

## **Saber, poder, sujeto**

Pedro Alzuru

El curso 1983-84, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, último curso del autor, muere pocos meses después, el 25 de junio. Este curso es su testamento filosófico, no casualmente en él está presente la muerte. Relee las últimas palabras de Sócrates, expresión de una profunda gratitud con la filosofía, porque nos cura de la única enfermedad grave: la de las opiniones falsas y los prejuicios. Interroga la parresia en el ámbito político, estableciendo para la democracia unas condiciones éticas irreductibles a las reglas del consenso. Con los cínicos, el hablar franco ya no es solo una palabra riesgosa, se inscribe en la propia existencia, el escándalo de la vida verdadera se opone al platonismo y a su mundo trascendente de Formas inteligibles. El objetivo es pues discernir las contribuciones de estos cursos en los ámbitos ético, político, epistemológico, hermenéutico, metodológico, ontológicos, etc. Convertirlos en caja de herramientas para pensar y actuar en el presente.

Los cuatro seminarios, dictados entre 1980 y 1984, forman una unidad específica, con todo y que Foucault subraya la unidad de todas sus investigaciones. Concretamente porque marcan un giro en el itinerario intelectual de su autor, esto se hace explícito en este último seminario. El autor parece sentir que se le reconoce sobre todo como el artífice de una teoría del poder, eso no lo satisface del todo e inicia en medio de sus investigaciones sobre la *Historia de la sexualidad*, justo entre la publicación del tomo uno y la publicación simultánea, años después de los tomos dos y tres de esta Historia un cambio significativo, tanto en el objeto como en el periodo histórico y, lo que es más importante, en la perspectiva, dándole un lugar al sujeto que parecía ausente en su teoría del poder.

*El coraje de la verdad, 1983-84*, es continuidad y fin del seminario del año anterior, *El gobierno de sí y de los otros*, profundiza en el estudio de la parresia y del parresiasta (*parrêsiastês*), en la cultura de sí a lo largo de la Antigüedad, una especie de prehistoria de prácticas que se han organizado en torno a célebres parejas: el penitente y su confesor, el dirigido y el director de consciencia, el enfermo y el psiquiatra, el

paciente y el psicoanalista. Encuentra que de esta práctica tan importante su origen no está en la guía espiritual, la noción de parresia es antes que nada, una noción política. Esto lo alejó de su proyecto inicial, la historia antigua de las prácticas del hablar franco sobre sí mismo, pero lo aproximó al tema que le da unidad a estos cuatro seminarios, las relaciones entre sujeto y verdad, las relaciones del poder en el juego entre sujeto y verdad que, enraizada originalmente en la práctica política y en la problematización de la democracia, luego derivó hacia la esfera de la ética personal y de la constitución del sujeto moral, de aquí la posibilidad de plantear la cuestión de la relación entre sujeto y verdad desde el punto de vista de la práctica del gobierno de sí y de los otros, y así poder ver la articulación entre los modos de veracidad, las técnicas de gubernamentalidad y las formas y prácticas de sí (Foucault, 2009, 10).

Aquí está el giro que señalamos: presentar estas investigaciones como un intento de reducir el saber al poder, en estructuras donde el sujeto no tiene espacio, no puede ser sino una caricatura, estos tres elementos no se reducen el uno al otro pero sus relaciones son constitutivas de los tres: los saberes, en la especificidad de su veracidad; las relaciones de poder, no como emanación de un poder sustancial sino en los procesos que gobiernan las conductas: los modos de constitución del sujeto, en las prácticas de sí. Es en este triple desplazamiento teórico, que podemos estudiar sin reducirlos, las relaciones entre verdad, poder y sujeto (*Ídem*).

En el marco de este desplazamiento, la parresia (decir todo) y el rol parresiástico (el que dice todo), sin temer nada, sin ocultar nada, sin disimular nada. No puede obviarse su acepción negativa (Aristófanes), consiste en decir todo, pero decir no importa qué, todo lo que pasa por el espíritu siempre que sea útil a la causa que defendemos, la pasión o el interés que nos anima y el parresiasta como el charlatán impenitente, el que no sabe moderarse, que no es capaz de indexar su discurso a un principio de racionalidad y de verdad. Son estos los que caracterizan la mala ciudad democrática (*La República*, libro VIII, 557a-b), dislocada, dispersa entre intereses diferentes, entre las pasiones de individuos que no se entienden, en esta ciudad cada quien dice lo que sea.

Con valor positivo, es decir, sin disimulación ni reserva ni figura de estilo ni ornamento retórico que pueda enmascarar la verdad, decir la verdad pero en el marco de la razón. Otros dos requisitos: no solo que esta verdad constituya la opinión personal del que habla, es necesario que la diga en el entendido que eso es lo que piensa, no sólo de la boca para afuera. Para que haya parresia es necesario cierto riesgo, riesgo que concierne a la relación que tiene con aquel a quien se dirige, el riesgo de herir al otro, de irritarlo y que tome conductas que pueden llegar a la extrema violencia. Por esto, implica coraje.

Del otro lado, el interlocutor (pueblo, asamblea, rey o amigo), si quiere jugar el juego que le propone el parresiasta, debe aceptar, por muy hiriente que sea, la verdad que le dice, mostrar su grandeza de alma, aceptando que se le diga la verdad, este es el juego parresiástico. Por esto la parresia se opone totalmente al arte de la retórica, una técnica, que no determina una relación entre el que habla y lo que dice, que permite al que habla decir cualquier cosa, que puede no ser lo que piensa pero que va a tener por efecto, establecer ciertas convicciones, conductas, creencias, en quien escucha. El retórico es un mentiroso eficaz que obliga a los otros; el parresiasta es un hablante con coraje que dice una verdad con la cual pone en riesgo su vida y su relación con el otro, pero la parresia no es una técnica, es una actitud, una manera de ser que se emparenta con la virtud, es útil, indispensable para la ciudad y los individuos, una modalidad del hablar franco que se opone a otras: a diferencia del profeta, el parresiasta habla en su nombre, dice su opinión, su convicción, por eso es franco; no desvela el futuro sino lo que es, saca a los hombres de su ceguera de lo que son, no de una estructura ontológico sino de sus faltas, distracciones, disipación, complacencias, bajezas; no habla de enigmas, dice las cosas sin disfraz, sin retórica, por esto sus palabras tienen un valor prescriptivo, no deja nada a interpretar, si deja algo que hacer es tener el coraje de aceptar la verdad, de reconocerla y convertirla en principio de conducta; a diferencia del sabio, no se mantiene en la reserva, su tarea es hablar y no debe evadirla, aún amenazado de muerte, la mantendrá hasta su último suspiro, lo más claramente posible dice la singularidad de los individuos, las situaciones y coyunturas,

su saber no es un saber erudito sino un saber para aplicarlo, dice a los individuos la verdad de ellos mismos que se oculta a sus ojos, su situación actual, su carácter, sus defectos, el valor de sus decisiones y sus consecuencias, no revela al individuo lo que es sino lo que él es; al contrario del técnico, del pedagogo, el parresiasta se arriesga a romper el nexo con aquel al que se dirige (pupilo, asamblea, monarca), la verdad del parresiasta, cuando es recibida, puede unir y reconciliar, después de haber abierto por un momento -estructuralmente necesario- la posibilidad del odio y el desgarramiento. No dice ni el destino ni el ser ni la *tekhnê*, dice la verdad de lo que es, lo que los griegos llamaban el *êthos*.

En ciertos momentos, en ciertas sociedades, podemos ver estas cuatro funciones combinadas, en formas de discurso, instituciones y personajes que mezclan los distintos modos de veridicción. Sócrates, por ejemplo, compone elementos de la profecía, de la sabiduría, de la pedagogía y de la parresia: la modalidad que dice enigmáticamente lo que se oculta a los seres humanos; la modalidad que dice apodícticamente la realidad del ser, de la *phusis* y del orden de las cosas; la forma de veracidad que dice demostrativamente los saberes y los saber-hacer; y, finalmente, la que dice polémicamente la realidad de los individuos y de las situaciones. Uno de los rasgos de la filosofía antigua es juntar los modos de veridicción de la sabiduría y de la parresia. El cristianismo medieval ha operado otras aproximaciones, la modalidad profética y la parresiástica, decir la verdad sobre el futuro y decir la verdad a los hombres sobre lo que ellos son; también la sabiduría y la enseñanza, la franqueza sobre el ser y sobre el saber, la predicación y la universidad. En la época moderna, son sólo hipótesis de Foucault (*Ídem*, 29-30), encontramos la modalidad profética en ciertos discursos políticos, revolucionarios, éste habla en nombre de otro, para señalar un futuro que tiene forma de destino; la modalidad ontológica la encontramos en ciertos discursos filosóficos; la modalidad técnica o pedagógica, se organiza en torno a la ciencia, en las instituciones de enseñanza; la modalidad parresiástica como tal ha desaparecido, la reencontramos sólo injertada en las otras modalidades: cuando el discurso revolucionario asume la crítica de la sociedad existente; cuando el discurso filosófico, reflexionando sobre la finitud humana, critica todo lo que en el saber y en la

moral, desborda estos límites; el saber científico, cuando se despliega como crítica de los prejuicios, de los saberes existentes, de las instituciones dominantes, de las formas de hacer contemporáneas.

La transición de las ciudades al imperio en este periodo, s V a.C. al s II d.C., es también transición de una forma de veracidad definida en relación a la ciudad a otra forma definida en relación a la manera de ser y de hacer de los individuos (*êthos*), a su constitución como sujetos morales, a través de esta transformación, se constituyó la filosofía occidental como forma de hablar franco.

En la democracia, la *parresia* es peligrosa porque es la libertad dada a todos, de tomar la palabra. Ya no se ejerce como un privilegio estatutario de los capaces de decir la verdad y de hablar de manera útil para la ciudad. Se acuerda a todos decir su opinión, conforme a su voluntad particular, lo que les permite satisfacer sus intereses y sus pasiones, decir lo que sea, lo que les plazca. Esto conduce a la ciudad abigarrada, sin unidad, en la cual cada quien da su opinión y se gobierna como quiere; hay en esta ciudad tantas *politeiai* como individuos. En ella, los oradores que los ciudadanos escuchan complacidos, son borrachos que no cuidan de sí, insensatos que se reparten los dineros del Estado; discursos verdaderos y falsos, opiniones útiles y nefastas, se yuxtaponen, confunden. Los más escuchados, aprobados, amados, son los que dicen lo que el pueblo desea, los que adulan al pueblo. Los que tratan de decir lo bueno, lo verdadero y no lo que place, no son escuchados, suscitan reacciones negativas, sus discursos los exponen a la venganza y al castigo (*Ídem*, 35-36). Por esto, si en democracia la *parresia* positiva no vence a la *parresia* negativa es porque no se puede distinguir el buen y el mal orador, el discurso que dice la verdad y es útil a la ciudad, del discurso que dice la mentira, adula y es nocivo.

Aunque esta lógica es cuestionable pone en juego principios que han estado detrás de filosofías más serias, son matrices y un reto permanente para el pensamiento político occidental. Principio cuantitativo: los más numerosos-los menos numerosos, la masa-los elegidos; principio de isomorfismo ético-cuantitativo: los malos-los mejores; principio

de transitividad política, lo bueno para los mejores es lo bueno para la ciudad, lo bueno para los malos es lo malo para la ciudad. La verdad en el orden del discurso político, no puede ser dicha en la democracia entendida como derecho de todos para hablar. La verdad puede ser dicha sólo en una ciudad donde se mantenga una escansión esencial entre los buenos y los malos. Y la verdad pudiendo ser dicha, podrá tener sus efectos.

Para que la ciudad exista, se salve, es necesaria la verdad. Pero esta no puede ser dicha en un campo político definido por la indiferencia entre los sujetos, es necesaria la escansión entre los más y los menos numerosos, entre los malos y los buenos. La franqueza no tiene lugar si el juego democrático no da lugar a la división ética, a partir de la cual la franqueza es posible, la forma misma de la democracia, transvalorando todos los valores, no deja espacio para la verdad, no la escucha, la suprime, de aquí la inversión platónica y la duda aristotélica sobre este asunto (*Ídem*, 44). Se trataba de una democracia aristocrática, nosotros, hoy, aquí, quizá tendríamos que, repensando todo esto, hacer la escansión entre los malos y los menos malos.

Tal era la decepción de Platón que llega a afirmar que si no es en democracia, porque en ella falta la escansión ética, no podremos sino negar la democracia; o democracia o franqueza (*La República*, libro VI, párrafo 488a-b) y hasta piensa expulsar demócratas y demagogos (en Foucault, *Ídem*, 45). Aristóteles (*La política*, libro III) parece menos drástico: al principio cuantitativo agrega la oposición entre ricos y pobres; el principio de isomorfismo ético-cuantitativo lo pone en duda al preguntarse si no es necesario separar la virtud del ciudadano de la virtud del hombre de bien; el principio de reversibilidad o transitividad política, lo cuestiona al hacer valer que cada tipo de gobierno (monarquía, aristocracia, democracia) puede tener dos orientaciones, en cada uno de ellos se puede gobernar para el bien común o para el bien del que gobierna. Considera que es muy difícil que la mayoría alcance la perfección en todas las virtudes, la diferenciación ética, le parece más determinante para la democracia que se rija por el principio de alternancia, que los gobernados puedan ser gobernantes.

Su ambigüedad se confirma en su posición frente al ostracismo, esta medida, según Aristóteles, es justificable, no sólo contra los ambiciosos, a quienes su superioridad generaría la tentación de un poder tiránico, también contra los ciudadanos cuyas cualidades los pondrían por encima del resto, para luego afirmar, pero si alguien es excepcional en la ciudad, por sus virtudes, ¿lo vamos a exilar, lo vamos a someter a la “regla común”? No, debemos adoptar con él una solución que está en la naturaleza de las cosas, que “todos los ciudadanos obedezcan a este hombre, de tal manera que, aquellos que se le asemejen, reinen siempre en la ciudad” (*La política*, libro II, 1284b), la democracia no puede darle a la excelencia moral sino un lugar, la recusación de la democracia.

Debido a la crisis de la democracia en el s IV a.C., se desarrolla esta crítica de la democracia como pretendiendo definir el cuadro político en el cual la parresia sería posible y eficaz; otra relación entre la franqueza y el gobierno aparece como ese lugar privilegiado, ya no es la Asamblea, es la Corte del Príncipe, aquellos a los que está dispuesto a escuchar. Es necesario sin embargo que seamos prudentes, no podemos obviar la imagen del tirano como aquel que, en su poder personal, no acepta y no puede aceptar la verdad, no quiere sino hacer lo que le place, escuchar a los aduladores. Así, la parresia es tan difícil en la tiranía como en la democracia. La adulación, al contrario, es muy estimada tanto por las tiranías como por las democracias. En éstas el demagogo ocupa el puesto del adulador, es el “cortesano del pueblo”. En las tiranías, son los aduladores los que viven en una relación envilecedora con el tirano.

No obstante, se reconoce en la relación entre el Príncipe y sus consejeros, un lugar para la práctica parresiástica más favorable que la relación entre el pueblo y los oradores, el alma del jefe es susceptible de diferenciación ética. Es así que Platón justificó sus viajes a Sicilia, esta empresa terminó en un fracaso pero Platón no la concibe como un problema estructural mientras la democracia sería estructuralmente incapaz de abrir lugar a la parresia.

Esta posición es compartida por Isócrates (*Discours*, t II, 1938), si la parresia puede, cuando se trata de un tirano, tener un efecto político positivo en el arte de gobernar a los hombres, es a través del *êthos* individual del Príncipe; en la democracia, es su estructura lo que no deja espacio para la diferenciación ética ni para la parresia. Pasamos de la polis a la *psukhê* como correlativo esencial de la parresia.

La parresia ahora toma cuerpo en un conjunto de operaciones que permiten a la veracidad inducir en el alma una transformación. Es así que se forma la noción griega de *psukhê*, que se da la emergencia del alma como problema central de la filosofía, la política y la moral en la cultura griega del s V; en este proceso el ejercicio de la parresia y su crítica son determinantes en este giro de la escena política a las relaciones individuales. Tres polos: el polo de la *alêthêia* y del hablar franco; el polo de la *politeia* y el gobierno; el polo de la *êtho-poiêsis* (la formación del *êthos* y del sujeto). Condiciones y formas de veracidad, estructuras y reglas de la organización del poder, modalidades de la formación del *êthos* del individuo como sujeto ético. Tres polos irreductibles e inextricablemente unidos en una relación necesaria que ha sostenido la misma existencia del discurso filosófico desde Grecia hasta hoy (Foucault, *Ídem*, 62).

Por esto el discurso filosófico no es un discurso científico, no es un discurso político ni un discurso moral; es un discurso que a propósito de cada una de estas cuestiones, plantea al mismo tiempo las otras dos: no se plantea el problema de la verdad sin interrogarse sobre las condiciones de veracidad, tanto en su sentido de diferenciación ética, como en relación a las estructuras políticas; cuando se plantea la cuestión de la *politeia*, se plantea al mismo tiempo el problema de la verdad y del discurso veraz, también el problema del *êthos*; no se plantea el problema del *êthos* sin interrogarse sobre la verdad y la forma de acceso a ella que podrá formar este *êthos* y sobre las estructuras políticas al interior de las cuales este *êthos* podrá afirmar su singularidad y su diferencia: *alêtheia-politeia-êthos*. La actitud profética se propone la reconciliación entre estas, la sabiduría trata de pensar y decir su unidad fundadora, la actitud pedagógica o técnica plantea su heterogeneidad y separación, la actitud parresiástica

trata de reconducir permanentemente a su irreductibilidad y a la imposibilidad de pensarlas separadamente, fuera de su relación esencial (*Ídem*, 64-65).

Tres textos tienen que ver con el ciclo de la muerte de Sócrates: la *Apología de Sócrates* (el proceso), el *Critón* (discusión entre Sócrates y Critón sobre una posible evasión), el *Fedón* (los últimos momentos de Sócrates), la relación entre olvido de sí y verdad de sí. En la *Apología*, ante la objeción por su negativa a dirigirse al pueblo en la asamblea, Sócrates parece justificarse por las dificultades de la parresia en democracia, con la certeza de que si se hubiera dedicado a la política desde hace tiempo estuviera muerto. Sus ejemplos y refutaciones son curiosos y paradójicos, casos en los que vemos las instituciones políticas, democráticas, tiránicas u oligárquicas, tratar de obstaculizar a aquellos que están del lado de la justicia, de la legalidad, de la franqueza. En estos casos Sócrates no ha aceptado ni el chantaje ni la amenaza, los ha enfrentado y ha corrido el riesgo de muerte. Hacia el año 406, es elegido como *prytano*, la asamblea condena a los generales que habían vencido en la batalla de las Arginusas porque no habían recogido a los muertos y los mandan a ejecutar. Sócrates no siguió el deseo de la asamblea, argumentando que está del lado de la ley y de la justicia y no se asocia a esta injusticia, vemos como, en democracia, se arriesga la muerte por querer decir la verdad, en favor de la justicia y de la ley, tuvo el coraje de mantener una opinión adversa frente a una asamblea que quería hacerlo callar, juzgarlo y castigarlo.

Otro ejemplo, hacia el final del s V, Atenas está bajo el poder oligárquico de los Treinta, autoritario, sangriento, los tiranos querían arrestar a un ciudadano injustamente acusado y solicitaron a cuatro ciudadanos, entre ellos Sócrates, de arrestarlo. Sócrates se niega, mostrando que no solo con palabras sino con actos corre el riesgo, que por la muerte no se preocupa sino por ser injusto e impío.

Se abstiene porque muerto no hubiera podido seguir siendo útil a sí mismo y a los atenienses, no por temor a la muerte, la amenaza que los sistemas políticos sostienen sobre la verdad fue lo que le impidió decir esta verdad de forma política, por eso hace

uso de la veracidad propia de la filosofía, su trabajo es velar en permanencia por los otros, ocuparse de ellos como si fuera su padre o hermano, para incitarlos a que se ocupen de ellos mismos, no de su fortuna ni de su reputación, de su honor y de sus cargas, sino de su razón, de la verdad de su alma, una relación con la verdad fundada ontológicamente en la naturaleza del alma, así refunda la parresia, ahora en el eje de la ética, del cuidado de sí (*Ídem*, 79). Una parresia que no se debe exponer al peligro de la política, porque es incompatible con la tribuna y las formas de la retórica, aunque no por eso deja de ser necesaria a la ciudad, se trata del cuidado de sí articulado sobre la relación con los dioses, con la verdad y con los otros.

En el *Fedón*, Sócrates no agradece al dios haberlo curado del mal que es la vida con la muerte, no es budista, tampoco agradece haber sido librado de sus sufrimientos, su obra y su vida no hablan de la vida como un mal, como una prisión. Sócrates es presentado como aquel que lleva una vida filosófica, una vida pura, no enturbiada por las pasiones, los deseos, los apetitos desenfrenados, las falsas opiniones, no se desprende de la vida, se desprende de su cuerpo. La enfermedad cuya cura agradece con el sacrificio de un gallo es la opinión común, general, no elaborada; se refiere a la necesidad de discriminar en la opinión de los hombres porque si seguimos la opinión de todo el mundo nos enfermamos, esa parte de nosotros que se remite a la justicia y a la injusticia se corrompe si seguimos la opinión de todo el mundo y no seguimos la de los que saben, es el logos razonable lo único capaz de evitar esta corrupción. De esa enfermedad somos capaces de sanar si nos ocupamos de nosotros mismos, saber qué es nuestra alma y cuál es su relación con la verdad; por esa misión Sócrates fue condenado a muerte, el principio “ocúpate de ti mismo” (*Ídem*, 105).

El *Laqués*, es el diálogo de Platón en el cual los interlocutores se caracterizan por la parresia, ésta dirige el pacto implícito al diálogo y Sócrates aparece como su detentor, con su juego todo lo somete a prueba, regla que deben aceptar el resto de los interlocutores. El tema es el cuidado de los jóvenes, al filósofo acuden los padres para que cuide a sus muchachos y para que estos aprendan a cuidarse a sí mismos: franqueza, prueba y cuidado como objetivo y fin de su parresia examinadora.

Nicias, Laqués, Sócrates, cada uno de estos hombres ha mostrado su coraje en la vida civil y militar y también en el diálogo. Coraje para reconocer cosas molestas, para responder a las preguntas, de Sócrates también para confrontarlos. Se relaciona habitualmente la ética de la verdad con la pureza o la purificación del sujeto, pero la catártica es sólo un aspecto de la ética de la verdad, otro aspecto es el coraje de la verdad, la resolución, el combate que el sujeto es capaz de afrontar para llegar a la verdad.

El *Alcibiades* trata de la formación de un joven, la relación entre educación y negligencia, junto al *Laqués* van a fundar el principio del cuidado, es necesario ocuparse de la educación de los jóvenes. En el *Alcibiades* esta relación conduce a la pregunta ¿de qué hay que ocuparse?, la respuesta, es necesario ocuparse del alma; en el *Laqués*, no es el alma la realidad inmortal a la cual hay que dedicarse sino la vida (el *bios*), la manera de vivir, es la práctica de la existencia el objeto fundamental de la *epimeleia*. Estos diálogos plantean dos perfiles de la actividad filosófica en Occidente: conocimiento del alma, ontología del sí; vida como prueba, la vida como objeto de la ética, de un arte de sí (*Ídem*, 118).

En el *Laqués* encontramos cuatro personajes: Lisimaco y Melesias le piden opinión a Nicias y Laqués, los cuatro presencian la exhibición de un armero, estamos en el ámbito de una prueba visual, directa y Nicias y Laqués son competentes en la materia, no son de los que disfrazan sus juicios, la franqueza es pues lo que marca el desarrollo del diálogo, más específicamente el cuidado que debemos tener con los hijos. Lisimaco y Melesias están preocupados por sus hijos porque sienten que ellos mismos no han hecho nada importante en sus vidas y piensan que eso es así porque sus padres no se ocuparon de ellos porque estaban muy ocupados en las cosas de la ciudad. Los juicios de Nicias y Laqués sobre las enseñanzas del armero son contradictorios, y ante este impase se solicita la opinión de Sócrates. Con su intervención pasamos de un modelo político de la discusión a un modelo técnico, no se trata de votar por este o aquel, a una pregunta técnica debemos responder con un razonamiento técnico, lo que buscamos

es una técnica para la educación del alma. Conocemos si alguien es competente en el ámbito de la técnica si sabemos quiénes han sido sus maestros, si eran buenos y si eran capaces de formar buenos alumnos; por otro lado, si él mismo ha sido capaz de hacer obras valiosas.

Sócrates afirma que no ha tenido maestros y no es capaz de enseñar a los otros, por ello dirige sus preguntas a los competentes, Nicias y Laqués. Se inicia así el juego de la parresia socrática, con el pretexto de interrogar a sus interlocutores sobre sus maestros va a imponer otro juego que no es el político pero tampoco el de la técnica sino el de la parresia y el de la ética. Los interlocutores están perfectamente enterados del juego de Sócrates y lo aceptan con gusto, son sus víctimas felices y consintientes; al coraje de Sócrates responde el coraje de sus interlocutores, el dejarse conducir, por el hilo de la discusión, a explicaciones sobre sí mismos, su forma de vida y toda su existencia. Pero aquí el sí ya no es, como en el Alcibíades, el alma, sino su forma de vida, es sobre eso que se ejerce la parresia socrática, no es la cadena de la racionalidad (enseñanza técnica), tampoco es el modo de ser ontológico del alma, se trata de dar cuenta de sí mismo, el bien y el mal que hemos hecho; no sólo el tiempo de juventud sino toda la existencia, porque no se trata de un conocimiento que se adquiere de una vez por todas, se trata de un conocimiento que permanentemente estamos adquiriendo, que no podemos dejar de renovar.

Lo que autoriza a Sócrates a usar este método es la armonía que encuentran sus interlocutores entre lo que él dice y lo que es, el acuerdo entre su *bios*, su discurso y lo que es, un discurso que se articula con el principio "ocúpate de ti mismo". Las respuestas de Nicias y Laqués se limitaron al saber, a la aptitud, las competencias, la episteme, no llegaron a aclarar la naturaleza del coraje, por eso ellos mismos le recomiendan a Lisimaco y Melesias entregar sus hijos a Sócrates para su educación. Sócrates reconoce que nadie ha sido capaz de dar una definición de coraje y que por tanto, tampoco él es capaz de educar a los otros, entiende que es necesario volver a la escuela, buscar un maestro, pero ese maestro no es uno de esos maestros a los que hay que pagar, ese maestro que todos deben escuchar es el logos (*Ídem*, 141), aun

cuando estemos viejos, y a lo largo de nuestras vidas, es necesario poner en cuestión nuestra forma de vivir.

La parresia ética, en su forma, objetivos, ámbito de aplicación, procedimientos, es diferente a la parresia política, aunque se presenta y se justifica por el bien que significa para la ciudad. El *Alcibiades* procede al descubrimiento y a la instauración del sí mismo como realidad ontológica distinta del cuerpo, esta realidad es el alma, designa y delimita lo que será el discurso de la metafísica, dice al hombre cuál es su ser y cuál es el fundamento ontológico de su ser, su ética, sus reglas de conducta; en el *Laqués*, a partir del mismo punto común (dar cuenta de sí, ocuparse de sí), la instauración del sí mismo se hace como manera de ser, manera de hacer y de dar cuenta de ello a lo largo de la existencia, como *bios*, vida, existencia, la manera cómo uno conduce su existencia.

Coraje de la verdad para descubrir el alma, para dar a la vida forma y estilo: dos grandes líneas de desarrollo de la veracidad socrática a través de la filosofía occidental, el ser del alma-las formas de la existencia, metafísica del alma-estilística de la existencia. Cómo mediante la emergencia y la fundación de la parresia socrática, la existencia, se constituyó en el pensamiento griego como un objeto estético, de elaboración y de percepción estética, el *bios* como una obra bella, una estilística de la existencia, la vida como belleza posible.

Para el hombre, su manera de ser y de conducirse, su existencia como aparece a los ojos de los otros y a los suyos, la huella que su existencia deja en el recuerdo de los otros después de su muerte, todo ello -Foucault nos lo recuerda- fue objeto de preocupación estética. No se trata de una invención socrática, se encuentra ya en Homero, en Píndaro; pero en este momento se estableció una relación entre cuidado de sí y parresia, la parresia en su modalidad ética se cruzó con el principio de la existencia como obra a la que se debe dar forma con la mayor perfección posible (*Ídem*, 150).

No hay una incompatibilidad entre los temas de la ontología del alma y la estética de la existencia, al contrario, estos temas se han asociado permanentemente, aunque su relación no sea necesaria y única: podemos encontrar estilos de existencia diferentes asociados a una misma metafísica del alma, de manera simultánea o sucesiva, por ejemplo la metafísica del alma propia del cristianismo dio pie a estilos de existencia muy diversos (en el asceta, el pueblo, el laico, el clero, etc.).

En el cinismo por ejemplo, una forma de vida tipificada se articula con el principio de la franqueza hasta convertirse en insolencia. Epicteto (en Foucault, *Ídem*, 154) da un retrato muy favorable del cínico, su rol es ejercer la función de espía, es enviado como vanguardia más allá del frente de la humanidad, para determinar entre las cosas del mundo lo que es favorable y desfavorable al hombre, por eso no debe tener ni hogar ni patria, es el hombre errante, debe volver para anunciar la verdad, sin adornos. La relación entre franqueza y modo de vida en los cínicos se precisa y se complica, el modo de vida no es simplemente una vida que manifiesta ciertas virtudes, el cínico es el hombre del bastón, del macuto y de la manta, de sandalias o descalzo, sucio y con barba; es un errante, no tiene ninguna inserción, no tiene ni familia ni patria, es un mendigo. Esta forma de vida hace cuerpo con la filosofía cínica, tiene funciones muy precisas: instrumentales, condición de posibilidad de su hablar claro, de su función de espía de la humanidad, es necesario que no tenga ninguna atadura, su familia es el género humano; de reducción, reduce todas las obligaciones inútiles, aceptadas por todo el mundo pero sin fundamento en la naturaleza o en la razón, deslastre general de la existencia y de las opiniones para dar lugar a la verdad; de prueba, hace aparecer en su desnudez las cosas indispensables para la vida humana, su esencia elemental y rudimentaria, eso que debe ser la vida. No se trata solo de definir en su separación radical el ser del alma, como en el proceder socrático, aquí se trata de reducir la misma vida a su verdad.

Existen sin duda nexos importantes entre el cinismo y el cristianismo. El cristiano dice del cínico (Gregorio de Máximo, en *Ídem*, 160-161) que detesta su impiedad, su desprecio de la divinidad, pero toma de los cínicos su frugalidad, lo compara a un perro pero no por su imprudencia sino por su franqueza, por ser testigo de la verdad, por

sufrir privaciones para que en él tome cuerpo la verdad, la verdad como desnudez de la vida, escándalo de la verdad. Es una figura transhistórica que atraviesa la historia de Occidente.

No obstante, hubo ya en la Antigüedad una fuerte descalificación del cinismo, se distinguía en el cinismo una serie de prácticas criticadas, pero también un núcleo esencial al cinismo que tendría el mérito de ser salvado; esta actitud ambigua, sin duda pesó en su descalificación posterior. Por otro lado, su armadura teórica fue muy rudimentaria, quizá se transmitió más como una manera de ser que como una doctrina; en lo que respecta a los trabajos sobre el cinismo también estamos desprovistos, Foucault se detiene sólo en algunos textos alemanes, sobre todo textos consagrados a la relación entre cinismo moderno y cinismo antiguo: Tillich, 1953, establece una distinción entre Kynismus y Zynismus, el primero designa el cinismo antiguo, la crítica de la cultura contemporánea de los cínicos, sobre la base de la naturaleza y de la razón; el segundo el cinismo contemporáneo, el coraje de ser el creador de uno mismo; para Heinrich, 1966, el cinismo antiguo sería una forma de afirmación de sí mismo que ya no podía apoyarse en las estructuras políticas y comunitarias y buscaría su fundamentación en la animalidad, la afirmación de sí como animal, el cinismo contemporáneo sería también una afirmación de sí pero esta afirmación se haría en relación al absurdo y a la ausencia universal de significación; Gehlen, 1969, define el cinismo como un individualismo una afirmación del yo; Sloterdijk, 1983 (este último texto no lo comenta).

Estos textos, los tres primeros, tienen para Foucault, el mérito de plantear el problema del cinismo como categoría transhistórica, oponen un cinismo de valor más bien positivo, el antiguo, y un cinismo más bien negativo, el moderno, pero estima que este último no podemos juzgarlo uniformemente negativo. Afirma que subrayando el individualismo corremos el riesgo de obviar una de sus dimensiones fundamentales, la relación entre formas de existencia y manifestación de la verdad. La forma de existencia como escándalo vivo de la verdad, el *bios* como *aleurgia*, está tanto o más que el individualismo en el corazón del cinismo (*Ídem*, 166). Hay tres formas en las

cuales se ha podido transmitir el modo cínico de existencia al cristianismo y al mundo moderno.

La misma cultura cristiana, las prácticas y las instituciones del ascetismo, como el gran vehículo del modo de ser cínico a través de Europa, el asceta cristiano quiso dar cuerpo a la verdad, a la manera cínica, el despojamiento, el martirio por la verdad, la ascesis, la abstención; la doctrina, la vida, los temas, las actitudes que se observaron en los cínicos los reencontraremos en muchos movimientos espirituales de la Edad Media: las órdenes mendicantes retoman su modo de comportamiento; los franciscanos, su despojamiento, su errancia, su pobreza, su mendicidad; los dominicos se llaman a sí mismos los perros del Señor (*Domini canes*); los movimientos más o menos heréticos que florecieron en esta época; los movimientos de reforma que se opusieron a la Iglesia, a sus instituciones a su enriquecimiento y a su descuido moral, antes, durante y después de la Reforma.

Más cerca de nosotros, en algunas prácticas políticas, en ciertos movimientos revolucionarios que hicieron préstamos a las diferentes formas, ortodoxas o no, de la espiritualidad cristiana, a lo largo de los siglos XIX y XX, en el mundo europeo moderno, no un proyecto político sino una forma de vida que podríamos llamar "militantismo", vida consagrada total o parcialmente a la Revolución: bajo la forma de la sociedad secreta; en organizaciones visibles, reconocidas, institucionalizadas; en el militantismo como testimonio de la vida, estilo de existencia, en ruptura con las convenciones, los hábitos, los valores de la sociedad, la posibilidad concreta de otra vida que es la verdadera vida, planteada ya por Sócrates y que no ha cesado de ocupar al pensamiento occidental. Dostoievski, el nihilismo ruso, el anarquismo europeo y americano, el terrorismo, como un paso al límite, dramático, delirante, de ese coraje de la verdad planteado por los Griegos (*Ídem*, 170); en el izquierdismo como organización, sociedad secreta o estilo de vida, testimonio de la verdad o en la paradoja de su unión, sociedades secretas que se manifiestan en un modo de vida escandaloso. En el partido comunista el problema del estilo de vida se planteó en los años '20 del siglo pasado, esto se transformó, se elaboró y finalmente se invirtió y

llegamos al resultado paradójico de que cualquier estilo de vida que pudiera ser una manifestación escandalosa de una verdad inaceptable ha sido proscrito, el problema permanece pero invertido, como conminación a retomar en su estilo de vida, los valores, comportamientos, hábitos y esquemas más conservadores y tradicionales, como oposición a lo que sería la decadencia de la burguesía o de la locura izquierdista.

Un tercer gran vehículo del cinismo en la cultura europea (además del religioso y del político), ha sido el arte. Hubo en la Antigüedad un arte y una literatura cínica, el sátiro, la comedia; esa literatura que Bakhtine ha estudiado (Rabelais); pero es sobre todo en el arte moderno que la cuestión cínica se hace singularmente importante. Hacia fines del s XVIII e inicios del XIX, aparece algo singular a la cultura europea: la vida artista, la idea que el artista en tanto artista debe solo tener su vida singular, que no se puede reducir a las dimensiones y normas ordinarias, era ya una idea conocida (la *Vida de los pintores* de Vasari (1546) o la autobiografía de Benvenuto Cellini), pero en el lapso indicado aparece algo nuevo, que la vida del artista debe, en la misma forma que toma, constituir un testimonio de la verdad del arte. A lo largo del s XIX, se estima que el arte es capaz de dar a la existencia una forma en ruptura con cualquier otra, una forma que es la de la vida verdadera; la vida, por su lado, es la caución que toda obra que tiene su raíz en ella, pertenece al ámbito del arte. Así se retoma el principio cínico de la vida como manifestación de ruptura escandalosa a través de la cual la verdad se manifiesta. Se comparte además la idea de que el arte debe establecer una relación con lo real que no sea ornamentación o imitación sino desenmascaramiento, reducción violenta a lo elemental de la existencia, algo que se puede calificar como el anti-platonismo del arte moderno, que encontramos de Manet a Bacon, de Baudelaire a Beckett o Burroughs, el arte como puesta al desnudo de la existencia.

Así, el arte establece con la cultura, con los cánones estéticos, una relación polémica, de reducción, de rechazo y de agresión, cada regla planteada se encuentra, por el acto siguiente, rechazada, cinismo frente a todo canon, anti-aristotelismo del arte moderno. Arte anti-cultural, coraje del arte en su verdad bárbara, cinismo de la cultura vuelta

contra sí misma. Es en el arte donde se concentran, en el mundo moderno, las formas más intensas de decir la verdad, que corren el riesgo de herir (*Ídem*, 174).

Las reflexiones del autor sobre las relaciones del cinismo con el arte y la política se prolongan en una nota de las páginas 174-175. Específicamente la relación entre el cinismo del arte y la militancia revolucionaria: proximidad, fascinación (perpetua tentativa de enlazar el coraje de la franqueza revolucionaria y la violencia del arte como irrupción salvaje de la verdad); pero también imposibilidad esencial de su yuxtaposición, si esa función cínica está en el corazón del arte moderno, es marginal en el movimiento revolucionario, organizado en instituciones partidistas para las cuales la “vida verdadera” se rige por la uniformidad social y cultural. El cinismo lejos de ser un nexo marca una incompatibilidad entre el *êthos* del arte moderno y el *êthos* político, aunque sea revolucionario. El cinismo, actitud elitista y marginal en los siglos XIX y XX, se aproxima al escepticismo, también griego, más estilo que doctrina, manera de ser, de hacer, de decir; actitud ética frente a la verdad, de prueba, de puesta en cuestión. Pero el escepticismo se despliega en el ámbito del saber, mientras el cinismo se centra en una actitud práctica. La combinación de ambos en el s XIX está en el fundamento del “nihilismo”, otra manera de vivir con cierta actitud frente a la verdad: no tanto destino de la metafísica occidental, destino del cual no podemos escapar sino volviendo a eso cuyo olvido hizo posible esa misma metafísica; como vértigo de decadencia de un mundo occidental incapaz de creer en sus propios valores. El nihilismo como figura propia de los siglos XIX y XX pero inscrita en la historia que la precede y prepara, el escepticismo, el cinismo; otra forma de la relación entre voluntad de verdad y estilo de vida.

En el cruce cinismo-escepticismo, en el nihilismo, se manifiesta algo esencial: una forma de existencia donde la preocupación por la verdad la pone siempre en cuestión, la vida necesaria cuando la verdad ya no es necesaria. El asunto no es que “si Dios ha muerto todo está permitido” sino si debo confrontar el “nada es verdadero” cómo puedo vivir. El cinismo, no como doctrina sino como arte de existencia, no deja de recordarnos

qué poca verdad es necesaria para quien de verdad quiere vivir y que poca vida es necesaria cuando nos aferramos a la verdad (*Ídem*, 175 y ss.).

La tradición doctrinal fue muy importante para el platonismo, el aristotelismo, para el estoicismo no tanto, menos para el epicureísmo y casi nada para el cinismo. El cinismo practicó una tradición de existencia, la tradición doctrinal permite guardar un sentido más allá del olvido, la tradición de existencia permite restituir la fuerza de conducta más allá de un debilitamiento moral (*Ídem*, 194), el cinismo, como esencia del heroísmo filosófico (el cínico no es un sabio pero todavía no es un santo ni un asceta cristiano), recorrió toda la Antigüedad y se hizo, no obstante su pobreza doctrinal, un evento importante de las formas de vida y del pensamiento.

De aquí su influencia en el ascetismo cristiano y en la forma como se practica la vida filosófica en Occidente hasta nuestros días, por esto tendría un capítulo importante en una historia de la filosofía, como historia de las formas o estilos de vida, evidentemente esta historia se pararía en el momento en que la filosofía empezó a ser un oficio de profesores, al inicio del s XIX, donde, en consecuencia, la vida filosófica, la ética, el heroísmo, pierden su razón de ser, el *Fausto* de Goethe, es para Foucault, la última gran imagen de lo legendario de la filosofía tal y como se constituyó en Occidente (*Ídem*, 196).

En la ética política, a partir del s XIX reencontramos el tema de la verdadera vida. Se distinguen cuatro significados de verdadero (*alêthês*), en Platón: lo que no está oculto o disimulado, lo que no recibe ninguna adición o suplemento, lo que es recto, lo que existe y se mantiene en su identidad. Estos cuatro valores se aplican a muchas otras cosas, a maneras de hacer, a maneras de ser, de conducirse, formas de acción, al logos mismo, entendido no como proposición sino como manera de hablar, el logos *alêthês*; puede aplicarse al eros, *alêthês erôs*, amor verdadero, y, por supuesto a la vida, *alêthês bios*, la vida verdadera, asociación que el platonismo cristiano y la filosofía occidental retoma hasta hoy.

*Alêthês bios*, es una vida no disimulada, sin sombras, que confronta la plena luz y se muestra a todos, no oculta sus intenciones y sus fines, entre lo que piensa, dice y hace no hay ninguna vuelta; en ella no se mezclan el bien y el mal, el placer y el sufrimiento, el vicio y la virtud, lo abigarrado es lo que impide llevar la vida verdadera, lo que impide el logos; una vida recta es conforme a los principios, al nomos, a las reglas propuestas por la filosofía para la vida individual y para la vida social, pública y política; es una vida que escapa de las perturbaciones y cambios, a la corrupción, a la caída, se mantiene en la identidad de su ser, esto le asegura la libertad, la independencia de todo lo que pueda esclavizarla, y le asegura la felicidad, el dominio y el goce de sí.

El cinismo se implicó en esta noción de *alêthês bios*; así como Sócrates recibió la profecía de actuar como aquel que enseña a los hombres a cuidarse, Diógenes recibió la de cambiar el valor de la moneda. Hay proximidad entre moneda y costumbre, regla, ley, *Nomisma* es la moneda, *Nomos* es la ley. Cambiar el valor de la moneda es también adoptar una actitud ante la regla, la convención, la ley. No significa devaluar, sino que la moneda no engañe sobre su verdadero valor, que se le restituya su valor, esto es lo que quiere definir el principio cínico, tomar la pieza de moneda de la vida verdadera y darle su significación, su valor tradicional. Así van a operar una radicalización de esta noción.

La vida cínica en tanto vida verdadera (*bios kunikos* en tanto *bios alêthês*); el cinismo retoma rasgos fundamentales de las tendencias filosóficas a él contemporáneas pero hace de ello una práctica desobediente, indignante, que no instaura un consenso sino una divergencia en la práctica filosófica, una exterioridad y hasta una hostilidad. El cinismo le da un giro al viejo problema político, filosófico, ético del coraje de la verdad. Lo hemos encontrado en el coraje político, del demócrata o del cortesano, éstos dicen a la Asamblea o al Príncipe respectivamente, algo distinto a lo que esperan y es por la verdad que el hombre político, si tiene coraje, arriesga su vida. Otra forma es la ironía socrática, consiste en hacerle decir a la gente y a reconocer que lo que creen saber en efecto no lo saben; en este caso el parresiasta se arriesga a la rabia, la irritación, incluso la venganza, de la parte de sus interlocutores, no obstante el llamado a

preocuparse por ellos mismos, de sus almas y de la verdad. El coraje de la verdad cínico consiste en hacer condenar, rechazar, despreciar por la gente la manifestación misma de lo que admiten o pretenden admitir. Se trata de confrontar su rabia con la imagen de lo que admiran y valorizan en teoría pero rechazan y desprecian en sus vidas (*Ídem*, 215).

En los dos primeros casos se arriesga la vida diciendo la verdad, en el tercer caso se arriesga la vida no sólo por decir la verdad sino que por la forma como se vive, se “expone” y se arriesga la vida. La cuestión que el cinismo significa en la historia de la filosofía es la del *bios philosophikos*, de la vida filosófica. Mientras toda la filosofía tiende a plantear el asunto de la verdad, las formas y condiciones que permiten reconocer un enunciado como verdadero, el cinismo se plantea cuál puede ser la forma de vida tal que sea la práctica de la verdad.

Desde el origen de la filosofía y hasta hoy, Occidente admite que la filosofía no es disociable de una vida filosófica, en esto la filosofía se distingue de la ciencia, pero progresivamente ha descuidado este asunto de la vida filosófica (*Ídem*, 216). Una de las razones de ello es la confiscación de este asunto por la religión, como si la filosofía se aliviara del asunto en la medida en que la religión se posesionara del mismo. Otra razón es la institucionalización de la práctica de la verdad en las ciencias, la desaparición de la vida verdadera como condición de acceso a la verdad, con algunas excepciones notables, de Montaigne hasta la *Aufklärung*, desde el s XVI hasta el XVIII.

Si la cuestión del ser ha sido eso que la filosofía occidental ha olvidado y ese olvido ha hecho posible la metafísica, la cuestión de la vida filosófica, no ha sido olvidada, ha sido descuidada, una filosofía cada vez más indexada al modelo de la ciencia, este descuido ha hecho posible que la relación con la verdad ya no se manifieste y se valide en la filosofía sino en la ciencia. En esta perspectiva, el cinismo plantea escandalosamente la cuestión de la vida filosófica.

Los dos principios fundamentales de los cínicos serían entonces “conócete a ti mismo” y “reevalúa la moneda”. Aquel que se conoce sabrá exactamente lo que es y no sólo lo

que parece ser, la reevaluación no se puede hacer entonces sino por la vía del “conócete a ti mismo”, esto es lo que sustituye la falsa moneda de la opinión que tenemos de nosotros mismos, que los otros tienen de nosotros, la verdadera moneda es la del conocimiento de sí. Tendremos en nuestras manos la moneda de nuestra verdadera existencia con la condición de conocernos a nosotros mismos, así la moneda que somos tendrá su verdadero valor. Alterar la moneda es también cambiar la costumbre, romper con ella, quebrar las reglas, los hábitos, las convenciones y las leyes.

La vida cínica es a la vez el eco, la continuación, la prolongación, el paso al límite y la inversión de la vida verdadera (sin disimulo, independiente, recta, soberana): la vida sin disimulo se convierte en vida impúdica; la vida independiente en vida indiferente; la vida recta, que obedece la ley, en vida diacrítica; la vida soberana en vida de perro (sin pudor, indiferente, de combate, que defiende a los amigos). Por esta vía, hace parecer la vida de los otros como una falsa moneda, una moneda sin valor, en tal sentido, el cinismo deja de ser sólo la forma insolente de la vida filosófica y nos plantea un problema esencial: ¿la vida para ser verdadera no debe ser otra, una vida radical y paradójicamente diferente?

Sólo con la *epimeleia heautou* socrática vemos esbozarse dos líneas básicas en el desarrollo de la filosofía occidental. Por un lado el cuidado de sí va a conducir a lo que es, eso de lo cual es necesario preocuparse, el alma, el *Alcibíades* fundaba a través del cuidado de sí, el principio del otro mundo, origen de la metafísica occidental. Por otro lado, el *Lachés*, a partir del mismo cuidado de sí, conducía a qué debe ser una vida que pretende ocuparse de sí, la interrogación sobre qué debe ser esa forma de vida en relación con las otras, la filosofía del arte de vivir: el platonismo y la metafísica del otro mundo, el cinismo y el tema de la otra vida. No debemos pensar que estas dos grandes líneas son extranjeras entre sí, el mismo platonismo se planteó el asunto de la vida verdadera en la forma de otra existencia, el cristianismo, las corrientes gnósticas. Esta relación va a ser puesta en cuestión en la ética protestante, con Lutero, llevar la misma vida para llegar al otro mundo es la fórmula del protestantismo (*Ídem*, 228).

El cinismo radicaliza la vida sin disimulo en la vida impúdica; la vida sin mezcla en la vida indiferente; la vida verdadera en la vida pobre, principio que se encuentra en muchas civilizaciones, filosofías, religiones, en Sócrates. Pero este principio se encontró con dificultades en la cultura greco-romana basada en una oposición estructurante entre los primeros, los mejores, los más potentes, los que tienen educación y poder y los otros, la masa sin ningún poder, sin formación y sin fortuna, por esto el problema de la pobreza no era un problema simple, fue más simple en el cristianismo medieval. Cómo conciliar la vida verdadera como una vida de pobreza, con la vida verdadera como la vida de los mejores (*Ídem*, 236). Entre los estoicos lo importante no es tener o no tener dinero, es necesario situarse por encima de la fortuna, que no sea un problema perderla. La pobreza cínica es efectiva, material, física, real, activa, indefinida. No es un simple desprendimiento, es la privación efectiva de elementos a los cuales la existencia tradicionalmente se asocia. La pobreza estoica es un ejercicio virtual, la pobreza cínica es real, activa, busca un despojo cada vez mayor, el umbral de lo absolutamente indispensable.

Esto tiene efectos paradójicos, por fidelidad al principio de una pobreza activa, el cínico llega a llevar una vida de fealdad, de dependencia y humillación, la aplicación radical de este principio conduce a su inversión, a la valorización de lo sucio, de lo feo, de la miseria. Podemos entender que esto no era fácil de soportar por civilizaciones apegadas a la belleza, a la plástica del cuerpo, a las actitudes, a las formas, esta inversión no podía sino generar un escándalo. La pobreza cínica es la afirmación del valor de la fealdad física, del sucio, de la miseria. Esto introdujo en la ética, en el arte de la conducta y en la filosofía estos valores de los cuales no se sienten aun hoy exentas. La pobreza absoluta es una situación de dependencia, una esclavitud, algo inaceptable para los griegos y romanos (*Ídem*, 239); peor aún es la mendicidad, la pobreza llevada a la dependencia de los otros, de la buena voluntad, de la providencia; tender la mano es la dependencia más insoportable. La mendicidad es el principio de la pobreza llevada por los cínicos hasta el escándalo.

Más allá de la esclavitud y de la mendicidad, algo más grave, la *adoxia*, la mala reputación, la imagen que uno deja de sí cuando es insultado, despreciado, humillado por los otros, cosas que no podían recibir jamás un valor positivo entre griegos y romanos. Para los cínicos la práctica sistemática del deshonor tiene un valor positivo, por esto los cínicos son una excepción, no obstante el cinismo era parte del paisaje griego, pero hay un punto en el cual los cínicos de ninguna manera representan la moral griega y es justamente el deshonor (*adoxia*), la búsqueda activa de situaciones humillantes para ejercitarse en la resistencia a los fenómenos de opinión, de creencias, de convenciones (*Ídem*, 241).

La humillación cínica se puede comparar con la humildad cristiana, ésta es, sin embargo, una actitud que se manifiesta y se prueba en las humillaciones soportadas, distinta al deshonor cínico, un juego aplicado a las convenciones del honor y el deshonor, en el cual el cínico, en el momento en que juega el rol más deshonoroso, hace valer su orgullo y su soberanía, mientras la humildad cristiana será una renuncia a sí mismo.

Podemos decir lo mismo en relación a la vida recta, uno de los caracteres de la vida verdadera, una vida conforme a cierto logos indexado a la naturaleza, conforme también a ciertas leyes, un natural nunca claramente definido y a un conjunto variable de leyes según las escuelas filosóficas; la conformidad de los cínicos no es sólo a la vida natural, no consideraban tan intolerable comer carne humana, rechazaban la prohibición del incesto, podían ser reacios a tener hijos, tenían una valoración positiva de la animalidad, eso que el animal puede dejar de lado no debía ser una necesidad para el hombre, es necesario asumir esta animalidad como prescripción y como desafío, esto es una prueba para él y un escándalo para los otros. La vida inmutable también es invertida por el cinismo, y conducirá a la vida verdadera en el ascetismo cristiano. La vida no disimulada se convierte, con los cínicos, en vida sin vergüenza; la vida sin dependencias, autosuficiente, vida pobre, despojo voluntario, mendicidad, hasta llegar al deshonor; la vida recta, conforme a la naturaleza, a la razón, al *nomos*, en vida natural, fuera de convenciones, desafío y práctica de la animalidad, el cinismo

es pues esta mueca que la filosofía hace de sí misma, ese espejo roto en el que se ve y no se reconoce.

La vida soberana también es un tema tradicional de la filosofía que será llevado a su extremo invertido por los cínicos. La vida controlada, superior a cualquier otra, una vida que es plena posesión y goce de sí mismo, abre, no obstante, a una relación al otro, a los otros, a una relación personal, de dirección, de socorro espiritual, de ayuda entre el maestro y el pupilo, ser soberano sobre sí y ser útil a los otros son las dos caras de la misma moneda. En Platón hay una analogía entre filosofía y monarquía, el filósofo establece en su alma y en relación consigo mismo una relación de jerarquía (*Ídem*, 251), es capaz también de ejercer una monarquía sobre los otros asegurando a cada alma la soberanía sobre sí y a la ciudad la forma que le permitirá ser feliz y estable. Entre los estoicos, igualmente, el filósofo es capaz de guiar su alma y de gobernar las otras almas; los cínicos, hacen la afirmación simple, despojada, insolente, de ser ellos mismos reyes, los soberanos coronados no son sino la sombra de la verdadera monarquía, el cínico es el rey que muestra que la monarquía de los reyes es vana, ilusoria y precaria, denuncia así la ilusión del poder político (*Ídem*, 252).

Verdadero rey pero desconocido, ignorado, un rey que oculta su soberanía con la miseria y el sacrificio (*Ídem* 255 y ss.) , éste no consiste sólo en dar lecciones a los otros sino en dedicarse a ellos, sacrificarse, renunciar, para poder ocuparse de los otros, no es una misión de legislador ni de gobernante sino de cuidado, de cura de los otros, cura a través de la cual estos podrán asegurar su sanación y su felicidad, esta misión es un combate, es polémica y belicosa, sus medicamentos son duros, es un bienhechor agresivo, ataca a sus enemigos, los vicios que afectan a los hombres, a sus interlocutores o al género humano. Para Sócrates y los estoicos, este combate tenía básicamente como enemigo sus propios deseos, apetitos y pasiones, en el caso de los cínicos, es también contra las convenciones, instituciones y leyes, contra un estado de la humanidad en general, un combate contra los vicios del mundo y los males de los hombres, los cínicos invierten el tema de la vida soberana, dramatizándola en la vida militante, la militancia de las otras escuelas filosóficas se hacía en círculos cerrados

mientras la militancia cínica se hacía en medios abiertos, no era una *paideia*, recurría a medios violentos y drásticos para sacudir a las personas, convertirlos bruscamente.

Epicteto en sus *Entrevistas* hace una descripción de la misión cínica. Epicteto era un estoico pero no se pueden dejar de señalar los contactos entre cierto cinismo y cierto estoicismo, por eso va a descartar los rasgos más escandalosos: el impudor, el cínico no debe ser repugnante, debe atraer a la gente, no por el lujo sino por la limpieza y la decencia. Y va a agregar elementos estoicos: el examen de las representaciones, la teoría de la propensión, de la repulsión, del deseo y de la aversión. No como una opción de vida sino como una misión, la filosofía es una opción personal, la vida cínica no sería una opción, todas esas prácticas que se imponen voluntariamente no constituyen la vida cínica; haciendo eso el individuo se erige el mismo como cínico y eso es precisamente lo que no se debe hacer, para la vida cínica uno es designado por los dioses. No podemos encargarnos de esta misión sino a condición de someternos a prueba, uno reconoce que está hecho para la misión cínica si en el ejercicio mismo de esta vida, nos damos cuenta que podemos cumplirla. No hay pues una auto-institución sino una prueba de sí, reconocimiento de lo que somos y de lo que podemos hacer en la tentativa de vivir cínicamente. El tema de la vida no disimulada, con un giro propiamente estoico: vivir sin ocultar nada, una vida que no necesita nada, una vida diacrítica, que hace la diferencia entre amigos y enemigos, que muestra a los hombres que viven en el error, que tratan de encontrar el bien y el mal donde no se encuentran.

Esta misión implica dureza hacia sí mismo, aceptación de la violencia, golpes e injusticias de los otros, estos son para él un ejercicio, un entrenamiento para la resistencia física y la indiferencia a las opiniones, responderá con la afirmación de su nexo filantrópico, de afección y de amistad, por la humanidad entera. No debe casarse, debe permanecer libre de todo lo que pueda distraerlo, de tal manera que se pueda dedicar a los hombres sin encadenarse a deberes privados. Esto es distinto al proselitismo y al militantismo de las distintas escuelas filosóficas de la antigüedad, el cínico es un funcionario de la humanidad en general, de la universalidad ética, no de la política de un grupo, esta es la inversión del tema de la soberanía entre los cínicos.

La soberanía de la vida cínica implica una doble burla en relación a la soberanía política: se afirmaba agresivamente, como la única monarquía verdadera; invertía todos los signos de las monarquías de entonces: practicaba la soledad cuando los soberanos se rodeaban de la corte, soldados y aliados; la pobreza cuando los monarcas se dan todos los signos de la riqueza y el poder; la firmeza y el ascetismo, mientras los monarcas se sumergen en el goce y el placer. A través de esta doble burla, el cínico alcanzaba la verdadera soberanía, la universal, la de los dioses, de asociado del gobierno de Zeus. Esta práctica funda para el que la ejerce una vida bienaventurada y una práctica de la verdad.

Una vida bienaventurada como relación de sí consigo como aceptación de su destino, soberanía que se manifiesta en la alegría del que acepta su destino y no conoce la falta ni el dolor ni el temor. Dureza, privación y frustración se convierten en ejercicios de la soberanía de sí sobre sí (*Ídem*, 282). Esta vida soberana, feliz, es también manifestación de la verdad, su relación con la verdad está en conformidad con su conducta, en su cuerpo, debido a la armonía, a la conformidad entre su decir y su hacer, su forma de vida. Por esto el cínico -corrección estoica- debe evitar el exceso en la miseria, la suciedad y la fealdad, pues la verdad debe atraer, servir para convencer, su cuerpo debe ser la figura visible de una verdad que atrae; despojo del cuerpo de todo eso que sería equivalente a la retórica pero en plena salud. Esto debe acompañarse de un pleno conocimiento de sí, vigilancia sobre sus propias representaciones, su alma es el primer objeto de su trabajo; vigilancia de los otros, no en el sentido de ser esos que intervienen en sus asuntos, de esta actitud deben distanciarse, ocupándose como se debe de sus problemas, de aquello que tiene que ver con el género humano en general, no es un indiscreto sino alguien que pone en cuestión la humanidad a la cual pertenece, mostrar a los otros que se equivocan, que no saben dónde están el bien y el mal, la felicidad y la desgracia; decir que la verdadera vida es otra, distinta a la vida tradicional de los hombres incluyendo a los filósofos, así la vida ordinaria aparecerá como no siendo la vida verdadera, apunta hacia una forma de vida que no será solo un cambio en los individuos sino una reforma del mundo entero.

Experiencia metafísica del mundo, experiencia histórico-crítica de la vida: dos núcleos fundamentales de la filosofía occidental. El mundo no alcanzará su verdad sino al precio de un cambio general en la relación que el individuo tiene consigo mismo. Es en este cuidado de sí, que se encuentra el paso a ese otro mundo anunciado por el cínico, ese personaje tiene características comunes con otro que aparecerá en la experiencia cristiana, el misionero de la verdad, el ejemplo ascético de la verdad, paso del ascetismo pagano al cristiano.

El cinismo trataba, a través de un trabajo continuo sobre sí mismo, de lograr que las necesidades sean satisfechas a fin de obtener el máximo placer con el mínimo de recursos, de costos y de dependencia, con el cristianismo no se busca este equilibrio sino la reducción de todo placer, de tal forma que alimentación y bebida no provoquen ningún placer. El ascetismo cristiano de los siglos III y IV será luego socializado al interior del cenobitismo, en él reencontramos los temas del escándalo, de la indiferencia a la opinión de los otros, la afirmación de la brutalidad de la existencia material por encima de los valores de la humanidad. Diferentes por supuesto: en el ascetismo cristiano hay una relación con el otro mundo no con un mundo otro, con un mundo diferente, la vida distinta a la cual el asceta debe dedicarse no tiene tanto el objeto de transformar este mundo sino de señalar a los individuos, a los cristianos en particular, el acceso al otro mundo, una vida distinta como vida verdadera (en este mundo), un acceso al otro mundo como acceso a la verdad.

Importancia dada por el cristianismo (algo que no encontramos ni en platonismo ni en el cinismo) al principio de obediencia. Obediencia a Dios, al otro, en este mundo, para poder tener acceso a la vida verdadera. El acceso a la vida verdadera pasa por la obediencia al otro y por el acceso al otro mundo, la diferencia está en la doble relación: acceso al otro mundo gracias al ascetismo y a la obediencia al otro (a Dios y a sus vicarios), se esboza así otro régimen de verdad. A medida que en la vida cristiana se impone el principio de obediencia, la relación de confianza del hombre consigo y del hombre con Dios, va a obscurecerse, La parresia-confianza va a ser sustituida por una

obediencia-temblorosa en la cual el cristiano va a temer a Dios, a reconocer la necesidad de someterse a su voluntad y a la voluntad de aquellos que lo representan. En este contexto se desarrollarán la desconfianza en sí mismo y la regla del silencio. Por esto, la parresia corre el riesgo de aparecer como arrogancia, como presunción.

A partir de los siglos IV, V y VI, se desarrollan en el cristianismo las estructuras de autoridad que van a enmarcar el ascetismo individual, el cenobitismo y el monaquismo, la pastoral, la conducta de las almas va a estar en manos de pastores, padres y obispos. El desarrollo de estas instituciones va a generar, condición y consecuencia, la idea que, por sí mismo, el individuo no es capaz de salvación, no es capaz de situarse frente a Dios; debe desconfiar de sí mismo, no puede creer, no puede imaginar que lo puede hacer solo (*Ídem*, 304). Por sí mismo y en sí mismo no puede encontrar sino el mal, será solo por la renuncia a sí mismo y la práctica del principio general de obediencia que el hombre podrá salvarse.

La parresia como confianza entra en contradicción con el principio del temor a Dios, aparece ahora como confianza arrogante en sí mismo. En la vida comunitaria el joven monje debe llevar continuamente un trabajo de desciframiento de sí, de desconfianza de sí, de temor por la salvación, de terror ante la voluntad de Dios. Se desarrolla así una anti-parresia, ahora la parresia es negligencia de sí mismo, cuando antes era cuidado de sí. Sin temor a Dios, sin desconfianza de sí, sin desconfianza del mundo: la confianza arrogante, la parresia, se manifiesta por la palabra, por el tacto, por la mirada, nos lleva a tener vanos discursos, a hablar de cosas mundanas. Donde hay obediencia no puede haber parresia, la obediencia, la lealtad, está en el corazón de esta inversión de los valores de la parresia.

Desde entonces, las relaciones entre conocimiento de la verdad y verdad de sí, no podrá tomar la forma plena de una existencia distinta que sería a la vez existencia de verdad y existencia susceptible de conocer la verdad sobre sí, la verdadera vida sólo se alcanzará con la condición de practicar el desciframiento de la verdad de sí. Descifrar la verdad de sí, en este mundo, en la desconfianza de este mundo, bajo el temor de Dios, sólo esto nos dará acceso a la vida verdadera. Verdad de la vida antes de la vida

verdadera, en esta inversión el ascetismo cristiano modificó el ascetismo antiguo que aspiraba alcanzar la vida verdadera y la vida de verdad y que, en el cinismo, afirmaba la posibilidad de llevar esta vida verdadera de verdad. No hay instauración de verdad sin alteridad, la verdad nunca es lo mismo; no hay verdad sino en la forma de otro mundo y de otra vida.

#### Referencias

Michel Foucault 2009, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris. Trad. es. *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France, 1983-1984*, FCE, México, 2010.