

Hermenéutica y ontología: el sujeto y la verdad o del cuidado de sí y la parrhesía

Hermeneutics and Ontology: the subject and the truth or self care and parrhesia

Adriana Patricia Carreño Zúñiga
Universidad Industrial de Santander, Colombia

Resumen: Las cuestiones sobre las que vamos a dedicar la presente reflexión proceden de Michel Foucault. En el discurso del filósofo francés, la relación entre el concepto de “sujeto” y el de “verdad” no es una mera relación de contraposición, sino que hay una interferencia mutua en juego. De ahí que echemos mano del instrumento hermenéutico desde el limitado lugar de enunciación y del sujeto que lo enuncia. Así deberá comprenderse en lo que respecta a la presente reflexión, la relación que deseamos establecer entre los sujetos y sus verdades. El ejercicio hermenéutico nos acercará a la *comprensión* de los conceptos que están aquí en cuestión y por supuesto de algunos de sus posibles modos de interpretación: una cosa es lo que decimos y hacemos y otra cómo *relatamos* lo que decimos y hacemos. Proponemos dialogar con los escritos de Foucault, específicamente con la *problematización* de la cuestión en que la historia entabla las relaciones entre los elementos del sujeto o, preferimos, los sujetos y sus horizontes de verdad. La relación entre el sujeto y la verdad es considerada como la cima de la ontología occidental, no obstante, está siendo alcanzada y derribada por los nuevos sujetos y las nuevas verdades, esto es, por

los nuevos modos de ser y de relacionarnos. La verdad es concretamente, historia de la verdad, historia de la subjetivación, la historia del discurso sobre la subjetivación, la historia de lo “dicho” del y sobre el sujeto. La apuesta de Foucault por aunar los dos conceptos parte de la idea de que la verdad no es la exactitud y que es precisamente por esto que la verdad no necesita el oropel de la retórica, como decía Sócrates, para decir la verdad poca elocuencia basta. Las relaciones entre la verdad y el estilo de vida propio, o entre la verdad y una ética y una estética de sí mismo, es para Foucault palpable en la tradición socrático-platónica. Foucault ve en la *parresía* un *mecanismo político de gran interés desde una perspectiva ética*, y se esfuerza en recorrer con gran minuciosidad toda la historia del término poblada de variaciones semánticas. La *parresía* es, durante mucho tiempo, el nexo de unión entre *el cuidado de sí* y el cuidado de los otros, entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros, la frontera en la que vienen a coincidir ética y política.

Palabras Clave: sujeto, verdad, eros, parresía. cuidado de sí, hermenéutica.

Abstract: The questions on which we are going to devote this reflection came from Michel Foucault. The relation between the concept of “subject” and that of “truth” is not simple a relation of contraposition, but there is a mutual interference at play. The hermeneutic exercise will bring us closer to the understanding of the words that are here in question. We propose to dialogue with the writings of Foucault, specifically with the problematization of the question in which history engages the relations between the elements of the subject and of the truth, top of the ontology, which is reached and demolished by the new subjects and the new truths, that is, by the new ways of being and our ways relations. Truth is concretely, history of truth. The history of being is a history of subjectivation, the history of discourse about subjectivation, the history of the “said” of and about the subject. The hermeneutics will show that the constitution of self and sense cor-

respond in different epochs. Foucault's commitment to combine the two concepts starts from the idea that truth is not accuracy and that it is precisely for this reason that truth does not need the tinsel of rhetoric, as Socrates said, to tell the truth little eloquence suffices. The relationship between truth and one's own life style, or between truth and ethics and an aesthetic of itself, is for Foucault, very palpable in the Socratic-Platonic tradition. Foucault sees in *Parrhesia* a political mechanism of great interest from an ethical perspective, and strives to traverse with great thoroughness the whole history of the term populated by semantic variations. Parrhesia is for a long time the nexus of union between self-care and caring for others, between self-government and the government of others, the border on which ethics and politics coincide.

Keywords: Subject, Truth, Eros, Parrhesia, Caring for one self, Hermeneutics.

Prólogo

Las cuestiones sobre las que vamos a dedicar la presente reflexión proceden de Michel Foucault. En el discurso del filósofo francés, la relación entre el concepto de 'sujeto' y el de 'verdad' no es una mera relación de contraposición, sino que hay una interferencia mutua en juego. El ejercicio hermenéutico nos acercará a la *comprensión* de los conceptos que están aquí en cuestión. Este ejercicio exige interpretar la palabra viva y despertar a la vida la palabra inmovilizada en la escritura. Como Foucault ha reconocido, no hay un plan premeditado para la interpretación, todo lo que hay, ya es interpretación: "esto quiere decir simplemente que no hay nada que interpretar. No hay nada absolutamente primario para interpretar, porque en el fondo ya todo es interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece, sino la interpretación de otros signos" (Foucault, 1970: 35). Esto nos recuerda a Heidegger, quien destacó que es el propio conocimiento el que, en cuanto par-

te de una precomprensión del ser, es siempre interpretación. Como sea, aquí nos interesa, hacer hablar al texto, dejar que el texto nos diga algo, hacer decir al texto, *dejarlo ser* (*Bewendenlassen*).¹ La interpretación tiene límites, de modo que no podemos apropiarnos del texto absolutamente. Pero sí podemos entrar en diálogo con el texto. Y ya que el diálogo transforma, proponemos dialogar con los escritos de Foucault, específicamente desde la *problematización* del sujeto y su relación con la verdad, cuestión que define gran parte de la historia del pensamiento occidental.

El haber reducido las cuestiones de “sujeto” y “verdad” a problemas de pertenencia (a un grupo, una escuela, un partido, una clase, etcétera) fue, desde luego, el olvido de la cuestión de las relaciones entre verdad y sujeto (Foucault, 2001: 41). Esta situación de “quiebre” o “fragmentación” atrae la mirada de Foucault

¹ Heidegger utiliza reiteradamente la relación que existe en alemán entre *Bewandtnis* (modo de ser, condición de relación...) y *Bewendenlassen* (dejar algo como está, “dejar estar”). En principio la condición respectiva es para Heidegger un sentido óntico, habitual, pues se refiere a una actitud del *Dasein* respecto de los entes intramundanos. Más adelante elevará la expresión *Bewendenlassen* a un plano ontológico. Con *Wendense* ofrece el sentido de “girar” de “darse la vuelta”. “En ese sentido, la *Bewandtnis* es como una situación de la cosa con respecto a nosotros y con respecto a las demás cosas. Se la podría traducir incluso por *situalidad*”. Ver nota 96, 97 y 98 de Jorge Eduardo Rivera en Heidegger (2003: 468ss.). Ahora bien, *Seinlassen*, viene siendo entonces, *dejar ser*, en el sentido de permitir que la cosa manifieste su ser. “Habitualmente hablamos de *dejar-ser* (*Seinlassen*) cuando, por ejemplo, desistimos de una empresa planeada. ‘Dejamos algo’ significa que no lo tocamos y no tenemos nada más que ver con ello. Dejar algo tiene aquí el sentido negativo de abstenerse de algo, de renunciar a algo, de indiferencia e incluso sumisión. La palabra, aquí necesaria, *dejar-ser* (*Seinlassen*) al ente no alude, sin embargo, ni a la sumisión ni a la indiferencia, sino a lo contrario. Dejar ser es comprometerse con el ente; dejar –al ente, como el ente que es– significa comprometerse en lo abierto y su apertura, en la que habita todo ente, que la lleva, en cierto modo, consigo. Lo abierto fue concebido por el pensamiento occidental en sus comienzos como *taaletheia*, lo desoculto.

hacia los griegos y los latinos. Esta vuelta a la cultura grecolatina es señal del convencimiento de que la historia del pensamiento occidental ha sufrido olvidos imperdonables que han guiado su desarrollo por caminos equivocados.

Esta “torna” le ofrece la licencia a Foucault para iniciar el acceso a la comprensión desde una cierta disposición que se adelanta a la “acabada” *hermenéutica reflexiva* de la que hablaría Paul Ricoeur en su intento por comprender el “nexo” entre discurso y sentido. Como fuere, en lo que sí estaban de acuerdo Foucault y Ricoeur es que en la medida en que nos constituimos a sí mismos vamos constituyendo el sentido de lo que decimos y hacemos y viceversa, siendo que el sentido se escapa la mayor parte de las veces de nuestros cercos y límites.² Escribimos aquí insistiendo en la ya famosa tensión *ser-pensar*, que en filosofía permite abordar los múltiples sentidos de los “vagabundeos” de la razón, de los “extravíos” y las “errancias”, de las crisis y las fugas, o de cualquier tipo de huida pero también de su regreso y de su retorno, una especie de metábasis y anábasis sísifica. Esta tracción con contenidos concretos hace dinámico el espacio, en el que históricamente se interpreta: la apertura de los espacios de recreación a los que sólo cabe acudir sostenidos del amor y la pasión por la verdad desde la experiencia de la carencia y necesidad. Es por esto que aquí nos permitimos introducir sólo temporalmente la noción de un cierto tipo de *eros*.

El *eros hermenéutico* es la única posibilidad de que todo armonice consigo mismo en el retorno del espacio común de los hombres, pero también de los dioses, como en los diálogos de Platón.³ Que-

² La explicación no es nada si no se incorpora, a título de intermediario, en el proceso de comprensión de sí; en concreto en la reflexión hermenéutica –o en la hermenéutica reflexiva–, como nos recuerda Ricoeur, se produce, a la par, la constitución de *sí (soi)* y la del *sentido* (Cf. Ricoeur, 1999: 152).

³ Platón, *El Banquete* (1988. 203d y 204b). El poder del *eros* es que “interpreta y transmite a los dioses las cosas humanas y a los hombres las cosas divinas [...] Colocado entre unos y otros rellena el hueco, de manera que el todo quede ligado

rer conocer, esa es la mayor y más genuina relación del hombre y su exterior, llamado por la metafísica “mundo” y sostenido celosamente desde las más brillantes mentes filosóficas. El camino que se emprende es el de la luz a la oscuridad y viceversa, pues “todos los caminos conducen al infierno” parece indicar el poema de Parménides (Kingsley, 2010). El conductor es *eros*, el medio, la belleza: nos orientamos hacia lo bello y por eso queremos conocerlo. Al mismo tiempo estamos dominados por la fuerza demoníaca, intermedio *entre* el dios y el mortal, pero ésta también nos permite conocer (*hermenéuon*). *El delirio instantáneo* es locura y fuerza creativa (Platón privilegia sólo la segunda), esta naturaleza demoníaca transmite a los dioses lo que viene de los hombres y a los hombres lo que viene de los dioses (García Gual, 2003: 246-247).⁴

Este *amor*, que es amor y pasión por la verdad, es el único filósofo, rayo,⁵ signo, infalible revelación, pero revelación de un obstáculo infranqueable. Es ya lectura, traducción e interpretación; escritura que sostiene toda conversación, es su condición de posibilidad y el cuidado que la procura:⁶ *eros hermenéutico y transcendental*. Abre con ello el espacio del “mientras dura la conversación”. El ya común (*koiná*) lugar de que lo que es comprendido es lenguaje y la consideración de la hermenéutica como lectura del lenguaje y de la historia debe abordarse como diálogo abierto. En efecto, *la historia del ser* supera los límites de la lingüística y de lo

consigo mismo [...] es por donde tiene lugar todo comercio y todo diálogo entre los dioses y los hombres”.

⁴ Es la parte correspondiente al 202e y 202d-203a del *Banquete* de Platón.

⁵ “[...] el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo” (Hegel, 1994: 52).

⁶ Hemos querido utilizar aquí *pro-cura*, o *cura de sí mismo* en el sentido en que Heidegger habla de *Be-sorgen* cuidado de sí mismo (Heidegger, 2003).

que se trata más bien es de la historia del lenguaje, es *linguisticidad* (*Sprachlichkeit*).⁷

Foucault está de acuerdo con otro contemporáneo suyo, Gadamer, cuando afirman al unísono que la verdad es concretamente historia de la verdad. Para Foucault, la historia del ser es historia de la subjetivación, esto es, la historia del discurso sobre la subjetivación, la historia de lo “dicho” del y sobre el sujeto. Esto quiere decir que la verdadera *problematización* del sujeto es el discurso sobre la verdad del sujeto y, como la verdad es para el hombre y el hombre para la verdad (Ortega y Gasset *apud* Chamizo Domínguez, 1998),⁸ una cierta mirada hermenéutica nos alerta sobre la ya habitual amalgama de los sujetos y sus relatos. Desde esta posición, es decir, desde la tradicional mirada hermenéutica que habla desde el lugar de la

⁷ “La lengua no es sólo la casa del ser, sino también la casa del ser humano, en la que vive, se instala, se encuentra consigo mismo, se encuentra con el otro y la estancia más acogedora [...]. En escuchar lo que nos dice algo y en dejar que se nos diga, reside la exigencia más elevada que se propone el ser humano. Recordarlo para uno mismo es la cuestión más íntima de cada uno. Sobre los que enseñan y los que aprenden” (Gadamer, 1990: 148).

⁸ Se recoge del capítulo 8.1 la siguiente cita del pensador español: “La vida sin verdad no es vivible. De tal modo, pues, la verdad existe porque es algo recíproco con el hombre. Sin hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad no hay hombre. Éste puede definirse como el ser que necesita absolutamente de la verdad y, al revés, la verdad es lo único que esencialmente necesita el hombre, su única necesidad incondicional”. La cuestión de la verdad –continúa Ortega– la cuestión de qué sea la verdad y de cómo se relaciona el hombre con ella, es un tema insoslayable, porque, sin una reflexión explícita o tácita sobre la verdad, no hay filosofía. Hasta tal punto parece ser esto así que la peculiaridad del filósofo consiste en su deseo de relacionarse con la verdad, y también es la cuestión de la verdad que la que acrisola una filosofía. Y esto por dos razones conectadas entre sí. La primera, porque la filosofía se define como la tarea de la relación del hombre con la verdad, de modo que la primera palabra que sirvió para designar al quehacer del filósofo fue la palabra “Verdad”. Y, en segundo lugar, pero genéticamente en primero, porque la verdad es una necesidad radical del hombre, esto es, una necesidad que nace de la raíz constitutiva de lo humano.

enunciación del paralelo de los sujetos y sus relatos u opiniones que siempre exponen como verdaderas. Insistimos, es preciso mostrar que la constitución de sí y de sentido se corresponden siempre condicionadas por su ambiente epocal. Lo que hay se sustrae a la presencia (al dominio de las categorías metafísicas de la presencia) porque lo presente es en algún respecto ausencia, siempre huella, quiebra y fractura. Foucault rompe con la visión hermenéutica del sembradío de sospechas, de omisiones y de textos ocultos. El ejercicio hermenéutico que exige la mirada reflexiva al modo Gadamer, al modo Ricoeur, es en clave foucaultiana la hermenéutica del desocultamiento; lo es, sobre todo, de esa ausencia que se hace presente como ausencia, lo es como desvelamiento de la fragilidad de lo que somos.

Intentaremos presentar la relación constante y siempre vigente entre los conceptos de verdad y de sujeto, esencialmente, visibilizaremos la relación entre los discursos que sobre la unión de estos conceptos hemos erigido como individuos en reserva de nuestras libertades mínimas y como miembros de un colectivo al que hemos llamado sociedad. Ciertamente, Foucault señala que la historia del pensamiento no se refiere a un trabajo exegético de interpretación, esto es, no se trata de buscar el sentido oculto de las palabras. Por lo tanto, nos apoyaremos en la hermenéutica como un modo de nombrar el ejercicio de revisar y describir nuestras formas de “evaluar” el mundo y de otorgarle sentido. Bajo ninguna consideración comprendemos a Foucault como animador de ciertas tesis que intentan hipostasiar el método, es decir, no intentamos matricular al pensador francés en ninguna forma de pensamiento que privilegie el método por sobre la realidad posible, pero sí afirmamos que su “acceso” al problema o su modo de “problematizar”, como gustaba decir al mismo filósofo, da muestra de un cierto método hermenéutico capaz de recordarnos el estrecho vínculo entre los sujetos y sus verdades, más aún de la sospecha de los relatos sobre lo que

construimos y damos lustro a nuestras verdades, nuestros valores éticos.

Cuidando de sí mismo y conociendo de sí mismo

La manera en que Foucault problematiza los constantes y estrechos vínculos entre la cuestión del sujeto y el conocimiento de sí y, más aún, de nuestros discursos sobre los sujetos y su relación con las consideraciones de lo verdadero, tiene que ver con la adaptación del concepto de “*inquietud de sí mismo*” a su empresa lógica. Con esta expresión se quiere traducir un problema complejo y rico en la cultura griega, el de la *epimeleia heautou* que más adelante y tras su prolongada vigencia traducirán los latinos como *cura sui*. *Epimeleia heautou* es la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, pre-ocuparse por sí mismo. Desde hace mucho tiempo la cuestión del sujeto, es decir, la cuestión del conocimiento del sujeto por sí mismo, se planteó originariamente en la famosa prescripción delfica del *gnothi seauton* (conócete a ti mismo), siendo así que en la historia de la filosofía occidental todo nos indica que el *gnothi seauton* es sin duda la fórmula fundadora de la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad (Foucault, 2001: 14). La exhortación de Foucault va en dirección a auscultar las relaciones entre *epimeleia heautou* (el cuidado de sí) y *gnothi seauton* (el conócete a ti mismo) (Foucault, 2001: 17 y ss.).

Foucault pretende ver un cierto acoplamiento o hermandad entre los sentidos de ambas expresiones cuando aborda la época que va de Sócrates y Platón hasta el siglo II de nuestra era, pero es consciente, al mismo tiempo, de que el “conócete a ti mismo” subordina al precepto de la inquietud de sí con el transcurso de las épocas.⁹ El deber por ocuparse de sí mismo implica un no-olvido

⁹ “Parto de un problema en los términos en que se plantea actualmente e intento hacer su genealogía. Genealogía quiere decir que yo mismo lo analizo a partir de

de sí mismo y un cuidado que se formula como la regla e intersticio entre el sujeto y la verdad.

Si sostenemos que la filosofía comienza cuando acontece el diálogo, entonces en la plástica del filósofo ateniense esa entrada se sitúa en el *Banquete*. Pero por fortuna sabemos que los sentidos son diversos y para Foucault, quien prueba otro sentido, la remisión está en la *Apología* de Sócrates, en donde entrevé que existe un momento fundacional. Acontece cuando Platón nos recuerda que la función esencial del filósofo, su oficio y cargo es el de incitar a los otros a ocuparse de sí mismos, a cuidar de sí mismos y a no ignorarse, antes incluso de querer ocuparse de otros, como era la intención de Alcibíades. Este “estar pendientes” de los otros implica un sacrificio, puesto que desempeña el papel de quien despierta, pero lo vale no sólo porque se trate del individuo sino también de la *polis*.

¡Cómo! Querido amigo, tú eres ateniense, ciudadano de una ciudad que es más grande, más renombrada que ninguna otra por su ciencia y su poderío, y no te ruborizas al poner cuidado (*epimelesisthai*) en tu fortuna a fin de incrementarla lo más posible, así como en tu reputación y tus honores; pero en lo que se refiere a tu razón, a la verdad y a tu alma, que habría que mejorar sin descanso, no te inquietas por ellas y ni siquiera las tienes en consideración (*epimele, phrontizeis*) (Lledó, 1985: 168).¹⁰

Sócrates es el aguijón que debe clavarse en el *alma*, desde la carne de los hombres, para el cuidado de sí mismos; como el tábano debe hincarse en su existencia y debe ser un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego permanente a lo largo de la vida. La obsesión de Foucault por traer a la mirada presente estos dos preceptos, diríamos su *inquiétude* por

una cuestión presente” (Foucault, 1984: 207).

¹⁰ Platón, *Apología* de Sócrates 30a.

desempolvar los sentidos dados por los antiguos, va en dirección de la consideración de que la cuestión de la *epimeleia heautou* tiene que liberarse un poco de los prestigios del *gnothi seauton*, que hizo disminuir un tanto su importancia para los siglos inmediatamente posteriores al ejercicio socrático platónico y que se ha desfigurado por completo en la Modernidad. “Me parece que esa *epimeleia heautou* (esa inquietud de sí, y la regla que se le asociaba) no dejó de ser un principio fundamental para caracterizar la actitud filosófica a lo largo de casi toda la cultura griega, helenística y romana” (Foucault, 2001: 22).

Seguimos a Foucault en cuanto que la apuesta y el desafío que debe poner de relieve cualquier historia del pensamiento es precisamente captar el momento en que un fenómeno cultural, de una amplitud determinada, puede constituir en efecto, en la historia del pensamiento, un momento decisivo (Foucault, 2001: 25) en el cual se compromete –de aquí la importancia y actualidad del diálogo que establece Foucault con los antiguos– nuestro modo de ser sujetos modernos (Foucault, 2001: 24). Desde el personaje de Sócrates, que interpelaba a los jóvenes para decirles que se ocuparan de sí mismo, hasta el cristianismo, que marca con la *inquietud de sí mismo* el comienzo de la vida ascética, podemos ver que tenemos una muy larga historia de la noción de *epimeleia heautou*. En el intermedio de esta tradición y movilización de los términos, es decir, en el tránsito en que se empieza a escribir la historia sobre el cuidado de sí, el “ocuparse” tiene la acepción de *therapeuein*; así en Epicuro en la *Sentencia vaticana 55*: “Hay que curar (*therapeuteon*) las desdichas mediante el recuerdo que reconoce lo que se ha perdido, y mediante la conciencia de que no es posible que no se cumpla lo que ha sucedido” (Foucault, 2001: 22). Llama la atención que el traductor de la obra de Foucault que estamos citando afirme que el pensador francés muchas veces habla de *therapeuteon* en Epicuro cuando la mayor parte de las veces éste se refiere a *to kata psykhen*

hygiainon (Epicuro, *letrres et maximes*: 260-261). Importa resaltar que ambas palabras refieren al sentido de los cuidados médicos (una especie de terapia del alma) aunque el primero *therapeuteon* amplíe el valor de su sentido, puesto que puede significar “servicio del culto” o “culto que se rinde regularmente a la divinidad” (Foucault, 2001: 23). En el curso de esta historia, es evidente que la noción se amplió y sus significaciones se multiplicaron y también se modificaron (Foucault, 2001: 25).

¿Qué nos quiere decir Foucault con todo esto? La *epimeleia heautou* es una actitud, que en la tradición socrático-platónica no veía la *distinción* entre lo público y lo privado –por hacer uso de nuestras categorías y palabras modernas–, y con el devenir de los siglos en la cultura de sí helenística-romana y cristiana esta actitud es, en primer lugar y ante todo, una mirada hacia sí mismo y, sólo en un segundo momento, de atención a los otros, al mundo. Aparentemente Foucault tiene problemas cuando hace la explicación de este proceso del cuidado de sí. Sabe bien que, preocuparse por sí mismo implica convertir la mirada y llevarla del exterior, los otros, el mundo, hacia “sí mismo”: “no me atrevo a decir que del exterior al ‘interior’, dejemos de lado esa palabra, tengan en cuenta que plantea una multitud de problemas” (Foucault, 2001: 26).

¿Qué problemas plantea la palabra “interior”? ¿A qué se refiere Foucault con la impropiedad en la utilización de esta palabra? Más aún cuando escribe “convertir” ¿en qué está pensando?, ¿se trata de “trasladar” la mirada de un lado a otro? O ¿tiene alguna implicación más esclarecedora lo que nos quiere decir? Empecemos por esta última cuestión y en un segundo momento abordaremos la cuestión del primer interrogante. La noción *epimeleia* no designa simplemente esa *actitud* general o forma de atención volcada hacia uno mismo. La *epimeleia* también designa, siempre, una serie de *acciones*, acciones que uno ejerce sobre sí mismo, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, *se modifica, se pu-*

rifica y se transforma y transfigura. Este indicio de la “conversión” es necesario para Foucault en cuanto que vuelve su mirada a la cultura helenística y romana, así como también a la de los primeros cristianos, y la compara con el sentido que poseía en Platón.

La *epistrophe* o conversión platónica es gobernada, en primer lugar, por una oposición fundamental entre este mundo y el otro; en segundo lugar, está regida por el tema de una liberación, un desprendimiento del alma con respecto al cuerpo, al cuerpo prisión, al cuerpo tumba. Esta liberación sólo es posible a través del conocimiento: conocer la verdad es liberarse, he aquí el tercero y último sentido, esta *epistrophe* platónica está regida por el privilegio del conocer. Conocerse es conocer la verdad –asunto que verá su radicalidad en la Modernidad y con muchos otros *matices*–. Estos diferentes elementos terminan por anudarse en el acto de reminiscencia, como forma fundamental del conocimiento. Sin embargo, Foucault encuentra distinto el tema de la “conversión” en la cultura de sí helenística y romana. Allí la conversión tiene que ver más con la inmanencia y no con la trascendencia. Se trata de un retorno, de una oposición ya no de otro mundo y este mundo sino de la oposición esencial que existe entre lo que depende y no depende de nosotros. Se trata de cada uno de nosotros con respecto a aquello de lo cual no somos amos, para llegar por fin a aquello de lo que podemos serlo (Cf. Foucault, 2001: 204). No se trata de una liberación con respecto del cuerpo sino, más bien, del establecimiento de una relación completa, consumada, adecuada de sí consigo.

La conversión no se hará en la cesura con mi cuerpo, sino, más bien, en mi adecuación a mí mismo. Y aunque el conocimiento desempeña un papel importante, su rol no es tan decisivo, puesto que en el proceso del (*se*) *convertere ad se*, el ejercicio, la práctica, el entrenamiento, la *askesis* van a ser los elementos esenciales, mucho más que el conocimiento (Foucault, 2001: 205-306).

Por otra parte, también tenemos el sentido de *epistrophe* como *metanoia* en el cristianismo, que quiere decir por lo menos dos cosas, a saber, penitencia y también cambio: el cambio radical del pensamiento y del espíritu. La conversión cristiana implica una mutación súbita, es decir, que para que halla *conversión*, hace falta un acontecimiento único, repentino, a la vez histórico y metahistórico, un acontecimiento apropiador, fundamental y decisivo.¹¹ La filigrana con la que Foucault *problematiza* todas estas cuestiones nos deja al punto de comenzar la batalla decisiva de nuestro entendimiento de la *comparación* con el estatus de la cultura de sí en la Modernidad. He aquí la primera cuestión que formulábamos y sobre la que es necesario regresar: el problema del “interior”. Recordemos, ¿por qué Foucault se encuentra renuente al utilizar esta palabra cuando intenta explicarnos el desenvolvimiento de la *procura de sí* en cuanto a la *conversión* del mundo, o del exterior hacia nosotros mismos? Porque el tema de la “interiorización” nos recuerda de inmediato el tema de la “introspección”, de lo que llevado a su extremo se convirtió en el “autismo” de la Modernidad. El “momento cartesiano” como lo denomina Foucault, ha sido determinante ya no en la *conversión*, sino, y si nos lo permiten, en la *perversión* y olvido de la cultura de sí en Occidente.

En esta dirección Foucault se pregunta: ¿cuál fue la causa de que esta noción de *epimeleia heautou* haya sido, a pesar de todo, pasada por alto en la manera como el pensamiento, la filosofía occidental, rehizo su propia historia? ¿Cómo pudo suceder que se privilegiara tanto, se atribuyera tanto valor e intensidad al *conócete a ti mismo* y se dejara de lado, o al menos en la penumbra, esta noción de *inquietud de sí*? ¿Por qué ese privilegio, por nuestra parte, del *gnothi seauton* a expensas de la inquietud de sí mismo? Foucault

¹¹ Traducido al lenguaje heideggeriano, vendría siendo el “acontecimiento apropiador” (*Ereignis*), que sacude y transforma de una sola vez el modo de ser del sujeto.

está interesado en darle una mayor proyección a la problematización de la cuestión de la cultura del cuidado de sí, y quiere que trascienda el plano de la paradoja moral al de un contexto que es el de la ética general (Foucault, 2001: 29) que obedece, como es natural –dentro de la lógica que venimos siguiendo en el presente relato– al problema de la verdad y de la historia de la verdad.¹²

Resulta que, para nosotros modernos, paradójicamente el precepto de la inquietud de sí, significa más bien egoísmo. Que el cuidado de sí se desprenda del conocimiento de sí ocurre en el “momento cartesiano” el cual actuó de dos maneras al recalificar filosóficamente el *gnothi seauton* y descalificar al contrario, la *epimeleia heautou*:

En primer lugar, el proceder cartesiano se lee explícitamente en las Meditaciones, en donde se sitúa en el origen, en el punto de partida del rumbo filosófico, la evidencia: la evidencia tal como aparece, es decir, tal como se da efectivamente a la conciencia, sin ninguna duda posible. Por consiguiente, el rumbo cartesiano se refiere al autoconocimiento, al menos como forma de conciencia (Foucault, 2001: 30).

Además, en segundo lugar, al situar la evidencia de la existencia propia del sujeto en el principio mismo del acceso al ser, es efectivamente este autoconocimiento (ya no con la forma de la prueba de la evidencia sino con la de la no-duda de mi existencia como sujeto) el que hace del “conócete a ti mismo” un acceso fundamental y *seguro* a la verdad. Foucault deja claro que lo que se llama filosofía a partir del siglo XVII –por situar un principio en el

¹² ¿A qué suena: a una ruptura ética, de incapacidad de estar con otros y de repliegue hacia uno mismo? En el cuidado de sí, Foucault asegura que la inquietud de sí se define fundamentalmente como un modo de vivir juntos más que como un recurso individualista [...] la inquietud de sí aparece entonces como una intensificación de las relaciones sociales.

quiebre entre los dos preceptos— es aquella forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al *sujeto* tener acceso a la verdad, a aquella forma de pensamiento que intenta determinar las *condiciones* y los límites del acceso del sujeto a la verdad. A esta experiencia de la búsqueda se denominará espiritualidad (Foucault, 2001: 31).¹³ Las prácticas y transformaciones necesarias en el ser mismo del sujeto que van a permitir ese acceso. Esto es, a aquella práctica de vida en la que el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad: las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, que constituyen no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, *el precio a pagar por tener acceso a la verdad* (Foucault: 2001: 34). Visiblemente aquí poco importa el principio de la inquietud de sí, que se ve opacado y excluido del campo del pensamiento filosófico moderno tras el rumbo cartesiano que recalificó el *gnothi seauton*.

Podemos afirmar que cuando Foucault se empeña en estudiar, durante un periodo singular de su vida, la cuestión filosófica

¹³ “La espiritualidad se dice en occidente de muchas maneras, por lo menos de tres. Primero, postula que es preciso que el sujeto se modifique, se transforme, se desplace, se convierta, en cierta medida y hasta cierto punto, en distinto de sí mismo para tener derecho a acceso a la verdad. La verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. Entonces no puede haber verdad si no hay conversión o transformación del sujeto. Segundo, ese movimiento que arranca al sujeto de su status es el movimiento del eros: es un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable, en una prolongada labor que es la de la ascesis (*askesis*)”. *Eros y askesis son las dos grandes formas mediante las cuales se concibieron, en la espiritualidad occidental, las modalidades que posibilitan al sujeto transformarse para llegar a ser por fin sujeto capaz de verdad.* La tercera tiene que ver con la tranquilidad que produce llegar a la verdad. La verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da la bienaventuranza; la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma. En síntesis, en la verdad y en el acceso a ella hay algo que realiza el sujeto mismo, el ser mismo del sujeto, o que lo tranfigura.

del “cómo tener acceso a la verdad” y la cuestión de la necesidad del hombre por este acceso –“el cuidado de sí”–, logra concluir que el acceso a la verdad y el acceso a la vida nunca se separaron y siempre fueron tema de la filosofía en la Antigüedad. La diferencia con la Edad Moderna, reside en que obedeciendo a “pies juntillas” el precepto délfico de Sócrates, este vínculo se restringiría a las condiciones del conocimiento (Foucault. 2001: 32-33).

Desde el momento en que el ser del sujeto no es puesto en cuestión por la necesidad de tener acceso a la verdad, creo que entramos en otra era de la historia de las relaciones entre la subjetividad y la verdad. Y la consecuencia de ello, o el otro aspecto si prefieren, es que el acceso a la verdad, que en lo sucesivo tiene como única condición el conocimiento, no encontrará en éste, como recompensa y como cumplimiento, otra cosa que el camino indefinido del conocimiento. [...] el conocimiento se abrirá simplemente a la dimensión indefinida de un progreso, cuyo final no se conoce y cuyo beneficio nunca se acuñará en el curso de la historia, como no sea por el cúmulo instituido de los conocimientos o los beneficios psicológicos o sociales que, después de todo, se deducen de haber encontrado la verdad cuando uno se tomó mucho trabajo para hallarla (Foucault, 2001: 34).

Un ejemplo claro de lo anterior nos lo ofrece el mismo Foucault cuando trae a colación el ejercicio realizado por Spinoza. El filósofo holandés se pregunta en cuanto al acceso de la verdad ¿en qué y cómo debo transformar mi ser mismo de sujeto? ¿Qué condiciones debo imponerle para tener acceso a la verdad, y ¿en qué medida ese acceso me dará lo que busco, esto es, el bien soberano, el soberano bien?, y añadamos ¿en qué sentido la verdad nos salvaría? (Foucault, 2001: 39). Sabemos que en la Edad Moderna las relaciones entre sujeto y verdad comienzan el día en que postulamos que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad, pero ésta tal y como se nos

presenta y representa no es capaz de salvarnos (Foucault, 2001: 35).

Llegados aquí, podemos inferir que *la inquietud de sí*, o *el cuidado de sí* entraña un sentido de conversión y las más de las veces asegura su vecindad con conceptos cercanos a la salvación, a la curación y a la sanación (Foucault, 2001: 457).¹⁴ Bajo esta carga semántica, ocuparse de sí traspasa los límites de una simple preparación momentánea para la vida; de allí la idea de *ad se convertere*, la idea de todo un movimiento de la existencia por el cual uno vuelve así mismo (*eis heauton epistrephein*); con todo y que en la Modernidad se halla perdido la *diferenciación* de este momento. El objetivo final de la conversión a sí es establecer una serie de relaciones consigo mismo, no hay otro fin ni otro término que instalarse junto a sí mismo, residir en sí mismo y allí quedarse. Pero como vemos, el sentido de salvación se semantiza en la forma de la curación: “esta cultura de sí tiene sobre todo, una función curativa y terapéutica” (Foucault, 2001: 459).

Recapitulemos: el principio de la inquietud de sí se acuñó en toda una serie de fórmulas como “ocuparse de sí mismo”, “cuidar de sí”, “retirarse hacia sí mismo”, “retrotraerse en sí mismo”, “complacerse de sí mismo”, “no buscar otra voluptuosidad que la que hay en uno mismo”, “estar en sí mismo como en una fortaleza”, “cuidarse” o “rendirse culto”, “respetarse”, “convertirse”; “salvare”; “curarse”. Con la *epimeleia heautou* tenemos todo un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión, prácticas que hacen de ella una especie de fenómeno extremadamente importante. En esto consiste, según Foucault, no sólo la historia de las representa-

¹⁴ Desde Epicuro podemos avalar la lectura de Foucault, cuando el filósofo griego en la *Epístola a Menecio* afirma: “Nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para cuidar nuestra alma. En consecuencia, debemos filosofar de jóvenes y de viejos”, en: <http://www.xtec.cat/~jortiz15/d.meneceu.pdf>. La filosofía asimila al cuidado del alma *hygiainein* (término médico), la tarea que debe realizarse durante toda la vida. También en Musonio Rufo, como nos lo recuerda el mismo Foucault: “debemos cuidarnos sin cesar, si queremos vivir de manera saludable”.

ciones, no sólo la historia de las ideas o las teorías, sino la historia misma de la subjetividad (Foucault, 2001: 27); es decir, lo que somos en nuestra relación con el mundo, nuestro lugar en el orden de la naturaleza, nuestra dependencia o independencia con respecto a los acontecimientos que se producen (Foucault, 2001: 461), lo cual no queda únicamente en el plano de un desciframiento de nuestros pensamientos, de nuestras representaciones y de nuestros deseos.¹⁵ La propuesta foucaultiana va en dirección a estudiar los juegos de verdad en relación de sí consigo y la constitución de sí mismo como sujeto, al tomar como referente la “historia del hombre de deseo”, lo que para Foucault sería un primer indicio de hermenéutica en la Antigüedad (Foucault, 2004: 16-18).¹⁶

Para Foucault, la propuesta de las tecnologías del yo o de la constitución del sujeto en cuanto a sujeto de deseo y en cuanto a sus prácticas de sí, no tenía vigor únicamente en el mundo grecolatino, sino que es en nuestra compleja actualidad donde más fuerza cobra cuando exigimos cuidarnos de nuestras conductas, de las relaciones con nosotros mismos y con los otros, pues esto supone también una determinada recreación, aunque insistimos que con una comprensión que va más en la pérdida del sujeto mismo cuando las prácticas consisten en una *narcisización* de éste. Como fuere, se constituye en una misión, en una obsesiva sed de realización que tiene sus procedimientos y sus objetivos. Como ya apuntamos, su

¹⁵ Me parece importante apuntar que el propósito de Foucault en auscultar la historia de la cultura de sí en occidente, tiene su principio en el estudio realizado en *Historia de la Sexualidad* (1993).

¹⁶ En la antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados a través de las prácticas de sí, al hacer jugar los criterios de una “estética de la existencia”. En esas técnicas de sí se halla implícita la idea de que la existencia del individuo es una auténtica obra de arte, la más sublime a la que el hombre puede conceder su dedicación, y que requiere como cualquier obra de arte, un aprendizaje detallado de los mecanismos que permiten realizarla en toda su grandeza. Véase la Introducción de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes.

función es prácticamente curativa y terapéutica y lleva consigo el cuidado del y con el lenguaje. La inquietud de sí implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento de modo que haya una concordancia entre las partes, esto es un encuentro, una coincidencia entre el sujeto de la enunciación y el sujeto de la conducta: decir exactamente lo que se tiene en mente. Entramos desde luego al tema de la *parresía* a la cual le dedicaremos nuestras últimas líneas.

El cuidado de sí y la *Parresía*

Si el problema de la verdad, o mejor de la historia de la verdad, está entrelazada con *la historia del lenguaje*, o con la historia del discurso sobre lo que hemos acordado como *verdadero*, muy precisamente, el tema de la inquietud de sí está emparentado con la *lucha por la verdad* y el dar cuenta de la propia vida. Dar cuenta de la propia vida (*didonailogoi*), significa dar cuenta de la propia experiencia, esto es, de la correlación dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad.

Las relaciones entre la verdad y el estilo de vida propio, o entre la verdad y una ética y una estética de sí mismo, es, para Foucault, hartamente palpable en la tradición socrático-platónica. En sus *Dichos y escritos* que han llegado para los hispanohablantes en el título *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia*, podemos observar que Foucault dedica con ahínco su interpretación de la cultura del cuidado de sí en los griegos. Lo anterior se ve reflejado en el estudio que realiza en otro de los diálogos de Platón, en esta ocasión en el *Laques*, que recordemos lleva como subtítulo: o *de la valentía*. Allí, observa Foucault que el oyente es conducido por el *logos* socrático a “dar explicación” (*didónailogon*) de sí mismo “sobre su modo actual de vida y el que ha llevado en su pasado” (Cf. Foucault,

2004: 132-135).¹⁷ En este diálogo, Foucault señala la presencia de la *epimeleiaheautou*. La noción del “cuidado de sí mismo” tiene que ver con la figura parresiástica en Sócrates, con la valentía que posee en lo que dice, cuándo lo dice y cómo lo dice (Cf. Foucault, 2004: 125-141).

La *parresía* es franqueza, sinceridad, libertad de palabra.¹⁸ En la *parresía* se presupone que el hablante proporciona un relato completo y exacto de lo que tiene en su mente. La palabra *parresía* hace referencia a una forma de relación entre el hablante y lo que se dice, pues en la *parresía* el hablante hace manifiestamente claro y obvio que lo que dice es su propia opinión. El *parresiastés* utiliza las palabras y las formas de expresión más directas que puede encontrar. Ciertamente, el que utiliza la *parresía* es alguien que dice la verdad: *parresiazesthai*, significa decir la verdad; significa decir todo (*pan*) y lo que se dice (*rema*), es decir, es alguien que dice todo cuanto tiene en mente (Foucault, 2004: 36).

Esto último puede darle un matiz negativo a la propia palabra.¹⁹ Resulta problemático en sí mismo que alguien pueda y deba decir todo cuanto tiene en mente. Si pensamos en nuestras democracias y en la universalización de las opiniones entendemos sin complejidad por qué Platón sentía cierta desidia por los “gobiernos del pueblo”. En una sociedad en donde todas las opiniones sean medi-

¹⁷ Platón, *Laques*187e-188a

¹⁸ Mucho más esclarecedor resulta en inglés: *Free speech; speechactivity, speechact*.

¹⁹ Muchas veces se le asemeja al “parloteo”, que consiste en hablar sin pensar, en decir algo de lo que uno tiene en mente, o todo, sin restricción. Este sentido peyorativo se encuentra en Platón *República*, 577b; *Fedro*, 240e y *Leyes*, 649b, 67. También en la literatura cristiana, donde tal *parresía* mala es contrapuesta al silencio como disciplina o como condición necesaria para la contemplación de Dios. Como actividad verbal que refleja cualquier movimiento del corazón y de la mente, la *parresía* es, obviamente, en este sentido negativo, un obstáculo para la contemplación de Dios.

das por el mismo rasero y tengan la misma validez, lo mismo la de un esclavo que la de un artesano o que la de un filósofo era –por lo menos para Platón– señal de lo mal que iría esa ciudad (Lan, 1988: 57ss.). La enconada lucha de Sócrates y de Platón por las formas de gobernabilidad de la *polis* tiene que ver con el campo de batalla de los *modos* del lenguaje, en la espinosa guerra civil de los nombres (Calongue, 1987: 363ss.), esta cruenta batalla es disputada entre el lenguaje filosófico representado en el diálogo y la ampulosa forma de la retórica cuando es instrumento de la sofística. Tal vez por momentos se condene la idea de la *parresía*. Sin embargo, Foucault en su intento por rescatar lo positivo de la palabra, insiste que, mientras que el *parresiastés* utiliza las palabras y las formas de expresión más directas que puede encontrar, la retórica proporciona al hablante recursos técnicos (*trucos*) que le ayudan al hablante a prevalecer sobre las opiniones de su auditorio (sin preocuparse de la propia opinión del *retor* respecto de lo que dice) (Calongue, 1987: 23ss.).

El viejo tema de la verdad inaugurada por Platón, como diría Heidegger, en donde el *locus enuntiatione* tiene el “deber” de concordar y convenir (*homoiosis*) con la *res* que se enuncia.²⁰ En la *parresía* el hablante subraya el hecho de que él es, al tiempo, el sujeto de la enunciación y el sujeto del *enunciandum* (viejo eco del *intellectum ad adequatio et res* de Suárez y transformado por mu-

²⁰ Recordemos que para Aristóteles el criterio de verdad consiste en la adecuación del intelecto y la cosa, mientras que el lugar de dicha verdad es el juicio. Pero es a partir de Platón que el concepto de *physis* se subordina a la *Idea*, esta *Idea* se identifica a la esencia y de ahí va a derivar la tesis aristotélica de la verdad como adecuación entre el intelecto y la cosa, o bien, en la concepción platónica, la teoría de la verdad como *homoiosis*, es decir, adecuación entre el fenómeno y la esencia. Según el enfoque aristotélico tradicional la verdad está subordinada al fenómeno del conocimiento. Clásicamente se plantea que es necesario saber qué es la verdad para poder despejar qué es el conocimiento y cómo es posible conocer.

chas filosofías).²¹ La enunciación parresiástica adopta la forma: “yo soy quien piensa esto y aquello” (Foucault, 2004: 37). Pero éste es el obstáculo que se pone de por medio entre el discurso sobre el sujeto y la verdad –por lo menos desde el “momento cartesiano”–, esto es, la pregunta por la seguridad de lo que se dice: ¿dice el *parresiastés* lo que él cree que es verdadero, o dice lo que realmente es verdadero? Según Foucault, ésta es la delgada línea roja que nos separa de la Antigüedad, puesto que para los antiguos se dice lo que es verdadero porque el *parresiastés* sabe lo que es verdadero, y sabe que es verdadero porque es realmente verdadero: “en realidad, tal como los griegos concebían la relación entre discurso y verdad, entre verdad y condición moral, cuanto dice un *parresiastés* es la verdad, de lo contrario no sería un auténtico *parresiastés*” (Foucault, 2004: 37). Otra característica de la *parresía* es la entrañable coincidencia entre creencia y verdad. El *parresiastés* no sólo es sincero y dice lo que es su opinión, sino que su opinión es también la verdad. Dice lo que es verdadero.

La *parresía*, tal como aparece en el terreno de la actividad filosófica en la cultura grecorromana, no es, en primer lugar, un concepto o un tema de discusión sino ante todo una práctica que

²¹ Esta problemática, harto trabajada en Filosofía, tiene todo que ver con las múltiples variaciones que, como señalamos en la nota anterior, va ligada a la comprensión aristotélica; así en Suárez y con altas repercusiones en la filosofía Escolástica y en modernos como Spinoza y Leibniz va a tener un peso fundamental: explica Suárez en la DM II, VIII, I, 74 y siguientes que cualquier ciencia que se necesite indicar en ella va implícita el sentido del nombre, donde la verdad real es una cierta adecuación entre la cosa y el entendimiento y del entendimiento con la cosa. Desde este punto de vista, la adecuación no es sólo de la cosa al intelecto como se ha pretendido exponer sino que es asimismo del intelecto a la cosa, lo que supone no sólo un criterio externo de conocimiento de la cosa sino, también, un criterio intrínseco donde coincide con el ser de la cosa. Suárez plantea una analogía de proporción, una igualdad de relaciones, para explicar en qué consiste una verdad con sentido, una verdad significativa o de razón, que es una adecuación entre la proposición significativa y la cosa significada.

intenta dar forma a las relaciones específicas que los individuos tienen consigo mismos. Así, también, en la ascesis de la verdad se tiene en cuenta un conjunto de técnicas cuya meta es ligar verdad y sujeto: no se trata de descubrir una verdad en el sujeto ni de hacer del alma un lugar donde, por un parentesco de esencia o un derecho de origen, reside la verdad; no se trata, tampoco, de hacer del alma objeto de un discurso verdadero.²² Aún estamos lejos de lo que sería una hermenéutica del sujeto. Se trata, por el contrario, de proveer al sujeto de una verdad que no conocía y que no residía en él; se trata de hacer de esta verdad aprendida, memorizada, progresivamente puesta en aplicación, un cuasi sujeto que reina soberanamente en nosotros (Foucault, 2001: 463). En Platón, y en lo que conocemos de Sócrates a través de Platón, un problema principal se refiere al intento de determinar cómo hacer que la *parresía* política, que implica *lógos, verdad y nómos*, coincida con la *parresía* ética, que implica *lógos, verdad y bíos* (Foucault, 2004: 125). Esta última reside en el cuerpo social y político y es el terreno en el cual se pone a prueba toda la *gimnástica* del cuidado de sí. En realidad “vida” no viene a ser sino lo más conocido para cada uno; pero, no lo olvidemos, también lo más enigmático e insondable. El comprender conoce la vida psíquica a partir de manifestaciones que son su aparecer, de modo que no es descabellado seguir a Foucault cuando éste intenta decirnos que nuestra propia subjetividad moral está enraizada, al menos en parte, en estas prácticas de sí: “en la práctica filosófica, la noción de cambio de opinión adopta un significado más general y extenso, pues ya no es sólo cuestión de alterar la propia creencia u opinión, sino de cambiar el estilo de vida propio, la propia relación con los otros, y la propia relación con uno mismo (Foucault, 2004: 142-143). Aquí Deleuze parece seguirlo cuando afirma que la filosofía debe constituirse como la teoría de lo que hacemos y

²² La “escucha” cobra una fundamental importancia dentro de ellas.

no de lo que es, sin saber nunca de qué se trata esto del “ser” (Cf. Foucault, 1994: 7-9).²³

Estamos de acuerdo con Foucault cuando nos exhorta a comparar la *parresía* griega con la concepción moderna de la evidencia en ese crucial “momento cartesiano”, y ciertamente para observar el océano que nos separa. Para los griegos, la coincidencia entre creencia y verdad no tiene lugar en una experiencia mental, sino en una actividad verbal, como ya vimos, en la *parresía*. Con todo, parece que la *parresía* no puede, en su sentido griego, darse ya en nuestro moderno marco epistemológico. Esto lo justifica Foucault porque, en su ejercicio genealógico sobre el cuidado de sí, no ha encontrado ningún texto en la cultura griega en donde el *parresiastés* parezca tener ninguna duda sobre su posesión de la verdad. Desde Descartes, la coincidencia entre creencia y verdad es lograda en una cierta experiencia mental probatoria. Antes de que Descartes obtenga la indudable evidencia clara y distinta, no está *seguro* de que lo que cree sea, de hecho verdadero. Cuando planteamos la cuestión de cómo podemos saber si aquel que habla dice la verdad, estamos planteando dos cuestiones. En primer lugar, cómo podemos saber si un individuo particular dice la verdad y, en segundo lugar, cómo puede estar seguro el supuesto *parresiastés*, de que lo que cree es, de hecho, verdad. La primera pregunta es para los an-

²³ Sobre este tema Deleuze ha sido incisivo, podemos remitir a la famosa entrevista que mantiene con Foucault en *Diálogo sobre el poder*: “Tal vez es que estamos viendo de una nueva manera las relaciones teoría-práctica. La práctica se concebía como una aplicación de la teoría, como una consecuencia, o bien, al contrario, como inspiradora de la teoría. De cualquier modo, sus relaciones se concebían bajo la forma de un proceso de totalización, tanto en un sentido como en el otro. Es posible que, para nosotros, la cuestión se plantee de otra manera. Las relaciones teoría-práctica son mucho más parciales y fragmentarias [...] Lo que hacemos tiene sus principios, y al ser nunca se le puede captar sino como el objeto de una relación sintética con los principios mismos de lo que hacemos” (Deleuze, 2007: 148).

tiguos, la segunda pregunta, escéptica, es especialmente moderna y ajena a los griegos (Foucault, 2004: 41).

En efecto, la diferencia entre el problema cartesiano y la actitud parresiástica estriba en que en la concepción griega de la *parresía* no parece ser un problema la adquisición de la verdad, ya que tal posesión de la verdad está garantizada por la posesión de ciertas cualidades morales: si alguien tiene ciertas cualidades morales, entonces ésa es la prueba de que tiene acceso a la verdad. El juego parresiástico presupone que el *parresiastés* es alguien que tiene las cualidades morales que se requieren, primero, para conocer la verdad y, segundo, para comunicar la verdad a los otros. Si hay una forma de prueba de la sinceridad del *parresiastés*, ésa es su valor. El hecho de que un hablante diga algo peligroso, esto es, diferente de lo que cree la mayoría, es una fuerte indicación de que es un *parresiastés* (Foucault, 2004: 40).

Ahora bien, si antes hablamos de “sacrificio” cuando cuidamos de sí y de otros, este sacrificio traspuesto a la lógica del *parresiastés* implica peligro, se trata de alguien que asume un riesgo. La *parresía*, por tanto, está vinculada al valor frente al peligro: requiere el valor –entendemos por qué Foucault acude al *Laques* o *de la valentía*– de decir la verdad aunque se corra el riesgo de morir: decir verdades, contar verdades trae sus efectos y la mayor parte de las veces tienen que ver con la fragmentación de la libertad y la pérdida de la vida. Se trata pues de morir por la verdad, en lugar de descansar en la seguridad de una vida en la que la verdad permanece silenciada. Por supuesto, la amenaza de la muerte viene del otro y, por tanto, requiere una relación con él. El *parresiastés* prefiere ser alguien que dice la verdad antes que un ser humano que es falso consigo mismo (Foucault, 2004: 135).

Epílogo

La *parresía* es uno de los conceptos centrales de una “historia de la verdad”. Quien decide hacer uso de la *parresía* no sólo elige decir la verdad, sino que, al hacerlo, llega a ser de otro modo y se produce entonces una suerte de extrañeza, casi una extranjería en la que el extranjero para sí mismo, el *parresíastés*, dice con libertad lo que ha de decirse, una extranjería ciertamente que no tiene nada que ver con el “extrañamiento del ser mismo” que caracteriza a los “sujetos” actuales, sujetos que huyen, que olvidan, que dejan de ser sujetos. Así, en plural, desmitificando el lenguaje unidireccional de las sustancias y las hipóstasis. Esta nueva comprensión comporta un alcance político, implica a los otros y se ofrece desafiante, con independencia de la voluntad explícita de que sea así, respecto de modelos previamente definidos. Quien cuida de sí mismo resulta insurrecto (Foucault, 2004: 11-29).

El desafío que supone una forma de ser que comporta una forma de decir en el que uno es lo que dice y hace, y dice lo que es, vincula de un modo fecundo el decir y el ser con el hacer. El *lógos* cobra toda una dimensión práctica y reclama un cuidado. Y qué le vamos a hacer éste es el modo de proceder del *lógos*: pensar, hablar, oír (saber escuchar), ligar, cosechar espigando, distinguir, seleccionar, intervenir, incorporar, decidir aunque esto implique en muchos casos la violencia (*bíos*). Asunto que nos obliga a recrear las mediaciones entre la decisión y la elección para que no haya una fuerza desmedida y terrorífica en esa suerte de voluntad abstracta como la llamaba Hegel. Que algo nos deje sin palabras que algo exceda y desborde nuestras posibilidades es la manifestación más explícita del poder de la interpretación para abrir espacios y no cerrar los relatos, porque tal cosa es inexistente, y cuando lo forzamos inauguramos la decadencia de nuestras imágenes sobre el sujeto y acerca de los sujetos.

La tematización del cuidado de sí, por parte de Foucault, vincula una serie de técnicas y de procedimientos, del conocimiento de sí desde nuestras experiencias más que cualquier forma de introspección “autista”. Como vimos se trata de incorporar un conjunto de actividades físicas e intelectuales hasta conformar un entorno, un modo de vida, un modo de ser. En el cuidado de sí cobra una singular importancia el cuidado de la palabra, más exactamente del decir como decir verdadero; supone el coraje de la curiosidad, la que nos conduce a pensar si somos capaces de desprendernos de nosotros mismos y llegar a ser otros, la que nos induce a ensayar y a ensayarnos.

Foucault ve en la *parresía* un *mecanismo político de gran interés desde una perspectiva ética*, y se esfuerza en recorrer con gran minuciosidad toda la historia del término poblada de variaciones semánticas. La *parresía* es, durante mucho tiempo, el nexo de unión entre el cuidado de sí y el cuidado de los otros, entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros, la frontera en la que vienen a coincidir ética y política (Foucault, 2004: 11-29; Ver introducción de Gabilondo/Fuentes). Pero (y aquí vienen los múltiples *peros*), ¿qué nos dice esta lectura hoy?, ¿qué después de la muerte del sujeto y del desprecio por los otros? ¿Qué cuando estamos cada vez más apretados pero cada vez más solos?

La época de la imagen del mundo no pasa de una antes medieval a otra moderna, sino que el hecho de que precisamente el mundo pase a ser imagen caracteriza la esencia de la Edad moderna. En el quiebre de la Modernidad, en la Modernidad inaugurada por el *momento* cartesiano, el *ego* del *cogitare* se asegura de lo representado en la *con-scientia* que así determina, desde la subjetividad del sujeto, el ser de lo existente. Se trata de una certidumbre básica en la que el hombre está seguro de poder representar “el todo” y dominar todo lo representado. “Imagen del mundo” no quiere decir simplemente imagen del mundo, sino que el mundo es ahora comprendido como imagen. Lo existente empieza a ser sólo si

es colocado por el hombre que representa, y re-presentar significa que lo existente se presenta ante el hombre como un opuesto. Más ahora la época de la representación de la imagen del *yo* juega el rol de un yo impersonal. Lo que hoy está en juego es la privacidad que se ha mezclado con lo público borrando sus límites y confundiéndonos perversamente.

Hoy que hemos perdido la capacidad de *hacer y recrear* sociedad, de ensayar nuevas formas de subjetividad y estamos inmersos en la *socialización* de las “microestructuras” en las “redes cibernéticas” e impelidos al monumento de la soledad, somos más extraños que nunca. El temor por el contacto con los otros, es el temor a no querernos contaminar de los otros. Cuando la salud ha reemplazado a la salvación, sólo hacemos uso de los tecnicismos de la *biopolítica* que nos provee de profilaxis y asepsia, de nuevo, del miedo a infectarse por otros. La creación, si hay alguna, es la de la ampliación de la distancia, en su sentido negativo, de olvido, la de obviar al otro, la de no querer decir la verdad. Cuando nos mienten los demás no deja de ser un mero accidente; el verdadero drama se desencadena cuando nos mentimos a nosotros mismos por comodidad. Por ejemplo, cuando hacemos uso del desenvolvimiento de la *aphrodisia* como práctica de sí sexual devenida en pornografía, resulta que perdemos las vecindades, agrietamos las distancias, nos exculpamos y nos hacemos de nuevo visibles dentro de la red y así cobramos de nuevo la corporeidad envuelta en vergüenza producto del mimetismo consciente.

La cultura del cuidado de sí mismo es en la actualidad la cultura del *exhibicionismo*, que viene siendo monitoreado en este gran panóptico virtual que nos exige y condiciona a ciertas formas de comportamiento. No se trata ya de exponerse en carne y huesos,²⁴

²⁴ No se trata de la *auslegen* promulgada por la tradición hermenéutica, la de que el decir deje hablar, que nos enfrente con aquellos que decimos. Leemos a Gadamer: “Interpretar no es otra cosa que ponernos adentro *hineinlegen*. Interpre-

ahora “exhibirse” es el cruento experimento de otra forma de subjetividad –insistimos si es que existe alguna– en donde la *impunidad* sale a la orden del día. Nadie es culpable en la red, entonces nadie es responsable de nadie y de nada. Estar más allá de la palabra, estar más allá del sujeto, estar más allá del otro es, como Foucault predecía, el descuido y el abandono de sí mismo. El descuido del otro, de las diferencias, de la singularidad. Cuando sólo importa “figurar”, cuando la sed de protagonismo se ve envuelto en el cúmulo de informaciones vacías e instantáneas, que representamos en el muro, en el *twitt*, la sociedad del riesgo, mejor la socialización arriesgada y atrevida. “El muro” de nuestros deseos y pareceres: “después del hombre, la mujer, y después de ella, el muro entre los dos, entre toda forma de humanidad”.

La tendencia a eliminar el sujeto y de borrarlo es todavía una tendencia, todavía existen las formas corporales antes de la difuminación concluyente de hombres y mujeres. Esta tendencia se retrasaría si comprendiéramos que el que conoce la verdad no es igual al que la ama. La apuesta de Foucault por aunar los dos preceptos sobre los que hemos reflexionado nos hace pensar que la exactitud no es la verdad y que es precisamente por esto que la verdad no necesita el oropel de la retórica, como decía Sócrates, para decir la verdad poca elocuencia basta. El resultado de haber enarbolado la verdad significa para nuestros días el hartazgo y la desidia que sentimos por la misma; que la verdad tarde o temprano nos ponga a salvo significa que es el hombre el que hace grande a la verdad, y no la verdad la que hace grande al hombre, por eso, como afirmara Foucault, en lugar de preguntar cómo conocemos, la cuestión será

tar es leer (auslegen) ex-poner: (si no expones alguna cosa, entonces algo se queda debajo; Legtihnrichtaus, so legtwasunter)” (Gadamer, 2006). Reconocemos nuestra deuda del relato y las reflexiones aquí suscitadas a la lectura de este texto, especialmente de los capítulos 18, “Sobre la lectura de edificios y de cuadros (1979) y del capítulo 20, “Palabra e Imagen” (“Tan verdadero, tan siendo”) (1992).

“¿cuál es el modo de ser de ese ente que solamente existe mediante la comprensión?”, o quizás, mejor, ¿cuál es hoy el campo de experiencias posibles?”, ¿quiénes somos en este preciso momento de la historia (Foucault, 1993: 6).

Para responder estas preguntas, instamos nuevamente al ejercicio de la hermenéutica que nos exige que hay que estar dispuesto a “dejarse decir algo” porque todo no está dicho, dejarnos de nuestros egos de superdotados y de que ya todo lo sabemos nosotros ilustrados, es *dejar ser* a los otros y a las cosas. El sentido es como ya apuntamos, un proceso abierto, en donde nuevas fuentes de comprensión hacen patentes relaciones de sentido insospechadas y para esto hay que estar dispuestos a soportar el azar y la materialidad de los acontecimientos y de los discursos.

Bibliografía

- Calonge Ruiz, J., 1987, *Platón: Diálogos II*, Editorial Gredos, Madrid.
- Deleuze, Gilles, 2007, *Empirismo y subjetividad: las bases filosóficas del anti-Edipo*, Gedisa, Barcelona.
- Foucault, Michel, 1970, *Nietzsche, Freud, Marx*, Coloquio de julio de 1964 (Cahiers de Royaumont, *Philosophie* 7, Minuit, Paris, 1967), Anagrama, Barcelona.
- _____, 1993a, *Historia de la Sexualidad*, 1993, v. 2: *El uso de los placeres*, Siglo XXI, Madrid.
- _____, 1993b, “¿Qué es la Ilustración?”, *Daimón, Revista de filosofía*, núm. 7, 5-18, Secretariado de investigaciones e intercambio científico, Universidad de Murcia, Murcia.
- _____, 1994, *Un diálogo sobre el poder*, Altaya, Madrid.
- _____, 1997, *Historia de la sexualidad*, v. 1: *La voluntad de saber*, Siglo XXI, México.

- _____, 2001, *La Hermenéutica del sujeto*, Akal, Madrid.
- _____, 2004, *Discurso y Verdad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona.
- Gadamer, Hans-Georg, 1990, “Sobre los que enseñan y los que aprenden”, en *La herencia de Europa*, Península, Madrid.
- _____, 2006. *Estética y hermenéutica*, Ángel Gabilondo (intro.), Antonio Gómez Ramos (trad.), Tecnos/Alianza, Madrid.
- García Gual C., Martínez Hernández M., Lledo Iñigo E., 1988, *Platón: Diálogos III*, Editorial Gredos, Madrid.
- Hegel, G.W.F., 1994, *Fenomenología del Espíritu*, Wenceslao Rosas (trad.), FCE, México.
- Heidegger, Martin, 2002, *Ser y Tiempo*, Jorge Eduardo Rivera (trad.), Trotta, Madrid.
- Ioannes, Burnet, 1941, *Platonis Opera*, 2 tomos, Tetralogía IV (Alcibiades I y II). Scriptorum classicorum Bibliotheca Oxoniensis.
- Lan, E. C., 1988, *Platón. República*, v. IV, Colección Clásica de Gredos, Madrid.
- Lledó Iñigo, Emilio, 1985, *Platón, Diálogos I*, Gredos, Madrid.
- Miguez, José Antonio, 1961, *Platón. Alcibiades o de la naturaleza*, Aguilar, Buenos Aires.
- Ortega y Gasset, José, 1998, “Filosofía y Verdad”, en Pedro José Chamizo Domínguez, *Repertorio de Ensayistas y filósofos*, Universidad de Málaga, Málaga. Disponible en: <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ortega/>
- Ricoeur, Paul, 1999, «¿Qué es un texto?», en *Historia y narrativa*, Paidós, Barcelona.

Recibido: 5 de mayo de 2017
Aceptado: 13 de octubre de 2017