocimiento como fundamento de la moral sino como una regla de comportamiento frente al oráculo: “estás consciente de lo que realmente vas a preguntar” (Roscher, 1990, pp. 81-101 en Foucault, 2006, p. 18) o “sé consciente de tus propios límites como humano al intentar acercarte a la divinidad” (Defradas, 1954, pp. 268-283 en Foucault, 2006, p. 19). Tal como señala MF, él ha sido el input para intentar acceder, al menos en el pensamiento occidental, a la compleja relación entre sujeto y verdad (2006, p. 17), restando importancia, en muchas ocasiones, al sentido de la noción del cuidado de sí en el mundo antiguo grecorromano.

Jenofonte, en sus *Recuerdos de Sócrates* (IV, II, 24), refiere que la máxima aparece en la historia de la filosofía alrededor de la figura de Sócrates. En los diálogos de Platón, Sócrates como figura principal, hermana este precepto con el principio de la (‘cuidado a ti mismo’):

Como una de las formas, una de las consecuencias, una suerte de aplicación concreta, precisa y particular de la regla general: debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuidés. Y dentro de esto aparece y se formula, como en el extremo mismo de esa inquietud, la regla ‘conócete a ti mismo’. (2006, p. 20).

A continuación, y con el propósito de relacionar ambos preceptos, haremos una revisión de dos diálogos de Platón: Apología de Sócrates y Alcibiades. En ambas obras, el filósofo desarrolla la injerencia de la apropiada preocupación por sí mismo en el conocimiento de sí, entendiendo que el proceso de ocuparse de sí mismo incluía una serie de procedimientos que realizaba el sujeto en función de su resguardo y conocimiento.

Para Platón, en Apología de Sócrates, el rol central del filósofo será el de inducir a los sujetos a “ocuparse de sí mismos y de su propia virtud” (2006, p. 22)<sup>xi</sup>. Sócrates será el garante de que los hombres sientan inquietud y se preocupen por sí mismos con el propósito de autoconocerse. De esta manera podemos observar que el telos de la tarea del filósofo será llegar al conocimiento interior de lo que realmente le preocupa: el cuidado de sí por el bien de sí mismo y de los otros. Esto, sin duda, plantea otro problema con respecto a la voluntad de saber y la voluntad de verdad. A partir de Platón, y luego de la sistematización que de este principio realizaron los estoicos y epicúreos en siglos posteriores, la voluntad de saber del sujeto se hallará en el interior de sí, sin la intermediación de entes externos de condición supraterránea. En esta operación de verdad y de saber, la divinidad oracular o poética ya no ocupa el centro de la reflexión existencial. A partir de la sistematización del cuidado de sí, el sujeto buscará los mecanismos, las operaciones y las prácticas que lo acerquen a este proceso. Y es allí, en el epicentro de esas operaciones de verdad, de esos juegos de verdad, donde focalizaremos nuestra mirada:

La inquietud de sí, por lo tanto, va a considerarse como el momento del primer despertar. Se sitúa exactamente en el momento en que se abren los ojos, salimos del sueño y tenemos acceso a la primisima luz. (2006, p. 23).

Así como en la Apología de Sócrates el cuidado de sí se encuentra imbricado con el principio delfico “Conócete a ti mismo”, también en el Alcibiades de Platón se observa esta relación. La última parte de este diálogo desarrolla la importancia de preocuparse por sí mismo en la figura de Sócrates, mediante el imperativo del autoconocimiento. En este diálogo, Sócrates, como maestro y guía, intenta instruir a Alcibiades, joven aristócrata ateniense que se prepara para gobernar, eventualmente, la polis. En esta suerte de entrenamiento, el filósofo destaca la importancia de cuidarse a sí mismo y ocuparse de sí mismo por el bien de sí y, en consecuencia, por el bien de la ciudad que gobernará:

Ocuparse de sí para poder gobernar; y ocuparse de sí en la medida en que uno no ha sido gobernado lo suficiente como es debido. ‘Gobernar’, ‘ser gobernado’, ‘ocuparse de sí’. (2006, p. 56).

Tenemos entonces que la síntesis del precepto de cuidarse a sí mismo se desplazará hacia el cuidado de los otros en la medida en que se logre el autoconocimiento y la propia templanza. Observamos que el interés por sí mismo tendría como uno de sus propósitos, la transferencia de esta preocupación hacia un colectivo que espera ser dirigido

por un sujeto capaz de ocuparse de sí por el bien de los demás. Al respecto, es importante destacar que esta visión de Platón en Alcibiades no se mantendrá en filosofías posteriores como el Estoicismo o el Epicureísmo, en las que el cuidado de sí toma de las fuentes griegas antiguas su esencia, pero se vuelve immanente. Para el sujeto epicúreo, para el estoico e incluso para el cínico, el cuidado de sí hallará su propósito en el sujeto que experimenta su propio cuidado, o como diríamos en términos del Cristianismo primitivo: “su propia salvación”.

Tal como lo expone MF más adelante, en la serie de diálogos socráticos a los que pertenecen Apología de Sócrates y Alcibiades se manifiestan tres problemas filosóficos centrales: ejercicio del poder político, pedagogía e ignorancia sobre sí mismo (2006, p. 57). En este apartado haremos especial llamado de atención en el último de ellos: ocuparse de sí mismo para conocerse a sí mismo. En el tránsito hacia esa voluntad de saber se generarán ciertas operaciones que realizará el sujeto para lograr su objetivo, y sobre ellas se edificará ese juego de verdad del cual el sujeto será el principal participante. Estas operaciones serán conceptualizadas en MF dentro de lo que él denominará “tecnologías de sí” y las que describirá como:

Prácticas meditadas y voluntarias mediante las cuales los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que procuran transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra. (1994, p. 627 en Foucault, 2006, p. 59).

Como se evidencia en textos de crítica especializada<sup>xii</sup>, la realización de prácticas de autoconocimiento ya eran conocidas en el mundo antiguo griego, incluso antes de Sócrates. Porfirio, en su *Vida de Pitágoras*<sup>xiii</sup>, se refiere al maestro como alguien capaz de conocer fenómenos de la existencia, gracias a la práctica de ciertos conocimientos sobre sí mismo: prácticas como la purificación y concentración del alma, la técnica de ausentarse *in situ* del mundo que nos rodea (anakhoresis), así como la práctica de la resistencia, técnica que hace posible soportar las pruebas más difíciles que nuestro aliento vital pudiera resistir; prepararnos para el sueño como espacio de profundas evocaciones del alma, oler perfumes y, por supuesto, practicar el examen de consciencia: “revisar toda la jornada, recordar las faltas cometidas, y por consiguiente, expurgarlas y purificarse de ellas por ese mismo acto de memoria” (Foucault, 2006, p. 61). Al respecto, MF nos dice:

Creo que la difusión de esas técnicas de sí dentro del pensamiento platónico no fue, por otra parte, más que el primer paso de un conjunto de desplazamientos, reactivaciones, organizaciones y reorganizaciones de esas técnicas en lo que iba a convertirse en la gran cultura de sí en la época helenística y romana. (2006, p. 63).

En *Tecnologías del yo*, Foucault amplía la discusión acerca del solapamiento del conocimiento de sí sobre el cuidado de sí en el pensamiento occidental. Alude a dos razones fundamentales de las cuales destacaremos la siguiente: en primer lugar ha habido una profunda transformación en los principios morales de la sociedad occidental. Nos resulta

difícil fundar una moralidad rigurosa y principios austeros en el precepto de que debemos ocuparnos de nosotros mismos más que de ninguna otra cosa en el mundo.

Sin duda que la moralidad cristiana ha basado sus preceptos en la renuncia de sí mismo, en la negación de toda apatencia con la intención de obtener la salvación del alma. No en vano el secreto de la confesión se erige sobre el desnudamiento del alma del penitente y su purificación; así, la frase *Ego non sum ego* ('Yo no soy yo') aludía a un sujeto que, luego de limpiar su espíritu, podía reinventarse como un hombre nuevo, sin mácula que hiciera pesado su renovado transitar.

En el siglo V a.C., este rasgo no se presenta de manera tan marcada como en el Cristianismo primitivo; sin embargo, queda claro, al menos bajo la mirada de Platón, que en la materialización del precepto "Conócete a ti mismo" existía un inventario de procedimientos introspectivos, mediante los cuales el sujeto accedía al conocimiento y cuidado de su propia alma, por su propio bien y el bien de los otros<sup>xiv</sup>. Así:

El esfuerzo del alma por conocerse a sí misma es el principio sobre el cual solamente puede fundarse la acción política, y Alcibiades será un buen político en la medida en que contemple su alma en el elemento divino. (2008, p. 59).

### 3. El coraje de la verdad. La parresía como concepto en la Antigüedad griega

**"La confesión es un acto verbal mediante el cual el sujeto, en una afirmación sobre lo que él es, se liga a esta verdad, se coloca en una relación de dependencia con respecto a otro y modifica al mismo tiempo la relación que tiene consigo mismo".**

Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu*<sup>xv</sup>.

Comenzamos este apartado con una conceptualización que hiciera Michel Foucault de la confesión en el Cristianismo primitivo. De ella extraeremos su matiz doctrinario y dejaremos lo que en esencia implica un acto de confesión, inducida por el maestro de conciencia: "decir la verdad sobre uno mismo" por el bien de uno y, consecuentemente, por el bien del otro que escucha o sobre quien recaerá la verdad del discurso. No cabe la menor duda, tal como lo hemos evidenciado en apartados anteriores, de que en la Antigüedad griega surge tempranamente una profunda necesidad de autoconocimiento y búsqueda de una cierta voluntad de verdad como mecanismo de autenticación de la identidad. Desde el período arcaico, pasando por clásico y el helenístico, el sujeto ha indagado en sus intersticios más íntimos y ha perseguido esa relación que lo liga al mundo exterior, donde se materializa su verdad. Desde la máxima "Conócete a ti mismo" hasta la del "cuidado de sí", con todas sus implicaciones operativas, el sujeto ha buscado esos lazos que lo ligan a la verdad como fenómeno. Ahora bien, ¿cómo el cuidado y el conocimiento de sí

se insertan en la necesidad de decir la verdad en el mundo antiguo grecorromano? A partir de la enunciación de la verdad sobre sí mismo. En esta operación de la conciencia, el sujeto que experimenta la verdad podrá conocer lo que realmente es propio de sí, lo que le pertenece como patrimonio verdadero, lo que le permitirá ser libre en la medida en que lo ponga en palabras y lo enuncie como principio de existencia. Esa verdad inherente en la confesión de sí mismo es la garantía de una solvencia moral que permite tomar las riendas de la propia vida. Para la cultura grecolatina, personificada en figuras como Pitágoras, Sócrates, Platón, Séneca, Marco Aurelio, Epicuro o Epicteto, entre otros, vivir en la verdad era vivir conforme a la realización de una serie de procedimientos en pos del cuidado de sí y del conocimiento de sí mismo. La verdad dicha por el maestro al discípulo que escucha atentamente; la verdad del discípulo dicha por él, pese a todos sus accidentes; la verdad del discurso de quien es capaz de hablar franco y expresar absolutamente todo lo que hay que decir en sus palabras; el coraje de la verdad como tamiz de la lectura de la obra y de la vida, en tanto que ellas son indisolubles, pues no existe un coraje de la verdad neutral o al margen de las causas que, en la práctica, se defienden<sup>xvi</sup>. Esta manera de ser en la verdad es lo que reconocemos como *parresía*<sup>xvii</sup>, término griego que en esencia implicará tres aspectos: hablarlo todo, enunciarlo con verdad y decirlo francamente<sup>xviii</sup>.

En La hermenéutica del sujeto, MF definirá la *parresía* como:

El hecho de decir todo (franqueza, apertura de corazón, apertura de palabra, apertura de lenguaje, libertad de palabra), término que los latinos comprendían, en general, como *libertas*. En ambos términos hay una preclara referencia a la apertura que hace que uno diga lo que tiene que decir, lo que tiene ganas de decir, lo que considera un deber decir porque es necesario, porque es útil, porque es verdad. En apariencia la *libertas* o *parresía* es esencialmente una cualidad moral que, en el fondo, se demanda a todo sujeto hablante. (2006, p. 349).

La *parresía* será entonces esa cualidad que tiene el sujeto para develar todo lo que en su corazón se aloja. Por supuesto que en este desprendimiento de la palabra verdadera debe haber franqueza y valentía, el coraje que implica decir la verdad sin menoscabo de lo que piensan los demás. Esto, sin duda, era un reto para el sujeto que se atrevía a contar lo que sentía, pero era una tarea necesaria, pues la enunciación de la verdad no puede alojarse en sí misma ninguna duda, ni siquiera la duda de sentirse rechazado por ser un sujeto de verdad.

En este apartado haremos una reflexión sobre la construcción de la verdad por parte del sujeto que la enuncia mediante la *parresía*, su compromiso con ella, su constitución por medio de ciertos procedimientos, la relación existente entre decir la verdad y cuidarse a sí mismo, así como el necesario coraje que requiere su proclamación. A continuación, haremos una revisión de dos cursos que diera Michel Foucault entre 1982 y 1983: *El gobierno de sí y de los otros* (2008) y *Discurso y verdad en la Grecia antigua*

(2004), dictado en la Universidad de Berkeley en 1983. Como texto crítico, nos apoyaremos en el libro dirigido por Frédéric Gros titulado *Le courage de la vérité* (2008). De este último extraeremos la conceptualización de la parresía en el mundo antiguo grecorromano, sistematizada por MF, así como de sus implicaciones sobre el sujeto que la administra.

En sus últimos años (1982, 1983 y 1984), Michel Foucault se aboca a estudiar el problema de la verdad del sujeto en este período de la historia de Occidente y observa que el decir la implica un coraje especial por parte de quien la enuncia. Percibe que este coraje de la verdad se evidencia, en el ámbito político, en el problema de la estructuración de las conductas del otro, preguntándose: ¿cómo gobernar a los otros? Por otro lado, en el ámbito de la ética se da cuenta del problema que surge en el sujeto ante la estructuración de la relación consigo mismo, generándose la siguiente interrogante: ¿Cómo gobernarse a sí mismo? (Gros, 2002, p. 155). Así, la parresía estará relacionada con la dirección de la conciencia hacia el gobierno de sí y de los otros (Foucault, 2008, p. 42). Para el filósofo, la voluntad de verdad del sujeto implica un alto nivel de compromiso entre lo que dice, lo que es y cómo actúa. Del mundo antiguo grecolatino y del cristianismo primitivo tomará la relación existente entre el individuo y los procedimientos que éste realiza con el objeto de construir la verdad. Tal edificación supone un rol activo por parte del sujeto que aspira a esa voluntad de verdad. Uno de los aportes más significativos que tomara Foucault de la Antigüedad griega y romana reside, precisamente, en ese coraje que implica decir y mantener la verdad. Al respecto, Frédéric Gros expresa:

Un coraje de la verdad que no sea llevado por la pasión crítica de la verdad es un fanatismo vano, una energía vana. Una verdad que no requiera ser proclamada con firmeza de alma, con tensión ética, se convierte en algo inútil e incierto. ¿Qué es lo que de ese coraje que se despliega, supone la acción de un decir ética que lógica? Es el nudo entre coraje y verdad lo que será fundamental para Michel Foucault en sus últimos escritos (2002, p. 79).

Es la valentía que requiere el sujeto para decir lo que piensa libremente, aunque en su confesión corra el riesgo de hacer enojar a sus interlocutores, quienes pueden sentirse aludidos por sus palabras. Bien supo comprenderlo MF, al afirmar que la parresía implica decir la verdad con franqueza, siempre en un ámbito de peligro como aquel en el que:

Un filósofo se dirige a un soberano, a un tirano, y le dice que su tiranía es molesta y desagradable, porque la tiranía es incompatible con la justicia; entonces el filósofo dice la verdad, cree que está diciendo la verdad y, más aún, también asume un riesgo (ya que el tirano puede enfadarse, castigarlo, exiliarlo, matarlo). (2004, p. 42).

Existe pues, en la enunciación de la verdad, un coraje necesario para decir lo que se estima como verdadero, pese a que, en su enunciación, se corra el riesgo de alterar el *statu quo* del otro, asunto que no será del agrado del in-

terlocutor. En este punto, parresía y confesión confluyen: allí, en el coraje de la verdad, está la clave para ser un sujeto parresiástico y vivir conforme a la verdad del corazón. Sin embargo, a diferencia de lo que sucederá en el Cristianismo primitivo con la confesión, esta práctica de sí, constituida por una serie de procedimientos de autoconocimiento y autocontrol, no estará constreñida a una doctrina operativa en aras de la salvación del alma. En la cultura grecorromana no hallaremos vestigios de un matiz espiritual en las prácticas de sí.

Evidentemente, habrá un compendio de “tecnologías de sí” –tal como lo expusimos supra– pero sin otro objetivo que no sea el de “bruñir el temperamento” del alma que somos. Tal como lo expresara Foucault:

Se puede comprobar la existencia de procedimientos de confesión, de reconocimiento de la falta, exigidos, o al menos recomendados en las instituciones judiciales o las prácticas religiosas. También se encuentra, una serie de prácticas que son, en suma, ejercicios de examen de conciencia, prácticas de consulta en las que el consultante está obligado a hablar de sí mismo... pero todos estos elementos me parecen profundamente diferentes de lo que hay que llamar ‘confesión’ en sentido estricto, ‘confesión’, en todo caso, en el sentido espiritual de la palabra. (2006, p. 347).

En ese sentirse en sí mismo y ser en sí mismo griego y romano, el decir la verdad sobre uno mismo será un procedimiento esencialmente instrumental, parte de un quehacer personalísimo mediante el cual el sujeto que experimenta la verdad, la sentirá en la búsqueda de una voluntad de saber sobre sí mismo, en la indagación de convertirse en un sujeto de verdad. No habrá, pues, un compromiso espiritual en pos de la salvación del alma. Habrá, más bien, una serie de operaciones instrumentales cuyo propósito se centrará en vivir conforme a la verdad; esto implicará, como veremos más adelante, un coraje especial para afrontar la verdad sobre sí mismo, ponerse a prueba y vivir en consecuencia.

Adicionalmente, Foucault halla otra gran diferencia entre confesión y parresía en el mundo antiguo grecorromano, ésta reside en el hecho público de la parresía con respeto al secreto propio de la confesión. En la parresía se revela abiertamente el discurso del maestro a sus discípulos de manera franca, directa y llena de valor para defender la verdad que se postula, certeza que no es otra que el reflejo de los propios actos de verdad por parte de quien la enuncia. En la confesión, por el contrario, el sujeto se revela a sí mismo frente a quien lo escucha (su director de conciencia o su confesor) y que debe guardar en la intimidad su verdad. Así, en la confesión, la palabra de verdad del sujeto permanecerá guardada en el secreto, mientras que en la parresía, la palabra de verdad del maestro estará autenticada por sus actos (Gros, 2002, pp. 156-157).

Otro aspecto que abordará MF en sus últimos cursos será el atinente a la distinción entre parresía y retórica. Al respecto, el filósofo deja en claro, desde *La hermenéutica del sujeto*, que la parresía debe inscribirse en el marco del pensamiento filosófico en oposición a la retórica sofística,



técnica del buen decir, más allá de que su contenido esté sujeto o no a procedimientos de verificación. En oposición a esto, la parresía en el mundo antiguo grecorromano se define como una técnica y una ética cuyo propósito está centrado en decir la verdad y cuyo agente o parresiastés es un sujeto de veridicción y no un jugador de la seducción (2006, pp. 350-351). En este sentido, Frédéric Gros explica que en la retórica, la palabra corre el riesgo de ser engañosa y riesgosa; en cambio, en la parresía se observa claramente la diferenciación entre la palabra verdadera y la falsa. En la retórica se observa un mayor esfuerzo en la manera de decir algo que en la verdad de su decir; por oposición a esto, en la parresía debe decirse la verdad abiertamente, sin ornamentos ni brillos, convirtiéndose en una palabra comprometida que supone la adhesión del locutor a su enunciado y lo erige como un verdadero parresiastés (2002, p. 157).

Como hemos expuesto anteriormente, la parresía implica un gran riesgo para el que la usa, supone un coraje, pues frecuentemente se trata de una verdad que vulnera al otro y que implica el riesgo de una reacción negativa de su parte. Con respecto a esto, la retórica tiende, contrariamente, a elevar el ego del otro a través de la disposición de un discurso lisonjero cuando sea el caso de agradar al interlocutor e inclinarlo a tener un criterio positivo sobre lo que el orador enuncia.

A diferencia de la verdad emanada del oráculo e interpretada por la pitonisa, o de la verdad cultivada por el filósofo exclusivamente entre sus discípulos, la parresía requiere de una exposición pública, de una transmisión diáfana a unos interlocutores que la reciben y escuchan; es por eso que ésta tendrá en el mundo antiguo grecorromano un especial sitio en la política, ya que será utilizada como procedimiento de acción hacia la res pública y en ella se consumará como filosofía práctica de vida. Tal como lo expone Frédéric Gros (2002, p. 158), podemos observar que MF divide la historia de la parresía y su relación con la filosofía en el mundo antiguo griego en cuatro importantes momentos: 1) el momento político que estudia el rol de la parresía en la democracia griega (al cual dedica una parte de sus cursos en el Colegio de Francia en el año 1983 y en su clase del 8 de febrero de 1984); 2) el momento socrático de una parresía calificada como ética (cursos del 15 y 22 de febrero de 1984: análisis de la Apología de Sócrates, Critón, Fedón y Laques); 3) el momento de la parresía cínica (curso del 29 de febrero de 1984) y 4) el momento helenístico de la parresía (curso del 10 de marzo de 1982 en *La hermenéutica del sujeto*: análisis de la parresía en Filodemo, Galeno y Séneca y su relación con la confesión en el Cristianismo primitivo).

1. En lo que respecta a la parresía política, MF la concibe como fundamento ético de la democracia. Ella privilegia a los ciudadanos que la poseen para que hagan uso de ella y puedan hablar franca y claramente frente a sus interlocutores. Ello, haciendo uso de su ascendencia discursiva sobre los demás, en la medida en que es usada para explicar y decir lo que haya que decir abiertamente.

2. La parresía socrática, a través de la figura de Sócrates, se inscribe en el marco de una polis arrasada por una fuerte crisis política de sus instituciones democráticas. Con el debilitamiento de la democracia ateniense, y consecuentemente de la parresía, hacia finales del s. V a.C., la Hélade abre paso a otro tipo de concepción del individuo, fuera de su entorno colectivo. Es entonces cuando germina lo que luego sería la filosofía occidental, tramado de ideas en el que decir la verdad debe reinsertarse en una nueva concepción de la educación ética de las almas, la verdad del discurso y la política de los individuos. La figura de Sócrates jugará en este momento un rol esencial en la medida en que retoma el concepto de la parresía y la dirige hacia sí mismo con el propósito de poner a prueba el alma. Es entonces cuando la exigencia de la parresía se vuelca hacia el cuidado de sí, generando una suerte de técnica de la existencia. En sus cursos del Colegio de Francia de los días 15 y 22 de febrero de 1984, MF insiste en ver a Sócrates como el paradigma del cultor del coraje de la verdad (Gros, 2002, p. 160), ciudadano que acepta tomar la cicuta antes que doblegar su voluntad y dejar de creer en la virtud y en el cuidado de sí por el bien de sí y de los otros.

En el análisis de este período de la parresía socrática, MF hace alusión a dos diálogos de Platón en los que ella estará ligada al cuidado de sí y de los otros, en tanto que éste es el principio filosófico que sustenta este hablar franco. En Alcibiades, tal como lo expusimos en el tercer apartado de este capítulo, Platón deja en claro la importancia de que el personaje de Alcibiades, quien se prepara para ser un futuro gobernante, cultive la epimeleiaheautou por el bien de sí mismo, pero sobre todo, por el bien común de la polis. Por otra parte, en el Laques se presenta el cuidado de sí como una técnica de existencia. A diferencia de lo expuesto por Platón en Alcibiades, en el Laques se deja en claro que el conocimiento y el cuidado de sí no sólo consisten en el conocimiento y cultivo del alma como una parte divina de sí mismo, sino que el objeto de sí es la vida, la propia existencia. Así pues, el cuidado y conocimiento de sí implicará dar forma a una existencia, someter la vida a una serie de reglas, a una técnica, a una serie de procedimientos; esta sería la filosofía como arte de vida, como técnica de existencia, como estética de sí. El Laques habla del coraje y del riesgo que implica ser un sujeto parresiástico. No debe verse al cuerpo como una realidad distinta a la del alma. El sujeto debe seguir una vida ordenada por ciertas normas con el propósito de decir la verdad. No se trata, con esto, de llevar sólo una bella existencia, sino de una relación entre el cuidado y cultivo de una vida bella y una práctica de veridicción. Platón propone, entonces, concebir una filosofía que, más que abordar un discurso meramente metafísico sobre la verdad divina del alma, sea una práctica de verdad que es, al mismo tiempo, una práctica de sí (2002, pp. 161-162).

3. Un movimiento filosófico que interesó sobremanera a MF por el tratamiento de la parresía en la Antigüedad, fue el de la filosofía cínica. Sus integrantes deben su nombre al apodo que recibiera uno de sus fundadores, Diógenes de Sínope quien era reconocido públicamente como kyon, ‘perro’, término peyorativo muy usado desde la antigua literatura griega<sup>xix</sup>, cuya fuerte connotación hacía alusión a un ser miserable de espíritu y de vida licenciosa. MF observa en esta corriente filosófica surgida a finales del siglo V a.C., un interesante tratamiento de la parresía como verdad franca, desnuda y desgarrada. Sus fundadores, Antístenes (445-360 a.C.) y Diógenes de Sínope (400-325 a.C.) creían en la importancia de defender una verdad que traspasara cualquier barrera de las convenciones sociales. Así, entre los cínicos era necesario decir toda la verdad sobre algo, independientemente de sus consecuencias, incluso por encima del resguardo de la identidad del sujeto. Aquí se dará una reinterpretación del concepto de la en función de lo que realmente requiere el individuo para sincerar su existencia y erigirse como un sujeto libre de ataduras creadas por la sociedad en su acervo más reaccionario. En su curso del 29 de febrero de 1984, MF establece tres funciones esenciales de la parresía en la vida del cínico: 1) uso de la palabra franca, sincera, ruda y provocativa; 2) un estilo de vida totalmente desapegado de todo bien material y convencionalismos y 3) una existencia conforme a la verdad. De esta manera, entre los cínicos es la vida y no el pensamiento la que se vive en función de la verdad; en este sentido, tal y como lo veremos infra entre los filósofos estoicos, existe una analogía, pues, para ambas corrientes del pensamiento debe existir una armonía plena entre la verdad y la vida (2002, pp. 162-163). A diferencia de lo que observamos en la filosofía socrática, estoica o epicúrea donde el discurso es prudente, sensato y templado, en el cínico el discurso es transgresor, provocativo e incendiario; la vida misma está en función de una verdad desnuda que llega, incluso, a resultar escandalosa debido a que nada de ella se oculta. En su curso del 7, 14 y 21 de marzo de 1984, MF propone cuatro grandes ejes de sentido de la palabra “verdad” y sus implicaciones como provocación: 1) la verdad como algo completamente visible; 2) la verdad como algo puro, sin mezclas; 3) la verdad como aquello conforme a derecho y, 4) la verdad como algo incorruptible, idéntico a sí mismo (2002, pp. 163-164). En la filosofía de Platón estos cuatro ejes se pueden observar en la semblanza de su propia vida: una existencia sim-

ple y directa, despojada de todo elemento impuro, una existencia de rectitud y severidad. Entre los cínicos, la vida dará un paso más allá en intensidad: será llevada a un plano de liberalidad y radicalidad extremas, estará marcada por el escándalo que implica desnudar la acción de un sujeto sin restricciones en todas sus pulsiones. La máxima cínica de parakratein to nomisma, “suprimir la regla”, se materializará en la transgresión de los valores instituidos y estables socialmente. Se observará en esta corriente filosófica un fuerte movimiento interior de exageración y caricaturización del sentido de la verdad llevado al extremo. Tal como lo expresa Frédéric Gros (2002, pp. 164-165), ésta es en el fondo la verdadera manera de vivir del perro, expresada en toda su animalidad.

4. Finalmente, en su curso de 1982 en el Colegio de Francia (en El gobierno de sí y de los otros), MF hará un análisis de la filosofía estoica, corriente del pensamiento occidental fundada en Atenas hacia el año 300 a.C. por Zenón de Citio. Tanto Zenón como sus sucesores griegos Cleantes, Crisipo de Solos (de la Estoa Antigua), Panecio y Posidonio (Estoa Media) y sus sucesores latinos Séneca, Epicteto o Marco Aurelio (estoicos del imperio romano), entre otros, estimarán la parresía en grado sumo. Para éstos, el cuidado de sí permite la posibilidad de crear un vínculo robusto entre la vida y la verdad hacia una armonía ideal. La ética estoica es, en efecto, una correspondencia reglada entre la acción y el discurso, una verdad puesta a prueba en la vida misma. A diferencia de la filosofía cínica, en la que la verdad desnuda daba paso a la transgresión de lo establecido, a la provocación y al desenfado, en la filosofía estoica se cultiva una ética del orden y de la disciplina (2002, pp. 164-165). Predomina entre ellos el coraje de una verdad transformadora, responsable del acto de esculpirse en una conducta severa en la que prevalezca la consecución de la virtud.

A grandes rasgos, hemos expuesto el panorama de la parresía en cuatro períodos distintos y consecutivos de la historia de la Antigüedad griega y romana, siguiendo las ideas de MF. También hemos conceptualizado su importancia en la vida del sujeto que esculpe su identidad mediante el cultivo de una verdad franca, desnuda y comprometida con la existencia misma. El coraje de la verdad halla en la parresía su cristalización, permitiendo a los individuos vivir en libertad plena, conforme a su naturaleza y su voluntad de verdad. ©

#### **Autora:**

**Rosa Amelia Asuaje León.** Profesora Asociada de la Universidad de Los Andes. Licenciada en Letras, mención Lenguas Clásicas en la ULA. Magíster Scientiae en Lingüística-ULA. Doctora en Lingüística-ULA. PEI-ONCTI Nivel B, en su convocatoria de 2011. Miembro del Centro de Investigación y Atención Lingüística (CIAL) y del Grupo de Investigación en Ciencias Fonética (GICIFO) de la ULA. Entre sus actividades académicas y de investigación, se destaca su interés por el estudio del proceso de enseñanza-aprendizaje de personas con diversidad funcional.

## Notas

1. De ahora en adelante abreviaremos el nombre del filósofo con sus iniciales: MF.
2. El famoso poema atribuido a Parménides, filósofo griego de Elea (515-450 a.C.), ha sido considerado históricamente como el primer texto filosófico griego que plasmó, en versos hexámetros, un tratado sobre la verdad (alétheia). La obra poético-filosófica consta de un prólogo y dos partes: la senda de la verdad y la senda de las apariencias. En este tratado, Parménides plantea la oposición entre el ser y el no ser, aludiendo que resulta imposible plantearse algo sobre la base de la no existencia. Así pues, todo lo que existe es, y por tanto, resulta ser la posibilidad de existencia de todas las cosas. En su poema, Parménides, dándole supremacía a la razón, ubica a la diosa Alétheia cabalgando sobre las apariencias devenida de los sentidos. Este camino es, sin duda, refutado por el filósofo, quien asocia la vía por la que ha de transitar la diosa de la verdad, con el camino que conduce a la luz del entendimiento y del logos presocrático. Sobre este poema como base del pensamiento contemporáneo en torno a lo verdadero, cf. Eahl (1951) y De Waelhens (1953) en: Detienne (1981, p. 16).
3. En griego antiguo, la palabra verdad se conocía como *alétheia*: “lo que no se olvida”, “lo que no permanece oculto”. En ambas significaciones, alétheia muestra, a través de su alfa privativa: la negación de dos aspectos: el olvido (*lethé*) y el mantener algo oculto (*lanthánein*). Así pues, alétheia era aquello que se mostraba visible ante los ojos del sujeto y le recordaba lo que nunca debía olvidarse. Para mayor información sobre estos vocablos, cf. Chantraine (1968-80) y Thesaurus Linguae Graecae, TLG Work Place 5.0 CD ROM (1993, 1996).
4. Curso que dictara MF en el Colegio de Francia durante 1979-1980. Hasta el presente éste es un material inédito que espera por su publicación. La versión que en esta investigación presentamos ha sido traducida del francés por Jorge Dávila, 2008, Mérida, Universidad de Los Andes (inédita).
5. Curso dictado por Michel Foucault en el Colegio de Francia entre 1981-1982.
6. Seminario que Michel Foucault dictó en la Universidad de Vermont en otoño de 1982.
7. La segunda parte del título de este apartado está tomado textualmente del encabezado de la traducción que hiciera Jorge Dávila en 2008 sobre el texto de Foucault, aún inédito: *El gobierno de los vivientes*.
8. Para mayor información sobre la palabra *rita* y la presencia del sufijo *ordo* en indoeuropeo, cf. Pisani (1936, p. 11) y Fugier (1963, p. 148), en Detienne (1981, p. 16).
9. Cfr. Nota de traducción de *El gobierno de los vivientes*. Lección del 6 de febrero de 1980. Traducción de Jorge Dávila (2008, p. 2).
10. Filósofo, astrónomo y gramático, nacido en Heraclea Póntica entre los años 390-310 a.C. aproximadamente. Conocido también como Heráclides Milessio Grammatico por Diógenes Laercio en su libro V.2.
11. Hemos estimado oportuno citar las obras de Platón a las que recurre Foucault para explicar las nociones del “cuidado de sí”, del texto del filósofo francés y no de los textos griegos directamente. Esta consideración responde a que queremos preservar el momento en que estas citas fueron realizadas por MF en sus alocuciones.
12. Para mayor información sobre el particular, cf. Gernet (1968, p. 252), Vernan (1965, p. 114) y Detienne (1967, pp. 132-133).
13. Tomado de la edición de Porfirio de 1987.
14. Cf. Platón, Alcibiades 29b, en Foucault, 2008, p. 58.
15. *Mal faire, direvrai. Fonctions de l'aveu*. Curso inédito de Michel Foucault (Lovaina, 1981), en: *La hermenéutica del sujeto*, clase del 3 de marzo de 1982, p. 348, segunda hora.
16. Al respecto, cf. Gros (comp.), 2002, p. 8 en un texto referido a este último Foucault, intitulado *Le courage de la verité* (todos los pasajes que citamos de esta edición son traducción nuestra del francés).
17. Sobre la significación de este término, cf. Liddell & Scott (1940, p. 1344), Miquel (1998: vol. 12, col. 260-267) y Thesaurus Linguae Graecae, TLG Work Place 5.0 CD ROM.
18. Cf. Foucault, 2008, *Le gouvernement de soi et des autres*. Cours du Collège de France 1982-1983. (Traducción nuestra).
19. En *Iliada*, uno de los insultos más provocadores era justamente éste. En el canto I, vv. 225, Aquiles riñe con Agamenón, y en medio de su cólera enmudecida, sólo logra decirle al Atrida: (‘cara de perro’).

## Bibliografía

- Asuaje, Rosa Amelia. (2009) “Una aproximación lexicográfica del culto a Apolo en el Ion de Eurípides”, *Dikaiosyne*, 23:8-23.
- Foucault, Michel. (1981). *Mail Faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu. Lovaina*. (Curso inédito).
- Foucault, Michel. (1983). *Le Gouvernementdesoi et des autres. Cours du Collège de France, 1982-1983*. Edition par François Ewald, Alessandro Fontana et Frédéric Gros. Paris: Senil-Gallimard.
- Foucault, Michel. (2004a). *Discurso y verdad en la Antigua Grecia. Curso dictado en la Universidad de Berkeley en 1983*. Introducción de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías. Traducción al español y notas de Fernando Fuentes Megías. Barcelona: Editorial Paidós.
- Foucault, Michel. (2004b). *Philosophie. Anthologie. Anthologie établieet présentée par Arnold I. Davidson et Frédéric Gros*. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel. (2005). *El orden del discurso*. Curso dictado en el Colegio de Francia en 1970. Traducción al español de Alberto González Troyano. Madrid: Alianza.
- Foucault, Michel. (2006). *La hermenéutica del sujeto*. Curso del Colegio de Francia, 1982. Traducción al español de Horacio Pons. Edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. (2008a). *Tecnologías del Yo*. Seminario dictado en la Universidad de Vermont en 1982. Introducción de la versión en español de Miguel Morey. Traducción de Mercedes Allende Salazar. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, Michel. (2008b). *El gobierno de los vivientes*. Curso del Colegio de Francia, 1979-1980. Traducción de Jorge Dávila. Mérida: Universidad de Los Andes (inédita).
- Foucault, Michel. (2010). *El gobierno de sí y de los otros*. Curso del colegio de Francia 1982-1983. Edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Edward y Alessadro Fontana. Traducción al español de Horacio Pons. Revisión y transliteración de términos griegos a cargo de Hernán Martignone. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. (2011). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Curso del Colegio de Francia 1983-1984. Edición establecida por Frédéric Gros, bajo la dirección de François Ewald y Alessadro Fontana. Traducción al español de Horacio Pons. Revisión y transliteración de términos griegos a cargo de Hernán Martignone. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gros, Frédéric (comp.). (2002). *Foucault. Le courage de la vérité*. París: Presses Universitaires de France.



Viene de la pág. 228

No existen ni uno, ni dos, ni mil dioses. Existe la capacidad mental del ser humano, de realizar lo que con convicción y dedicación quiera hacer. Claro está que estas fortalezas internas necesitan de unos niveles de comprensión y desarrollo de conocimientos, de las circunstancias que les den la claridad intelectual para hacer el enfoque y desarrollo de los pasos para lograr el fin. Dentro de todo ser humano hay una fuerza física (repito, una fuerza física y aclaro que lo espiritual es también físico, que es una materia que se diferencia de otras, sólo por su estado, así como el agua sólida se diferencia de la líquida y la vaporizada, según, la temperatura y sus disposición consecuente atómica) que es una especie de motor impulsor de la voluntad para el logro de las metas. Es eso lo que hemos por llamar fe. Sucede que a veces el conocimiento no es una posesión consciente, si no que es información subconsciente o inconsciente. Es decir no tenemos consciencia de conocer algo. Más cuando el instinto

Continúa en la pág. 256