

LA ÉTICA DE LA PARRHESÍA: UNA PRÁCTICA DE RESISTENCIA AL PODER
POLÍTICO EN MICHEL FOUCAULT

JOHAN SEBASTIÁN MUÑOZ VARGAS

Trabajo de grado para optar al título de Licenciatura en Filosofía y Lengua Castellana

ASESOR: NELSON FERNANDO ROBERTO ALBA

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
LIC. EN FILOSOFÍA Y LENGUA CASTELLANA
BOGOTÁ-COLOMBIA
2019-II

A mi familia, por su apoyo en los momentos de reflexión

A Rubiela, por su empeñada confianza en mis aspiraciones

A Stefany, por mostrarme la fuerza del carácter

“Reconozco tu poder sin palabra y sin morada, pero hasta el último hálito de ese terremoto que es mi vida te disputaré el dominio incondicional de mí mismo”

Herman Melville

Moby Dick

TABLA DE CONTENIDO

	Págs.
INTRODUCCIÓN.....	5
1. PENSAR LA RESISTENCIA: DEL MODELO BÉLICO DE ANÁLISIS A LA GUBERNAMENTALIDAD.....	11
1.1. El modelo bélico-estratégico de análisis: guerra y resistencia.....	12
1.2. El modelo-estratégico de la “gubernamentalidad”: la apertura de la libertad.....	29
2. EL CORAJE DE RESISTIR DE LA ÉTICA DE LA PARRHESÍA.....	45
2.1. Sobre una “historia de la estilística de la existencia”.....	46
2.2. Elementos estructurales de la <i>parrhesía</i> : política y ética parresiástica.....	48
2.3. El decir veraz y el cuidado de sí socrático: el ejercicio por la soberanía de sí.....	52
2.4. La mueca filosófica: el cinismo, una práctica de resistencia escandalosa.....	64
3. EL EJERCICIO DE DESUJECCIÓN POLÍTICA Y SUBJETIVACIÓN ÉTICA DE LA PRÁCTICA DE LA PARRHESÍA.....	81
3.1. La práctica ético-filosófica del parresiasta como analítica del presente.....	82
3.2. Conclusiones finales.....	91
4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	94

INTRODUCCION

“Quizá el objetivo hoy no sea descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos”

Foucault, *El sujeto y el poder*.

El presente trabajo de grado interpretará la *ética de la parrhesía*, en los análisis realizados por Michel Foucault en el año de 1984, como *una práctica de resistencia*. Para ello me pregunto: ¿la práctica de la ética de la *parrhesía* constituye una práctica de resistencia en el diagrama de las relaciones de poder? La razón por la cual escogí este problema como eje central de trabajo de grado en la Licenciatura se debe a que, en largas jornadas de lectura, reflexión y escritura, la ética de la *parrhesía* se me presentó como una práctica que tiene resonancias éticas y políticas de resistencia al poder político. Más allá de encontrar cautivador el enfrentamiento hacia unos mecanismos de producción de la subjetividad, lo que captó mi interés por este concepto fue el hecho de cómo la vida del hombre entraba en el espectro del campo político para disputar el dominio de su libertad. La *parrhesía* es una práctica ético-crítica que solo en plena libertad y consentimiento el individuo escoge llevar. El individuo, de este modo, establece una fuerte relación de sí consigo. Una relación que está mediada y vinculada por la expresión de su más íntima opinión personal. El sujeto ético parresiástico manifiesta un decir veraz de sí mismo, de los otros y del mundo. La verdad pronunciada por el parresiasta es la verdad a la cual ata su precaria existencia. Decir la verdad es decir la verdad sobre la forma del mundo, la de su forma de existencia, la de su modo de hablar y pensar. Decir la verdad, también, es incomodar la tranquilidad del interlocutor, sacudirlo, irritarlo, criticarlo, arriesgando la vida misma. En la ética de la *parrhesía* la verdad es una articulación entre un principio de reflexión y un modo de dramatizar que une correspondientemente al individuo a sí mismo y que, además, posibilita efectos hacia una

subjetivación ética. Vale decir que, la ética de la *pahrresía* como práctica de resistencia, otorga la posibilidad al individuo de, por un lado, relacionarlo consigo mismo y, por otro, resistir a una forma de libertad configurada por unas “condiciones de aceptabilidad”. Esta relación de sí consigo es la emergencia de una respuesta o una reacción de desujeción política en el campo inmanente de las relaciones de poder. El surgimiento de esta resistencia nace del seno de un relanzamiento de una voluntad de poder. El acontecimiento de las resistencias se debe al agonismo inefable de la ausencia de explicación, de una carencia ontológica. La libre obligación del individuo de sujetarse a la verdad de su vida se convierte en el acto por el cual la resistencia se presenta en las relaciones de poder como el movimiento violento de unas estrategias de subjetivación. Por tanto, el individuo que se da a sí la forma de parresiasta se resiste con su existencia a entrar en procesos de sujeción y sumisión. En ese intento de vivir una vida coherentemente consigo misma, experimenta el peligro de perder su vida como efecto de su verdad.

De modo que la práctica *de la ética de la parrhesía es una práctica de resistencia* debido a que produce movimientos, inflexiones, desviaciones, transformaciones, torciones en la interpretación del mundo. Vale decir, una lucha que se percibe en la no-determinación de sus efectos, en la incertidumbre que genera la verdad encarnada en su cuerpo frente a los otros. En últimas, la práctica de la *parrhesía* es foco intermitente para la comprensión del “agonismo” en las relaciones de poder. No obstante, vale aclarar que esta ética no se presenta en la forma de “un” universal, de un *ethos* general y abstracto aplicable del mismo modo a toda la variedad de situaciones. Su característica, en efecto, reside en su especificidad, o sea, reside en ser local y diferencial porque se práctica de modo distinto en lugares diversos. Las prácticas parresiásticas van, por ejemplo, de la práctica del decir veraz socrático, pasando por la práctica del hablar franco comunitario de los epicúreos o la vida pública de los cínicos,

hasta prácticas que vinculan la vida y la política, tales como los movimientos artísticos y políticos del siglo XIX. Es así como se muestra que esta práctica ético-crítica, aunque refiera “al decirlo todo” esencialmente, se dramatiza en formas y en situaciones diferentes. Entonces la práctica ético-crítica de la *parrhesía* se resiste de diversas maneras. De ahí que Foucault analice en los cursos *El gobierno de sí y de los otros*, *Discurso y verdad* y *El coraje de la verdad* formas distintas que la práctica de la ética de la *parrhesía* puede adoptar.

Por tanto, la práctica ético-crítica de la *parrhesía* se cristaliza en la relación de sí consigo de los individuos. Es posible, así mismo, afirmar que la *parrhesía* es la práctica ético-crítica que *problematiza* las prácticas, los saberes y los poderes en el interior de la realidad cuyo sentido está anclado en el presente. La *problematización* es el repliegue de la libertad hacia sí misma. Problematizar la libertad es problematizar la vida. Así pues, la práctica de la *parrhesía* es el ejercicio de repliegue de una libertad por desujecionarse a sí misma como necesaria. Entonces, la *parrhesía* se pone en los límites y relanza su impulso creativo hacia lo posible.

Por lo tanto, por lo que atañe al trabajo de grado, en su desarrollo argumentativo, sería adecuado contextualizar, *grosso modo*, los pasos a seguir para su desenvolvimiento. De la mano de un método analítico e interpretativo, se interpretará la ética de la *parrhesía* como práctica de resistencia. Es preciso aclarar que el método seguido para el desenvolvimiento del trabajo de grado no se apoya en ningún método existente. Si es preciso acercarlo a un posible “método” de análisis sería con el ejercicio filosófico-analítico del poder político. En el año de 1978 en Tokio, Foucault afirma que el papel de la filosofía en las relaciones de poder sería el de “dilucidar núcleos de resistencia” (Foucault, 1999a, pág. 117). Con ello se expresa que el ejercicio analítico corresponde al ejercicio de una “filosofía analítico-política” donde se aprehendería las relaciones de poder en términos de estrategias y tácticas y, así

mismo, se visualizaría el rechazo de las resistencias ante el juego de relaciones de poder. En este sentido, digo posible “método” porque habría que darse a la tarea de profundizar si es posible afirmar que la “filosofía analítico-política” es un efectivamente un “método” –cuya tarea queda expuesta, pero relegada para otra ocasión. No obstante, digo acercamiento debido a que si el objetivo principal de la “filosofía analítico-política” es dilucidar puntos de resistencia, el presente trabajo de grado se preguntará no solo por el concepto de resistencia, sino de mostrar la resistencia al ejercicio del poder político. En ese orden de ideas, el modo de desarrollo metodológico del trabajo de grado responde a exigencias netamente analíticas e interpretativas cuyos objetivos secundarios serán los de identificar, analizar y establecer. La metodología refiere, por tanto, al ejercicio analítico de unos textos como al juego por interpretarlos en virtud de una ética de la *parrhesía* como *práctica de resistencia*. Por ello es imposible afirmar que siga los pasos de una “filosofía analítico-política” ni que me sustente en ella. Entonces, pues, los capítulos están organizados de la siguiente manera:

En el primer capítulo, se identificará lo que el filósofo francés entiende por resistencia. No obstante, la resistencia está íntimamente relacionada con el poder, porque “donde hay poder hay resistencia”. Por lo cual, si no se entiende el concepto de poder no es posible entender el de resistencia. De esta manera, se identificará dos definiciones de poder que Foucault hace en 1976 y, luego, en 1983. La primera definición, la de 1976, se encuentra en la *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (de ahora en adelante *HSVS*). La segunda, de 1983, se encuentra en un texto titulado “El sujeto y el poder” (en adelante *SP*). La intención con estos dos textos es ver en cuál de estas dos definiciones es adecuado afirmar la resistencia de la ética de la *parrhesía* con mayor amplitud. De igual manera, se presentará lo que conceptualmente se denomina “grilla de inteligibilidad”, la cual contribuye a la comprensión de las relaciones de poder. No obstante, este capítulo no solo se dedica a

reconstruir la definición de los conceptos “poder” y resistencia”, sino también a pensar lo qué es la resistencia y a identificarla en las “grillas de inteligibilidad” de las relaciones de poder. No se trata de exponer lo que Foucault entiende por dichos conceptos, sino que se irá pensando, de igual modo, las formas de resistencias que se presentan, así mismo las posibilidades efectivas de la ética parresiástica como práctica de resistencia en las relaciones de poder.

En el segundo capítulo, se analizará la práctica de la ética de la *parrhesía* en los estudios realizados por Foucault en 1984 sobre la modalidad ética de Sócrates y de los cínicos. Hago referencia especialmente al curso *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y los otros II* (1984), ya que en él se encuentra su estudio sobre la relación de la “*parrhesía* ética”. En ese curso se encontrarán argumentos que apoyaran que la ética de la *parrhesía* es una práctica de resistencia cuya naturaleza reside en la pluralidad de formas de resistencia. La forma que no es ajena a una *ética de la parrhesía como práctica de resistencia* es la modalidad de “el coraje cínico de la verdad” debido a que en el interior de esta práctica hay dos elementos que caracterizan la práctica de la resistencia. Por un lado, su existencia en una forma común de aceptabilidad y, por otro lado, la más importante, ese elemento enfrentador de toda resistencia. De ahí que, la intención principal sea el de analizar la estructura interna o la estructura de poder (acción) de la *parrhesía* en un escenario político y ético. Como también, el *modus operandi* de las formas éticas de la “*parrhesía* ética” socrática y del “el coraje cínico de la verdad”. Es, pues, de suprema relevancia el presente capítulo debido a que constituirá rasgos de la ética de la *parrhesía* como práctica de resistencia.

Finalmente, en el tercer capítulo se establecerá la relación conceptual de una “*parrhesía* ética”, una “actitud crítica”, una práctica de resistencia, y el juego estratégico de las relaciones de poder político. Aunque es cierto que en el primer y segundo capítulo ya es

posible afirmar la práctica de resistencia en la ética de la *parrhesía*, esta práctica solo es posible si se vincula con el ejercicio filosófico de una “actitud crítica”. De modo que la práctica de la *parrhesía* es una “actitud crítica” dispuesta a ejercer una crítica a su interlocutor, sobre sí mismo o sobre las tecnologías de poder que constituyen la actualidad. Así pues, la práctica ético-crítica de la *parrhesía* se dibuja como una empresa crítica de desujeción política a través de un análisis de nuestro “ser histórico”. En este sentido, la actitud de la *ética de la parrhesía* encuentra lazos de apoyo en la “actitud crítica” expuesta por Michel Foucault en el texto *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)* de 1978. Por tanto, se expondrá lo que supone el ejercicio de la “actitud crítica” en relación con la actitud filosófica de la *parrhesía*. En efecto, la ética de la *parrhesía* es una práctica de resistencia al poder político debido a la fuerte tensión que establece con su presente, puesto que como actitud crítica establece su posición en la actualidad y la trasgrede por el relanzamiento violento y combativo de la libertad.

1. PENSAR LA RESISTENCIA: DEL MODELO BÉLICO DE ANÁLISIS A LA GUBERNAMENTALIDAD

“Las resistencias no dependen de algunos principios heterogéneos; mas no por eso son engaño o promesa necesariamente frustrada. Constituyen el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscribe como el irreductible elemento enfrentador”

El presente capítulo es de gran relevancia para la argumentación de la tesis porque funciona en dos sentidos: el primero, como *paso preliminar* para entender el papel de la resistencia en las relaciones de poder y segundo, como *primer paso* para el desarrollo del trabajo de grado sobre la ética de la *parrhesía* como práctica de resistencia. Por lo cual, el capítulo busca identificar lo que Michel Foucault entiende por resistencia. Sin embargo, si no se entiende antes lo que el filósofo francés comprende por el concepto de poder es difícil comprender el de resistencia, ya que el poder es el lugar en el cual se puede pensar la resistencia como posibilidad inmanente dentro de las relaciones de poder. La comprensión del poder permite afirmar el juego de la ética de la *parrhesía* como práctica de resistencia. Para llegar a ello señalo algunas cuestiones metodológicas: la primera cuestión, el modelo bélico-estratégico de análisis, y la segunda, el modelo-estratégico de la gubernamentalidad.¹ En la primera consideración, el modelo bélico-estratégico de análisis, busco dar la concepción de poder, y, por tanto, de resistencia, del filósofo francés exponiendo su característica fundamental, su *carácter agonístico*, a partir de *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber* (HSVS) de 1976. Allí expresa el autor que las relaciones de poder tienen su “expresión general” en la guerra. De ahí que en esta primera consideración también se identificará el denominado “modelo bélico-estratégico de análisis del poder” el cual permite aprehender la inteligibilidad de las relaciones de poder. En la segunda consideración, el “modelo-estratégico de la

¹ Las razones del porqué se pone el modelo-estratégico de la gubernamentalidad se verán en el apartado titulado: *El modelo estratégico de la “gubernamentalidad”: la apertura de la libertad*.

gubernamentalidad”, busco bosquejar otra concepción de poder, y de resistencia, que define Foucault tras siete años de la publicación de *HSVS*. En el opúsculo “El sujeto y el poder” (SP) de 1983, Foucault analiza el poder como el gobierno de las acciones de los otros. Además, la resistencia se entiende en relación con el término de libertad, debido a que la libertad es *condición de posibilidad de las relaciones de poder*. De modo que, también, se identificará el modelo de la gubernamentalidad que funciona como “grilla de inteligibilidad” o “grilla de desciframiento” de las relaciones de poder.

1.1. El modelo bélico-estratégico de análisis: guerra y resistencia.

En *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Foucault expresa lo que comprende por poder. A firma que “donde hay poder hay resistencia” (Foucault, 2007, pág. 116); y por ello expresa que sin poder no hay resistencia y sin resistencia no hay poder, lo cual lleva al autor a pensar la definición del poder para su trabajo analítico. Foucault entiende por poder un entramado de relaciones de fuerzas inmanentes que atraviesan el cuerpo social y no las imágenes que se suelen dar, tales como: 1) un “conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado” (Foucault, 2007, pág. 112); 2) la capacidad de superioridad que un individuo o grupo ejerce sobre el otro estableciendo un dominio; 3) ni tampoco la ley que sujeta, de modo violento, a un individuo a imperativos morales a determinada conducta (Foucault, 2007). El poder, para Foucault, no se entiende en referencia a una institución (Estado, policía, etc.) o ley (Constitución, códigos morales) ni a una capacidad (aptitud, habilidad) de algunos portadores. En cambio, Foucault entiende por poder una multiplicidad de relaciones de fuerzas provenientes de todos lados.

Me parece que por poder hay que comprender, primero la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de

su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en la otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras (Foucault, 2007, pág. 112).

Con ello, Foucault señala que el poder *está en todos lados*. Influenciado por la “ontología” nietzscheana de la voluntad de poder², el filósofo concibe el poder como una multiplicidad de relaciones de fuerzas que son *inmanentes*. En efecto, el poder es un entramado de interrelaciones de fuerzas que están en permanente contacto y cuyo ejercicio es producir poder sobre un dominio en específico. La diferencia de cada fuerza permite que las relaciones de fuerzas existan y además es ella la que determina la existencia del poder. Sin diferencia no habría relaciones de poder.

De este modo, en las relaciones de poder dos fuerzas diferentes se relacionan bajo un principio de heterogeneidad el cual permite coincidir sus objetivos.³ La relación que establecen dos fuerzas distintas, ese *entre*, permite la existencia de las relaciones de poder. Pero estas fuerzas no son esencialistas, o sea, el poder “(...) no debe ser buscado en la existencia primera de un punto central, en un foco único de soberanía del cual irradiarían formas derivadas y descendientes” (Foucault, 2007, pág. 113). Las relaciones de poder no son causa de algún exterior a ellas como, por ejemplo, un agente alejado que anticipa las futuras jugadas o el Autómata que en su posición de exterioridad controla los movimientos. En otras palabras, la procedencia del poder no tiene como representante un “principio

² Para ver la relación conceptual con el tema de la “ontología” de la voluntad de poder nietzscheana en el pensamiento del filósofo francés, ver Castro-Gómez, S. “Manual de filosofía política para perversos” en *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. México. Akal. 2015. p. 223-302.

³ Así se explica el carácter de articulación de elementos heterogéneos bajo una forma de razonar y actuar determinada. Esta forma de razonar y actuar está inscrita en una “lógica estratégica” que “(...) explica la relación entre elementos diversos y plurales [...] como un instrumento analítico que evidencia la especificidad de los mecanismos de poder” (Roberto, 2016, p. 80; 83).

general” o una “única matriz” porque el poder no tiene ningún presupuesto *anterior y único* a él mismo. Es, en efecto, inmanente. ¿Qué se quiere decir con esto? Que su procedencia, finalidad y *modus operandi* está justificado por sí mismo. De lo cual se infiere que 1) cada fuerza es en sí misma y no en virtud de alguna fuerza exterior a ella y 2) la diversidad de fuerzas debido a que “el poder está en todas partes [y] viene de todas partes” (Foucault, 2007, pág. 113). En definitiva, el poder es descentralizado: “(...) atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos” (Foucault, 2007, pág. 117).

No obstante, esta inmanencia de las relaciones de poder que nos expresa Foucault se encuentra articulada por una relación de saber-poder. Con ello en las relaciones de poder, cada fuerza intenta promover, a través de su racionalidad y sus estrategias de poder, un conocimiento como verdadero dentro de las luchas incesantes de las fuerzas o de los juegos de verdad, pues la verdad se convierte en el arma más fuerte con la cual se disputa el sentido.

Ahora bien, si las relaciones de poder son la dilatación de la multiplicidad de las fuerzas por todo el campo social, también se presentan perpetuos enfrentamientos entre ellas mismas. Esto expresa que, así como el poder se está produciendo en cada momento y emergiendo de todas partes, así mismo se producen luchas de poder. “Las relaciones de poder [...] constituyen los efectos inmediatos de las particiones, desigualdades y desequilibrios que se producen, y, recíprocamente, son las condiciones internas de tales diferenciaciones” (Foucault, 2007, pág. 114). Así pues, las relaciones de poder generan divisiones y desigualdades internas en el campo de lo social debido a que su característica principal es la de modificar y desestabilizar la sociedad. Existen bajo la condición imprescindible del incesante “agonismo”⁴ de fuerzas diversas que se incitan mutuamente buscando o

⁴El término “agonismo” refiere a la incitación a la lucha, al enfrentamiento, a la relación, a la batalla que está en las relaciones de poder. Ello explica que en las relaciones de poder dos fuerzas se provocan, se incitan, se

resistencias y derrumbamientos o apoyos e incorporaciones. De esta manera, en las relaciones de poder no hay “una oposición binaria y global entre dominadores y dominados” (Foucault, 2007, pág. 114), sino el enfrentamiento incesante de las fuerzas por todos lados. De modo que después de un enfrentamiento se encuentra la “paz provisional” del agonismo es posible establecer eventualmente o bien el logro de inversión/resistencia o bien un apoyo/incorporación de unas fuerzas sobre otras. De ahí que *posteriormente* del enfrentamiento se denomine al ganador para ello la libertad y la igualdad del poder es imprescindible. Entonces, en el enfrentamiento existen gran variedad de batallas, luchas o guerras: en lo político, lo institucional, lo familiar, lo sexual, lo personal. Los enfrentamientos están esparcidos por todos los lugares de la sociedad; regados por doquier, irregulares e intermitentes. En ocasiones centrales y centrados en un objetivo en común; en otras invisibles, remotamente escondidos, periféricos, enfrentando múltiples fuerzas desde su lejanía.

En este sentido, la resistencia, según el autor, desempeña “el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión” (Foucault, 2007, pág. 116). La resistencia es el factor desequilibrador de las relaciones de poder. Pensar la resistencia es pensar *la condición de existencia de las relaciones de poder*, ya que pensar la resistencia es pensar el agonismo, las luchas, las batallas, la diferencia; elementos fundamentales de las relaciones de poder. Con ello, sin la existencia de la resistencia de una fuerza en las relaciones de poder se estancaría el movimiento y la misma formación de la sociedad. Si eso sucediese, “(...) ello sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder.” (Foucault,

llaman mutuamente a la lucha. No es, por tanto, un “antagonismo”, en donde dos fuerzas se bloquean entre sí, sino de “agonismo” incesante de las fuerzas: es el llamado a la libertad de la otra fuerza a ser incorporada o a producir un efecto de resistencia (Foucault, 2015a, pág. 335).

2007, pág. 116). Habría, en ese sentido, un desconocimiento del “carácter relacional” de las relaciones de poder; un reducto del poder al advenimiento del Poder, como principio, en la realidad. Sin embargo, expresa el autor, no hay que ver la resistencia como la solución por antonomasia de las relaciones de poder. Ni como la que promueve un más allá de las relaciones de poder, es decir, como una solución exterior a ellas mismas. Más bien, la resistencia constituye el elemento de movimiento de las relaciones de poder. De modo que no hay “(...) *un* lugar del gran Rechazo –alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario” (Foucault, 2007, pág. 116), sino múltiples resistencias “(...) presentes en todas las partes dentro de la red de poder” (Foucault, 2007, pág. 116). Por todo ello se afirma que dentro del campo “agonístico” incesante de las luchas las resistencias están por *todos lados* buscando revertir o apoyar el poder que se está ejerciendo sobre ellas. Con esto alude Foucault que hay varias resistencias que pueden ser necesarias, espontáneas, posibles, conjuntas o individuales, centrales, transversales, rápidas o lentas, certeras o inciertas (Foucault, 2007); y todas estas formas de resistencias, en últimas, se encuentran dilatadas en la red de poder.

No deja de ser interesante que, en la diseminación de las resistencias por todo el espacio social, el cuerpo del individuo se encuentre también atravesado por el agonismo. Así como las resistencias están diseminadas en todo el campo de lo social de modo intermitente moviéndose de allí para allá, de arriba abajo, de modo transversal y en curvas, también están “encendiendo algunos puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida” (Foucault, 2007, pág. 117). Esto supone que las resistencias están en la vida del individuo generando vacíos, quiebres, separaciones, incisiones en el cuerpo, en los comportamientos, en las decisiones de la vida del hombre. Por ello en las resistencias está el elemento de inteligibilidad de la ética como práctica de resistencia porque ellas abren hendiduras en el interior de los cuerpos

dividiéndolos en partes y permitiéndoles su reelaboración (Foucault, 2007) orgánica y espiritual. Aunque esta preocupación por el modo que los individuos se hacen sujetos mediante de técnicas de sí, o si se quiere, esta preocupación por las hendiduras en los individuos, no sean ampliamente estudiada a mediados del año de 1976 por Michel Foucault, sí serán analizadas y expuestas con más detenimiento ocho años después bajo las prácticas que tenían los individuos en la época Antigua para constituirse sujetos éticos. Su interés por entender las relaciones de poder como “el campo estratégico de las relaciones de poder”, esto es, “asumir la estrategia como principio de inteligibilidad del saber y del poder [porque] supone concebir todo el campo de lo social atravesado por un *agonismo*, es decir, por una incitación permanente y recíproca entre los diversos elementos” (Roberto, 2016, pág. 06), permite a pensar la resistencia como categoría estratégica y táctica en las relaciones de poder.

Así pues, se presenta un modelo analítico del poder político que ayuda a Foucault a estudiar la sociedad en términos de estrategias, tácticas y relaciones de poder. Será el modelo bélico o guerrero estratégico de análisis con el cual se evidencia el funcionamiento del poder en la sociedad a través de su expresión general: la guerra.⁵ Así lo expresa él en la lección del 7 de enero de 1976 en el *Curso del College de France (1975-1976) Defender la sociedad*:

⁵ Es necesario mencionar que en el ensayo *Nietzsche, la genealogía, la historia* (1971), Foucault empieza a ver las relaciones de poder en términos bélicos. En varias ocasiones de dicho texto, él se refiere a las relaciones de poder como una relación guerrera; basta enunciar las páginas 18, 32 y 34 para su evidencia. Pero hay un lugar donde es claro este asunto, por ello su reproducción: “En cierto sentido, la obra representada en ese teatro sin lugar siempre es la misma: la que repiten indefinidamente los dominadores y los dominados. Unos hombres dominan a otros, y así nace la diferenciación de los valores; unas clases dominan a otras, y así nace la libertad; unos hombres se apoderan de las cosas que necesitan para vivir, les imponen una duración que no tienen, o las asimilan a la fuerza –y nace la lógica–. La relación de dominación ya no es una ‘relación’, como tampoco es un lugar el lugar en el que se ejerce. Y por eso precisamente, en cada momento de la historia, se fija en un ritual; impone obligaciones y derechos; elabora cuidadosos métodos [...] Universo de reglas que no está destinado a atenuar sino, al contrario, a satisfacer la violencia. Sería equivocado creer, según el esquema tradicional, que la guerra en general, agotándose en sus propias contradicciones, acaba por renunciar a la violencia y acepta suprimirse en las leyes de la paz civil. La regla es el placer calculado del ensañamiento, la sangre prometida [...] La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hacia una reciprocidad universal, en la que las reglas sustituirán, para siempre, a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema reglas, y va así de dominación en dominación” (Foucault, 2004, págs. 38; 39; 40). Entonces es claro que la comprensión

¿Qué es el poder? [...] el poder es la guerra, la guerra proseguida por otros medios. Y en ese momento invertiríamos la proposición de Clausewitz [la guerra es la continuación de la política por otros medios] y diríamos que la política es la continuación de la guerra por otros medios [Entonces] quería tratar de ver en qué medida el esquema binario de la guerra, de la lucha, del enfrentamiento de las fuerzas, puede identificarse efectivamente como el fondo de la sociedad civil, a la vez principio y motor del ejercicio del poder político ¿Hay que hablar precisamente de guerra para analizar el funcionamiento del poder? ¿Son valederas las nociones de *tácticas*, *estrategia*, *relación de fuerza*? (Foucault, 2002, pág. 31).

Con lo anterior se afirma que la guerra, como “expresión general” de las relaciones de poder, es una “grilla de inteligibilidad” del poder porque hace comprensible el funcionamiento del principio elemental de la sociedad. En el trascurso del curso del 7 de enero de 1976, Foucault emparenta el poder con dos hipótesis: la “hipótesis de Reich” y la “hipótesis de Nietzsche”. La primera hipótesis identifica el poder como represión y la segunda hipótesis entiende por poder una relación de fuerzas belicosas. Con estas dos hipótesis, Foucault afirma que el poder se encuentra en un esquema de “guerra/represión” o “dominación/represión”. La inversión de la proposición de Clausewitz supone la articulación de estas dos hipótesis, pues “(...) la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra” (Foucault, 2002, pág. 29). En el desequilibrio continuo de las relaciones de poder (“hipótesis de Nietzsche”) la prórroga, el respiro de paz, el “aparente” bloqueo de los enfrentamientos, esto es, “la paz civil”, se dibuja en la política victoriosa cuyo momento de grandeza establecerá las leyes de sumisión, presión y sujeción de los individuos (“hipótesis de Reich”). Será, entonces, un análisis identificado por el esquema de “lucha/sumisión” que permitirá dilucidar el juego estratégico de los procesos de represión y sumisión por parte del político victorioso.

agonística de las relaciones de poder es vista en términos bélicos: guerra, sumisión, dominación, serán los conceptos metodológicos con los cuales Michel Foucault analizara el principio de funcionamiento de la sociedad: el poder.

Ahora bien, la guerra se visibiliza en dos tecnologías de poder, las cuales son el poder soberano y el bio-poder. Estas tecnologías constituyen el *modus operandi* del poder, puesto que evidencia las relaciones, los recursos, los objetivos, las tácticas, las estrategias, las lógicas que contribuyen a los “estados de dominación”. Entendiendo el poder bajo el diagrama de “lucha/sumisión” supone entrever al poder en su exceso con lo cual podría entenderse la imposibilidad de la existencia de la resistencia en las relaciones de poder. Si hay exceso de poder en el ejercicio del poder mismo en una sociedad, ¿qué formas de resistencia es posible pensar cuando el poder reprime cualquier tentativa? No obstante, en estas dos tecnologías de poder, reunidas en el “modelo bélico-estratégico de análisis del poder”, las resistencias se identifican bajo un esquema general de una *resistencia de los cuerpos*. En efecto, la resistencia tiene formas distintas en el poder soberano y en el bio-poder. Sin embargo, estas tecnologías de poder, analizadas por Foucault en 1976, no se desmarcan del esquema de “lucha/sumisión” debido a que el poder soberano, por un lado, busca la dominación-sumisión de la vida de los súbditos y, por otro, el bio-poder, busca ejercer un poder sobre la vida.

En este orden de ideas, en HSVS el filósofo francés hablará de dos poderes distintos que tienen objetivos distintos: el poder soberano y el bio-poder. El primero se presenta, nos dice el autor, bajo la figura de la espada debido a su correspondencia en la ejecución de un derecho de apropiación que daba plena libertad al soberano de producirle la muerte a sus súbditos (Foucault, 2007). Hacia mediados del siglo XVII y XVIII, el poder estaba referido al “derecho de vida y muerte” que ejercía el soberano sobre la vida de sus súbditos. El soberano utilizaba este derecho en dos sentidos: 1) cuando su gobierno estaba en peligro, era lícito para el soberano hacer la guerra pidiéndoles a sus súbditos exponer sus vidas ante los enemigos que amenazaban la permanencia de su Estado (Foucault, 2007) y 2) si uno de sus súbditos se

sublevaba como acto de resistencia contra él, “entonces el soberano puede ejercer sobre su vida un poder directo: a título de castigo, lo matará” (Foucault, 2007, pág. 163). La recursividad del “derecho de vida y muerte” que ejercía, en tanto acto, el soberano sobre sus súbditos plantea la especificidad del mismo. En efecto, “el derecho que se formula como ‘de vida y muerte’ es en realidad el derecho de *hacer* morir o de *dejar* vivir” (Foucault, 2007, pág. 164).

La expresión de “*hacer* morir o *dejar* vivir” que caracteriza al poder soberano refiere, según Foucault, al hecho de que el soberano no tiene la capacidad ni el poderío de otorgar vida a sus súbditos exánimes, como si ellos fueras seres inanimados carentes de vida. En cambio, refiere directamente a la ejecución de la muerte de sus súbditos, porque “en el momento que [el soberano] puede matar, el soberano ejerce su derecho sobre la vida” (Foucault, 2002, pág. 218). Es decir, produciendo la muerte sobre algunos de sus súbditos, el soberano dejaba en vida a otros. Por eso el “derecho de vida y muerte”, como “derecho de apropiación”⁶ de la vida, de los cuerpos, de la sangre de los súbditos, se ejercía de modo desequilibrante siempre hacia la muerte (Foucault, 2002). De modo que, el derecho de vida y muerte estaba relacionado con la guerra en tanto que “está condicionado por la defensa del soberano y su propia supervivencia” (Foucault, 2007, pág. 163).

⁶ Se entiende por “derecho” o “derecho de apropiación” en el modelo jurídico de la soberanía la relación de apropiación de los súbditos por parte del soberano. Aquellos eran un órgano exterior al soberano debido a que pudieron haber sido obtenidos, heredados o acordados con otros soberanos en el nivel del contrato. El soberano, por lo tanto, se apropiaba de la vida, las propiedades y el territorio de los súbditos. Los súbditos, en ese caso, que se incorporaban al poder soberano, entraban en el esquema de “lucha/sumisión”, debido a que elegían, con o sin su consentimiento, al soberano como protector de sus necesidades y del mundo exterior. De este modo, el “derecho” de la soberanía se identificaba bajo una lógica de “Poder/contrato” que mantenía una relación de abuso con sus súbditos (Foucault, 2002). En efecto, el “derecho” o la ley de la soberanía que se imponía a los súbditos era de carácter circular debido a que los súbditos que el soberano recibía, adquiría o heredaba debían someterse a las leyes que el soberano impartía; leyes que, en últimas, obedecían a leyes impuestas por las leyes de Dios a la naturaleza y a los hombres a través del soberano. “Circularidad esencial que [...] no está tan alejada de lo que Maquiavelo decía cuando [afirmaba] que el objetivo principal del príncipe debía ser mantener su principado; permanecemos sin duda en el círculo de la soberanía con respecto a sí misma y del principado con respecto a sí mismo” (Foucault, 2006a, pág. 125).

Es evidente, por tanto, que la resistencia en el poder soberano era limitada. Los intentos de resistencia de los súbditos por rebelarse frente a su soberano se jugaban en el nivel de la pura materialidad de los cuerpos. Con todo su cuerpo, los súbditos se enfrentaban al poder del “derecho de vida y muerte” del soberano. Entonces, la efectividad de los efectos de las resistencias en el poder soberano se ve en la permanencia en pie de los cuerpos.

Sin embargo, para Foucault, hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, hubo una transformación estratégica de los mecanismos de poder dirigiéndolos hacia el problema de la vida. “Se inicia así la era de un ‘bio-poder’” (Foucault, 2007, pág. 169). ¿Cuál es, pues, la forma, el objetivo, la “regla del doble condicionamiento” de ese poder que tiene por objetivo de intervención el problema de la vida? La emergencia de una tecnología de poder que tenga por dominio de problematización la vida significa que es “(...) un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales” (Foucault, 2007, pág. 165) cuya intención es la de salvaguarda el equilibrio interno y externo de la vida de la población. El bio-poder actúa sobre la especie humana, sobre “los fenómenos masivos de población” teniendo pleno control de los procesos biológicos y globales de la vida; actúa vigilando y administrando el conjunto de procesos inherentes de la vida poblacional; registra las tempestades externas a las que está expuesta; aseguraba la vida frente a la epidemia y la enfermedad que constituían dos formas dramáticas de muerte (Foucault, 2007). Entonces, esto evidencia que el bio-poder tiene por objetivo la administración del “hombre/especie” y no del “hombre/cuerpo”.

Entonces, la fórmula anterior, “*hacer morir y dejar vivir*”, sufre una modificación. El bio-poder “(...) *hace vivir y deja morir*” (Foucault, 2002, pág. 218). La intención del bio-poder es aumentar las fuerzas vitales de la población. *Hacer vivir* supone fortalecer la vida y

relegar la muerte al proceso natural del “hombre/especie”. En este sentido, Foucault expresa que la guerra se hace a favor de la supervivencia de la especie, o sea, a favor de la supervivencia de la vida de la población. “Las guerras ya no se hacen en nombre del soberano al que hay que defender; se hacen en nombre de la existencia de todos [...] se mata legítimamente a quienes signifiquen para los demás una especie de peligro biológico” (Foucault, 2007, pág. 165-167). No obstante, es menester preguntarse ¿cuál es la manera de operar?, ¿cómo está conformado este mecanismo de poder que es el bio-poder?; o más bien ¿cuál es la “lógica estratégica” del bio-poder? ¿De qué recursos tácticos se sirve para la administración de la población?

Foucault expresa en HSVS, que el bio-poder está estructurado por dos técnicas de poder individualizantes y globalizantes: una en el campo de las disciplinas, una “*anatomopolítica del cuerpo humano*”, y la otra en una serie de controles reguladores, una “*biopolítica de la población*”. La primera técnica, la “*anatomopolítica del cuerpo humano*”, se centra en el “cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos” (Foucault, 2007, pág. 168). Las disciplinas, en efecto, se centran en el cuerpo del individuo por medio de las instituciones tales como la escuela, la familia, la medicina, el ejército, el hospital; todo a disposición de aumentar, controlar, manejar las capacidades corporales-materiales y mentales-espirituales de los individuos en función del objetivo del bio-poder. La segunda técnica, la “*biopolítica de la población*”, por su parte, se centra en el cuerpo en tanto especie, “(...) en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de la salud, la duración de la vida y la longevidad” (Foucault, 2007, pág. 168). Esta técnica o forma de ejercicio del poder se centra en los

fenómenos de la población tales como la demografía, la natalidad, la reproducción, la fecundidad de la población; estos procesos responden, en cuanto a la salud, a la gestión de la vida de la población. “Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida” (Foucault, 2007, pág. 169). Entonces, en la “lógica estratégica” del bio-poder se presentan dos técnicas de poder con objetivos heterogéneos cuya finalidad en común es la de mantener un control cuidadoso y constantes de la vida de la población. Así pues, el bio-poder se dispone a superponer el nivel de lo anatómico (particular) con el nivel de lo biológico (general) para la efectiva administración de la vida de la población. Foucault explica esta “gran tecnología de doble faz” con el ejemplo de las ciudades obreras en el siglo XIX:

¿Qué es la ciudad obrera tal como existe en el siglo XIX? Se ve con mucha claridad cómo articula en la perpendicular, en cierto modo, unos mecanismos disciplinarios de control del cuerpo, de los cuerpos, mediante su diagramación, mediante el recorte mismo de la ciudad, mediante la localización de las familias (cada uno en una casa) y los individuos (cada uno en una habitación). Recorte, puesta en visibilidad de los individuos, normalización de las conductas, especie de control policial espontáneo que se ejerce así por la misma disposición espacial de la ciudad: toda una serie de mecanismos disciplinarios que es fácil reencontrar en la ciudad obrera. Y además tenemos toda otra serie de mecanismos que son, al contrario, mecanismos regularizadores, que recaen sobre la población como tal y que permiten e inducen conductas de ahorro, por ejemplo, que están ligadas a la vivienda o de vejez; reglas de higiene que aseguran la longevidad óptima de la población; [...] presiones que se ejercen sobre la higiene de las familias; los cuidados brindados a los niños; la escolaridad, etcétera (Foucault, 2002, pág. 227).

Lo anterior expresa que con el surgimiento de la tecnología de poder de la biopolítica se desarrolla un tipo de *sociedad de normalización*. Como se afirmó anteriormente, estas dos técnicas de poder están superpuestas. La ley, por ejemplo, que tenía una posición relevante en el poder soberano, no desaparece como recurso a reactualizar en el *modus operandi* del

bio-poder, “sino que [...] funciona siempre más como una norma, y que la institución judicial se integra cada vez más en un *continuum* de aparatos (médicos, administrativos, etc.) cuyas funciones son sobre todo reguladoras” (Foucault, 2007, pág. 174). Según Foucault, el bio-poder hace uso de la norma tanto en el nivel de la “*anatomopolítica del cuerpo humano*” como en el nivel de la “*biopolítica de la especie humana*” y cuya finalidad es administrar la conducta de los individuos, controlar sus pensamientos, direccionar la voluntad de ellos a una finalidad específica. Por eso la institución funciona como *continuum* de control sobre la vida porque a través de los aparatos institucionales y disciplinarios se garantiza la efectividad del poder sobre la vida en los individuos y en la población.

Sin embargo, se plantea la pregunta: ¿Qué papel tiene la resistencia dentro de esta forma de poder sobre la vida? Si bien se acepta que dentro de las relaciones de poder hay resistencia, entonces, ¿qué forma tiene la resistencia? ¿La resistencia puede ser concebida como una suerte de respuesta a la gestión del biopoder? ¿Una suerte de respuesta que se dibuja bajo el rostro de una resolución liberadora de las relaciones de poder? ¿La resistencia es el planteamiento de un *exterior* donde no se conciben las relaciones de poder? En últimas: ¿la resistencia supone “la” respuesta al problema de la administración de la vida?

En *HSVS*, Foucault explica que la resistencia, en el desarrollo del bio-poder, se enfocó en la vida. Esto es, las resistencias se dirigían al mismo objetivo que el bio-poder tenía por dominio de intervención. Los contra-poderes, por lo tanto, que se resistían al bio-poder “(...) se apoyaron en lo mismo que aquél invadía —es decir, en la vida del hombre en tanto que ser viviente” (Foucault, 2007, pág. 175). Esto supone que las resistencias coincidieron en el objetivo planteado por el bio-poder, pero el modo de operar de la resistencia, es decir, la forma de su poder, la especificidad de su acción, se enfocaba en el cumplimiento de las necesidades más fundamentales del “hombre/especie”. Necesidades que estaban íntimamente

ligadas con la formulación del “derecho” de vida, esto es, necesidades que demandaban el “cumplimiento” del “derecho” de vida, y todo lo que esto supone, pero que “tampoco dependen del derecho tradicional de la soberanía” (Foucault, 2007, pág. 176). Las resistencias, entonces, se apoyaron en el mismo objetivo de intervención del bio-poder, no reclamando unos “derechos” nacidos en el seno de sentimientos humanitarios, sino reclamando que se diera el cumplimiento de una serie de condiciones posibles y existentes que garantizaran la optimización de la vida. El “elemento enfrentador” se resistían al modo cómo el bio-poder operaba o hacía uso de la norma perjudicando la vida de la población.

Dentro del esquema general propuesto anteriormente, de una *resistencia de los cuerpos*, cuyo lema es: “¡la vida o la muerte!”, la forma que adopta la resistencia en el bio-poder sufre una variación respecto de este: no se trata de vida y muerte como sucedía en la resistencia del poder soberano, sino que es una forma de resistencia que se dirige al modo de *operatividad* del bio-poder. Los puntos inmanentes del adversario del bio-poder se resistían al modo como el bio-poder utilizaba la norma sobre la vida, pues “la vida [...] se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de afirmaciones de derecho” (Foucault, 2007, pág. 175). Esto demuestra la recursividad de las resistencias en los elementos presentes de la sociedad normalizadora del bio-poder, pues no se trata de resolver el problema del poder sobre la vida, sino darle otro sentido, otro sentido de *operatividad* del poder sobre la vida que la resistencia demandaba.⁷

⁷ Con ello es posible cuestionar el determinismo que se le atribuye a Foucault cuando da cuenta de las sociedades normalizadoras por parte del *manejo* del bio-poder sobre la población. Habría que cuestionar la aparente inexistencia de cualquiera forma de resistencia en el bio-poder que contribuye al determinismo de un poder que domina cualquiera proceso inherente de la vida y, por el contrario, poner en juego la *forma de una resistencia operativa* que combate el manejo de la tecnología de poder del poder sobre la vida como forma de un cara a cara con el poder y por el poder.

En efecto, las demandas de las resistencias se dirigían a la *operatividad* del “(...) ‘derecho’ a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades” (Foucault, 2007, pág. 175-176). Reclamaban la óptima operatividad para generar las condiciones de lo posible, de la existencia de las condiciones reales para el aumento de la vida de la especie; condiciones que aumentaban las fuerzas del organismo corporal y espiritual de los individuos y de la población. Resistencias, en últimas, que luchaban por *otra* forma de operar del bio-poder.

En este sentido, es posible deducir dos características del bio-poder en relación con la sociedad y el individuo. Por un lado, la sociedad está controlada y vigilada por un mecanismo de poder que tiene por objetivo la vida. Es un poder que actúa sobre la vida controlando, administrando, condicionando la existencia de la población; organiza, califica y modifica las fuerzas; jerarquiza saberes y poderes dentro de la sociedad. Previene las enfermedades y la hambruna, y, por tanto, rechaza la muerte de manera anticipada. Aumenta las fuerzas para la supervivencia del “hombre/especie”, de la raza, del hombre en tanto viviente. En consecuencia, un poder que actúa en el dominio de la vida calculándola, controlándola, multiplicándola, administrando sobre el espacio de la población cómo repartir las fuerzas de manera óptima (Foucault, 2007).

Por otro lado, el individuo es un producto de una serie de relaciones de saber-poder. El individuo es ahora un *sujeto*. No se trata de ese sujeto ahistórico y general dibujado en la forma de un “Yo”, “alma de la revuelta”, sino como “sujeto a algún otro por el control y la dependencia” (Foucault, 2015a, pág. 323). En últimas, el sujeto se presenta como sujeción [*assujettissement*] a una identidad, a una forma de conciencia específica, a una razón, a un comportamiento, a un conocimiento de sí mismo. Está atado a un régimen de saber-poder, esto es, se “(...) le impone una ley de verdad que ha de reconocer y que los otros han de

reconocer en él” (Foucault, 2015a, pág. 323). En efecto, el individuo se encuentra sujeto a una verdad de sí mismo determinando, así, la forma de su subjetividad.

En conclusión, pensar la resistencia del individuo en el modelo bélico-estratégico de análisis resulta interesante en dos sentidos e inscrita en un esquema general, de lo que se propondría, de una *resistencia en el nivel de los cuerpos*. En un primer sentido, el poder está caracterizado como un exceso de poder que posibilita la resistencia de una manera radical y cerrada.⁸ En el poder soberano, por ejemplo, cualquier súbdito que se “revelara” en contra del actuar del soberano resultaba muerto, puesto que, como dice Foucault, “a título de castigo, lo matará”. Este es el primer acercamiento de un poder político que actúa con exceso de poder debido a que intenta mantener el orden a través de una relación violenta con sus súbditos. Por otro lado, en el nivel de las disciplinas el individuo se disciplinaba con la finalidad del aumento de sus fuerzas materiales y cognitivas. Se castigaba y, a su vez, se disciplinaba las fuerzas, los impulsos de resistencia de los individuos –mas deja de ser “derecho de vida y muerte” y entra a ser un poder que castiga lo que está fuera de lo aceptable. En un segundo sentido, la resistencia en el bio-poder dejó de estar orientada al castigo de cualquier efecto de réplica. La resistencia pasó a enfrentar el modo de *operar* de las técnicas disciplinarias y reguladoras del bio-poder. Otra cosa muy distinta es la articulación y modificación del “viejo” derecho de vida y de muerte de la soberanía con las tecnologías de poder del bio-poder que realiza la “lógica estratégica” del racismo para la transformación del “*hacer* vivir y *dejar* morir” del bio-poder al “si quieres vivir, es preciso que el otro muera” del racismo

⁸ De ahí que, en la clase del 7 de enero de 1976 Foucault afirmara que sus investigaciones fueran fragmentarias, dispersas y repetitivas debido a una concepción de poder algo limitada. Por eso afirma que “(...) creo que las nociones de *represión* y *guerra* deben modificarse notablemente o, en últimas, abandonarse” (Foucault, 2002, pág. 30).

de Estado. Con esta actualización de técnicas de poder el racismo de Estado actuaba de modo violento a cualquier efecto de resistencia.⁹ No obstante, la resistencia en el bio-poder no deja de estar enmarcada en el nivel de una *resistencia de los cuerpos*, como se había propuesto, debido a que lo que se intenta potenciar son las fuerzas de los individuos que conforman la población y la misma población –cuerpos ya de por sí. En efecto, la resistencia en la tecnología del bio-poder sufre una transformación de *forma*, esto es, ya no se representa por el modo radical de resistirse al soberano arriesgando la vida o permitiéndose la muerte, sino que se da la lucha por las técnicas de poder del bio-poder en virtud de un reclamo por el óptimo mantenimiento de unas condiciones posibles y reales que aumenten la vida de la población. En consecuencia, las resistencias que contiene el modelo bélico-estratégico de análisis se encuentran dentro de un esquema general de las *resistencias en el nivel de los cuerpos* porque el cuerpo, cualquiera que sea (el cuerpo del soberano, de los súbditos, el cuerpo de la población, etc.), es el epicentro del poder político y de las resistencias. Sin embargo, haber resaltado el papel de los cuerpos permite deducir la importancia de la resistencia del cuerpo individual como efecto de respuesta al poder político del bio-poder. No obstante, estas formas de resistencias en el marco de las tecnologías de poder antes mencionadas, contienen formas y objetivos específicos. No será posible hablar de una resistencia de la ética parresiástica solo hasta cuando Foucault trate la comprensión agonística del poder en términos de gobierno. Entonces en el marco de la gubernamentalidad la apuesta por la lucha por los procesos de subjetivación/objetivación del individuo se hace evidente. Por tanto, parece ser que pensar la forma de la resistencia en una práctica ética de

⁹ Para ver el análisis que realiza Foucault sobre el racismo de Estado y su rostro más cercano de operatividad de este poder político, el nazismo, ver Foucault, M., “Clase del 17 de marzo de 1976” en *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, (Trad. Horacio Pons), México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 217-237.

la *parrhesía* como efecto de respuesta de los individuos al poder político en el marco del “modelo bélico-estratégico de análisis del poder”, en este primero momento, resulta limitada, por no decir, inexistente.

1.2. El modelo estratégico de la “gubernamentalidad”: la apertura de la libertad

En el texto “El sujeto y el poder” (SP), publicado en el año 1983, Foucault vuelve a reflexionar sobre la definición del poder. Para este entonces, han pasado siete años desde el momento en el que expuso su comprensión del poder en *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* de 1976. No obstante, dicha reflexión sobre el poder se encuentra limitada, según sus palabras en el Curso del *Collège de France* *Defender la sociedad*, por el “modelo bélico-estratégico de análisis”. En este sentido, el poder se expresa en términos guerreros debido a que la sociedad, atravesada por relaciones de poder, está en perpetuo enfrentamiento, en constante lucha. Así la constitución de una sociedad se da en el resultado de la “expresión general” de las relaciones de poder: la guerra. De esta manera, según Foucault, el poder se presenta bajo el esquema guerra/represión-dominación o “lucha/sumisión” el cual se ejerce sobre un dominio en particular, a saber, sobre el “hombre/cuerpo” y “hombre/especie”.

Sin embargo, en SP, Foucault afirma (2015a) que al poder no hay que buscarlo en la forma de una violencia primitiva, es decir, de la guerra; ni del lado del contrato o del lazo voluntario, sino del lado del *gobierno* (pág. 334). Entonces se infiere que la concepción de poder, y de resistencia –la cual es el hilo conductor del presente capítulo–, sufrirá una modificación conceptual.

Ahora bien, el autor entenderá por poder una “acción de algunos sobre [la acción de] algunos otros” (Foucault, 2015a, pág. 332). Es el ejercicio de poder que se hace de unos sobre otros, pero no en términos de sumisión, como se planteó en el modelo de análisis anterior, sino en el campo de acción de los otros. El poder, en tanto que acción, “(...) actúa sobre la propia acción de éstos. Una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales, o actuales, futuras o presentes” (Foucault, 2015a, pág. 333). Así pues, el poder se analiza en la relación, en tanto acto, que hay entre participantes (individuos o colectivos) que se inducen y se responden entre sí en el campo agonístico de las acciones. Lo propio de las relaciones de poder, para el año de 1983, es el modo como el conjunto de acciones de los individuos se incitan recíprocamente. Con esto, el poder se ejerce sobre las acciones futuras o presentes, lejanas o cercanas de los otros. Ora Foucault define así, en 1983, el poder como:

(...) un conjunto de acciones sobre acciones posibles: opera sobre el campo de posibilidad en donde viene a inscribirse el comportamiento de sujetos actuantes; incita, induce, disuade, facilita o hace más difícil, amplía o limita, vuelve más o menos probable; en el extremo, obliga o impide absolutamente; pero es siempre una manera de actuar sobre uno o varios sujetos actuantes y sobre lo que hacen o son capaces de hacer. Una acción sobre acciones (Foucault, 2015a, pág. 334).

Lo que expresa Foucault en la cita anterior, es que el poder intenta maniobrar las acciones posibles de los sujetos. En el campo de las posibilidades de la acción, el poder se ejerce sobre la acción posible del otro. La incitación recíproca de un conjunto estratégico de unas acciones sobre otras, en la provocación mutua, en el llamado a la lucha, a la rivalidad, el poder busca gobernar las posibilidades de los otros. Intenta actuar sobre las decisiones de su contrincante. No se trata de actuar de modo violento sobre un cuerpo o una población cerrando su campo de posibilidad (Foucault, 2015a) y conformando “estados de dominación” (excesos de poder), sino de actuar sobre las acciones de los otros considerándolos como sujetos de acción.

En otras palabras, en el ejercicio del poder se considera al otro participante, colectivo o individual, como sujeto libre de acción. Existen una «consideración» de sujetos libres de acción en el juego estratégico de las relaciones poder por parte de los participantes cuyos objetivos responden al intento de maniobrar las acciones de su adversario. En las relaciones de poder, “el poder no se ejerce más que sobre «sujetos libres» y en tanto que son «libres»” (Foucault, 2015a, pág. 335). Por ello que, “«el otro»”, sobre quien se ejerce poder, “(...) abra, ante la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos e invenciones posibles” (Foucault, 2015a, pág. 333). Entonces la lucha entre participantes libres apertura el campo de los efectos: resistencias, reacciones, respuestas, debilitamientos o reinversiones de la acción que se ejerce.

En efecto, al introducir el concepto de *libertad* en las relaciones de poder, Foucault está pensando la relación que tiene este concepto con la resistencia. Por eso dice: “no hay pues un cara a cara del poder y la libertad [...] sino un juego mucho más complejo: en ese juego, la libertad va a aparecer claramente como condición de existencia del poder” (Foucault, 2015a, pág. 335).

En la comprensión de las resistencias de *HSVS*, Foucault afirmaba que “donde hay poder hay resistencia” y con eso se refería que la resistencia es *condición de posibilidad de las relaciones de poder*. En el *SP* la resistencia se entiende en relación al término de libertad, y la libertad es *el principio de existencia de las relaciones de poder*. No es posible, dice el filósofo francés, pensar el poder sin pensar su condición previa: la libertad. El poder y la libertad están relacionados y, además, su separación supondría la desaparición de las relaciones de poder. Porque “(...) en el corazón de las relaciones de poder, «provocándola» sin cesar, están la renuencia del querer y la intransitividad de la libertad” (Foucault, 2015a,

pág. 335). La libertad es la puerta al campo de las posibilidades donde surgen respuestas, comportamientos, conductas, reacciones, apoyos, fortalecimientos que tiene “«el otro»”, aquel sobre quien se ejerce poder. La libertad, en ese caso, funciona como *principio del juego agonístico de las relaciones de poder*. Es un juego porque es “(...) un conjunto de reglas de producción de verdad” (Foucault, 1999a, pág. 411). Por lo cual la libertad en las relaciones de poder funciona como regla para que se permita el juego de una ética de la *parrhesía* como práctica de resistencia, ya que en el juego agonístico de las fuerzas en las relaciones de poder se procura jugar con el mínimo de relaciones de dominación (Foucault, 1999). Con todo, el concepto de libertad contiene una carga más amplia e importante porque posibilita la relación de la ética de la *parrhesía* como forma práctica de una resistencia.

De modo que Foucault dirá que el término de “«conducta»” permitirá aprehender lo específico de las relaciones de poder. Con el término de “«conducta»” Michel Foucault piensa el comportamiento de los individuos, en sus acciones, en su modo de actuar, de ejercer poder, porque “la «conducta» es a la vez el acto de «llevar» a los otros y la manera de comportarse en un campo más o menos abierto de posibilidades” (Foucault, 2015a, pág. 334). En ese caso, el concepto de “«conducta»” presenta una ambivalencia interna: el modo de conducir las acciones de los otros y la manera de *conducirse*. Así pues, el actuar del poder “(...) consiste en «conducir conductas» y en disponer la probabilidad” (Foucault, 2015a, pág. 334). Por un lado, ejercer poder es actuar sobre las acciones de los otros; es *dirigir* la conducta de los otros dentro de un campo más o menos abierto de posibilidades; es *llevarlos* a un espacio de acciones posibles; es intentar gobernar el campo de acción de los otros. Se intenta gobernar, por ende, *sus posibilidades de acción*. “Gobernar, en este sentido, es estructurar el campo de acción eventual de los otros” (Foucault, 2015a, pág. 334). Con eso en las relaciones

de poder se busca gobernar la conducta de los otros. El gobierno se ejerce en el campo pragmático de los individuos. Pero, por otro lado, la “«conducta»” refiere a el modo cómo los individuos se hacen sujetos éticos. Designa el modo cómo los individuos se toman como objetos de saber-poder y se atan a una forma de subjetividad específica que manifiesta la verdad de lo que ellos son sin intermediarios. El concepto de “«conducta»” permite al individuo entrar en una relación de sí consigo. En consecuencia, la comprensión agonística del poder será analizada en términos de gobierno, entendiendo por gobierno el modo como se “estructura el campo de acción” de los otros y el modo de *conducirse*.

En este orden de ideas, Foucault analiza el nacimiento de una nueva forma de poder, el Estado moderno, en correlación con el surgimiento de una nueva tecnología de poder desarrollada en el siglo XVI y desarrollada hasta el siglo XVIII; esta tecnología es la del arte de gobernar o la “gubernamentalidad”.

En la clase del 1 de febrero de 1978 del *Curso del Collège de France Seguridad, territorio, población*, Foucault explica que el “arte de gobernar”, que emerge en el siglo XVI e intermitentemente no dejó de estallar en los siglos venideros, hasta su plenitud a mediados del siglo XVIII, con mucha más fuerza por el surgimiento de la población, no dejó de prodigar un discurso *anti-soberanía*. Contraponiendo “el arte de gobernar” con el modelo jurídico de la soberanía, Foucault explica en qué consistió dicha verdad de las “artes de gobernar”. Para ello se remite a un texto que representan generalmente el poder de la soberanía. Dicho texto es *El Príncipe* de Maquiavelo del cual afirma que: “A grandes rasgos, digamos que el príncipe de Maquiavelo, tal como aparece en filigrana en esos diferentes tratados, explícitos e implícitos, dedicados al anti-Maquiavelo, es en esencia un tratado de la habilidad del príncipe para conservar su principado” (Foucault, 2006a, pág. 116). Es así como el “arte de gobernar”

no dejó de crear un príncipe adverso y necesario, pues fue basta la literatura que se generó en torno al “antimaquiavelismo”. Pero, ¿con qué intención? ¿Cuál era, entonces, la verdad que el “arte de gobernar” contraponía o que hacía entrar en los juegos de verdad?

En ese sentido, Foucault analiza uno de los primeros textos de esta literatura “antimaquiaveliana” debido a que expone algunas consideraciones sobre el gobierno, que para él le resultan interesantes. El texto es *Le miroir politique, contenant diverses manières de gouverner* (1555) de Guillaume de La Perrière.¹⁰ La Perrière en este texto define el gobierno como “(...) la recta disposición de las cosas, de las cuales es menester hacerse cargo para *conducirlas* hasta el fin oportuno” (Foucault, 2006a, pág. 121).¹¹ De tal manera que se entiende por gobierno el acto por el cual se intenta gobernar las relaciones de los hombres con sus cosas. Ejercer poder sobre la relación existente y real entre los hombres y sus cosas. No se trata de gobernar solo a los súbditos y el territorio que ellos habitan, vale decir, el espacio donde están, sino lo que se intenta gobernar son las relaciones que los hombres establecen con sus costumbres, sus hábitos; su modo de pensar y actuar; sus propiedades, su territorio. El “arte de gobernar” es, pues, el gobierno por la conducción de las cosas.

Cuando La Perrière dice que el gobierno gobierna “cosas”, ¿qué quiere decir? No creo que se trate de oponer las cosas a los hombres sino, antes bien, de mostrar que el gobierno no se relaciona con el territorio sino con una suerte de complejo constituido por los hombres y las cosas. Significa además que esas cosas de las que el gobierno debe encargarse son [...]: los hombres, pero en sus relaciones, en sus lazos, en sus imbricaciones con esas cosas que son las riquezas, los recursos, los artículos de subsistencia y el territorio, claro, en sus fronteras, con sus cualidades, su clima, su sequía, su fertilidad. Los hombres en sus relaciones con esas otras cosas que son las costumbres, los hábitos, las maneras de actuar o pensar. Y, por último, los

¹⁰ “El espejo político que contiene diversas maneras de gobernar” de 1555.

¹¹ La letra en *italica* es mía.

hombres en sus relaciones con esas otras cosas que pueden ser los accidentes o los infortunios, como el hambre, las epidemias, la muerte (Foucault, 2006a, pág. 122).

Con lo cual se expresa que el objetivo de la “recta disposición de las cosas” del “arte de gobernar” es intentar dirigirlas a un “fin oportuno”. Decir que conducir las relaciones de los hombres y las cosas a un “fin oportuno”, significa conducirlas al fin oportuno de la racionalidad política que constituye el gobierno del Estado moderno. Foucault afirma que no se trata de dirigirlas al “bien común”, sino a un “fin oportuno”. El “fin oportuno” contiene en sí mismo una pluralidad de fines oportunos, pues un “fin oportuno” “(...) para cada una de esas cosas que, precisamente, deben gobernarse” (Foucault, 2006a, pág. 125). Y para ello, el gobierno no impone leyes –como en el modelo jurídico de la soberanía–, sino que se sirve de estas vaciándolas e introduciéndoles contenidos tácticos para el gobierno. En este sentido, el gobierno del Estado o el gobierno en su forma política pone “(...) en acción la economía, una economía en el nivel de todo el Estado, es decir, ejercer con respecto a los habitantes, a las riquezas, a la conducta de todos y cada uno, una forma de vigilancia, de control” (Foucault, 2006a, pág. 120). De ello que el “arte de gobernar” ejerza el control y la vigilancia de modo casi imperceptible conduciendo las cosas al “fin oportuno” del Estado moderno.

Según el filósofo francés, el surgimiento de la población en el siglo XVIII contribuyó al estallido del “arte de gobernar” con plenitud en el campo inmanente de las relaciones de poder. “La población es un conjunto de *procesos* (no de personas), y el ‘arte de gobernar’ debe conocer estos procesos a fondo con el fin de generar técnicas específicas que permitan gobernarlos (la ‘recta disposición de las cosas’)” (Castro-Gómez, 2011, pág. 61). En ese caso la población fue el cuerpo que demandaba nuevas exigencias que “(...) el arte de gobernar se vio de alguna manera obligado a marcar el paso” (Foucault, 2006a, pág. 129). De este

modo el gobierno, en compañía de la economía, pudo dilucidar y hacer objeto de intervención de gobierno la población. La economía política y la estadística como partes tácticas de la “lógica estratégica” del gobierno ayudaron a aprehender las relaciones existentes entre la población, el territorio y las riquezas, como también, mostraron los fenómenos propios de la población: la tasa de mortalidad, la cantidad de natalicios, las tempestades demográficas, el número de accidentes, etc. Todo ello con la finalidad de que el gobierno disponga las relaciones de los hombres con sus cosas para aumentar, proteger, multiplicar, mantener, controlar, vigilar, administrar, jerarquizar, regularizar, conducir la estabilidad de la población.

La población se manifiesta entonces, más que el poderío del soberano, como el fin y el instrumento del gobierno: sujeto de necesidades, de aspiraciones; pero también objeto de manos del gobierno. [Parece] consciente, frente al gobierno, de lo que quiere, pero inconsciente de lo que se le hace hacer. El interés como conciencia de cada uno de los individuos componentes de la población y como interés de ésta, cualesquiera sean los intereses y aspiraciones individuales de quienes la constituyen, será, en su carácter equívoco, el blanco y el instrumento fundamentales del gobierno de las poblaciones. Nacimientos de un arte o, en todo caso, de tácticas y técnicas absolutamente novedosas (Foucault, 2006a, pág. 132).

De manera que, según Foucault, el gobierno de Estado o la forma política del gobierno se dirige a los deseos de los individuos que conforman la población y la población misma. No se trata de ejercer poder sobre la vida como se vio en el mecanismo de poder de la “*biopolítica de la población*”, sino de ejercer gobierno, vale decir, de conducir la recta disposición de las cosas a un “fin oportuno”. La subjetividad de los individuos, en ese caso, es conducida al “fin oportuno” del poder político del Estado moderno. “[Parece] consciente, frente al gobierno, de lo que quiere, pero inconsciente de lo que se le hace hacer” (Foucault, 2006a, pág. 132), supone la conducción, el llevar, el disponer las acciones de los individuos

introduciéndolas en proceso de sujeción [*assujettissement*] y sumisión políticos. Se gobierna los intereses, las aspiraciones, los deseos; se gobierna los instintos de los hombres dirigiéndolos hacia un gobierno de Estado. En consecuencia, los individuos de la población se encuentran en formas de subjetividad promovidas por la triangulación de poder de la legalidad (soberanía), las disciplinas y la gestión gubernamental (“gubernamentalidad”). Así pues, ellos son conscientes de sus deseos, pero no saben cómo los ejecutan, ya que se encuentran en relaciones de poder donde sus acciones son eventual o futuramente conducidas. La resistencia, en ese sentido, juega el papel en la “gubernamentalidad” de *una resistencia en el nivel de las acciones de los cuerpos*, puesto que lo que es tentativa de gobierno son nuestras acciones que constituyen nuestra forma de subjetividad, de los que somos. De ese modo la resistencia de las acciones de los cuerpos se ve ligada con la materialidad misma de la existencia.

En este orden de ideas, las tecnologías de poder las cuales se han hecho mención, el poder soberano, las disciplinas y la “gubernamentalidad”, no son “formas derivadas y descendientes” del poder, sino que son tecnologías que se articulan entre sí configurando una relación compleja. Por ello afirma Foucault que estemos en el centro de una relación triangular conformada en sus vértices por la soberanía, las disciplinas y la gestión gubernamental (Foucault, 2006a,). De modo que no es posible entender la “gubernamentalidad” sin la relación existente entre la población, la gestión gubernamental y el Estado moderno, debido a la superposición de tecnologías de poder utilizadas por el “arte de gobernar”. Dicho de otro modo, la “gubernamentalidad”, en tanto “lógica estratégica” que incorpora y actualiza técnicas de poder, coordina la relación existente entre elementos heterogéneos en una experiencia históricamente singular. Esta experiencia es el nacimiento de la formación del Estado moderno en Occidente que utiliza técnicas de gobierno con la

finalidad de conducir la red de poder inherente de la población. Así, en el curso *Seguridad, territorio, población*, Foucault entiende por “gubernamentalidad”:

(...) la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes (Foucault, 2006a, pág. 136).

En consecuencia, la “gubernamentalidad” se convierte en una “grilla de inteligibilidad” de las relaciones de poder. No se trata, pues, de comprender la red del poder en términos de sometimiento sino en términos de *relaciones de poder* –entendiendo, como se ha explicado en este apartado, por el concepto de poder una participación de sujetos *libres* en *el juego agonístico de las relaciones de poder*. De igual modo, Foucault entiende por “gubernamentalidad” un conjunto de instituciones, tácticas, estrategias, cálculos, saberes, procedimientos que tiene como objetivo el poder de la población cuyas técnicas de poder son la economía política y los dispositivos de seguridad (Foucault, 2006a). Otra técnica, por ejemplo, que utilizó el “arte de gobernar” para la conducción de la vida de los individuos fue el poder pastoral.¹² En definitiva, la “gubernamentalidad” o el “modelo-estratégico de la

¹² Es preciso desarrollar superficialmente la técnica de poder, el poder pastoral, utilizada por el “arte de gobernar” o la “gubernamentalidad” para “conducir la recta disposición de las cosas a un fin oportuno” de los individuos. Según el filósofo francés, el poder pastoral supone varias características:

“1) Es una forma de poder cuyo objetivo último es asegurar la salvación individual en el otro mundo.

2) El poder pastoral no es simplemente una forma de poder que impone; también tiene que estar preparado para sacrificarse por la vida y la salvación del rebaño. Por consiguiente, es distinto del poder real, que exige el sacrificio de sus sujetos para salvar el trono.

3) Es una forma de poder que no cuida solo de la comunidad como un todo, sino de cada individuo en particular, durante toda su vida.

4) Finalmente, esta forma de poder no puede ser ejercida sin conocer el interior de la mente de las personas, sin explorar sus almas, sin hacer que revelen sus más íntimos secretos. Eso implica un conocimiento de la conciencia y una capacidad para dirigirla” (Foucault, 2015a, pág. 326). De manera que, el poder pastoral está dirigido a la salvación individual y colectiva de la sociedad en el otro mundo. Se trata de asegurar un puesto en el otro mundo por las acciones que se llevaron a cabo: es conducir el alma al otro mundo. En últimas, esta técnica de poder ejerce una relación de saber-poder en los individuos que componen el conjunto de la población

gubernamentalidad” es la cifra de desciframiento que permite entrever la materialidad de las relaciones de poder en la historia, a saber, vislumbrar las tecnologías de poder. Por tanto, este modelo es estratégico debido a que, como según afirma el filósofo francés en el año de 1984, no hay sociedad sin relaciones de poder y con estas hay que entender “(...) las estrategias mediante las cuales los individuos intentan conducir, determinar la conducta de los otros” (Foucault, 1999, pág. 412). Por tal motivo se denomina a la grilla de inteligibilidad de la “gubernamentalidad” como el “modelo-estratégico de la gubernamentalidad” ya que en el campo posible de las acciones presentes o futuras de los sujetos libres se intenta gobernar la conducta del contrincante mediante unas “estrategias de poder”, que no son más que la serie de técnicas, prácticas, discursos, tácticas, instituciones, recursos, instrumentos que hacen funcionar, operar y teatralizar un dispositivo como victorioso sobre los otros (Foucault, 2015a). La estrategia, con otras palabras, son los recursos que una fuerza específica utiliza, en su “doble condicionamiento”, para establecer la victoria sobre otra fuerza en el juego agonístico de las relaciones de poder. Ser victorioso en el juego, ser quién gobernó las acciones de los otros, es afirmar la materialidad de los mecanismos utilizados como “condiciones de aceptabilidad” que hacen efectivo el gobierno. Así pues, las relaciones de poder son los juegos estratégicos entre sujetos libres (Foucault, 1999) por los cuales se intenta gobernar la conducta de los otros o de procurar no dejarse gobernar por otros.

Es claro que al introducir los conceptos de “libertad”, “gobierno” y “conducta”, Foucault haya reelaborado sus conceptos metodológicos para analizar el poder. Así como expresó en el curso del 7 de enero de 1976 de *Defender la sociedad* su descontento por el modo como había estado analizando el poder, a saber, en términos de “lucha/sumisión”, para el año de

porque ejerce un conocimiento de los individuos mediante la sujeción [*assujétissement*] o sumisión de una producción de verdad de ellos, la cual los ata a la verdad ejercida.

1983, y antes para el año de su curso de *Seguridad, territorio, población* de 1978, Foucault haya revalorado la definición de poder entendiendo por este los “juegos estratégicos entre libertades” que se disputan el gobierno de la conducta.

Ahora bien, con esta reflexión del poder entendida como el “juego estratégico” entre “sujetos de libres” que se da en 1983, Foucault permite pensar la ética como práctica de resistencia. Por ello afirma en la entrevista realizada por Fornet-Betancourt y Gómez Müller, en 1984, bajo el título de “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, que “*la libertad es la condición ontológica de la ética*. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad” (Foucault, 1999b, pág. 396)¹³. Con lo cual expresa que sin la libertad es imposible pensar la ética. Puesto que “la libertad es una *práctica*” (Foucault, 2015b, pág. 223) de sujeto libres capaces de manifestar una verdad de lo que son. Con el “modelo-estratégico de la gubernamentalidad” el filósofo francés reconoce la libertad del individuo y la relación con los otros, por lo cual ello constituye la materia de la ética (Foucault, 1999b). La libertad como *regla de juego agonístico de las relaciones de poder* afirma entrever la relación de sí consigo y con los otros, en la medida que las prácticas realizadas del sujeto consigo mismo, para darse una posición y una forma de subjetividad ética, constituyen las “estrategias” para el intento del gobierno de los otros. “Sin duda eso se basa, por tanto, en la libertad, en la relación de un consigo mismo y la relación con el otro” (Foucault, 1999b, pág. 414). En consecuencia, entender el poder en términos de libertad posibilita hablar de relaciones de poder en términos éticos. Así pues, la ética es la práctica reflexiva de nuestra libertad, y en esa práctica se presenta el acontecimiento de una “desujeción política” y la emergencia de nuevas formas de

¹³ La letra itálica es mía.

subjetividad éticas las cuales el individuo tiene la posibilidad de entrar en relación consigo mismo y con los otros.

En las relaciones de poder el individuo tiene la libertad y la posibilidad de desujetarse de las formas de gobierno promovidas por las tecnologías de poder. La relación del sí consigo es una “confrontación crítica [...] con ciertos códigos de subjetividad que le prescriben unos límites en el interior de un estado histórico de cosas” (Castro-Gómez, 2016, pág. 40-41). En la producción del juego agonístico el sujeto moral presenta una lucha con lo que históricamente se presenta como necesario (Cadahia, 2010). La vinculación entre la necesidad y la historia se fragmenta por la irrupción de la relación de sí consigo. Si bien las técnicas y procedimientos de saber-poder configuran el presente, la ética se encuentran latente en nuestra actualidad. De modo que la libertad del sujeto emerge contingentemente en la historia permitiendo otra experiencia de lo dado y una práctica del pensamiento en devenir. La libertad en tanto práctica reconoce las técnicas y dispositivos de poder que configuran la historia de nuestro presente –es punto de apertura que concede la posibilidad de pensar otro tipo de experiencias, de técnicas en la historia: encuentra en la necesidad la fisura ontológica y genera el relanzamiento del azar en lo histórico pasando a un no-lugar indeterminado, a un lugar de lo posible. Por ello que la libertad no es solo una relación de sí consigo que se presenta en el ámbito privado, sino que, ante todo, “la libertad es, por tanto, en sí misma política” (Foucault, 1999b, pág. 399). La ética se presenta como repliegue de un juego de las relaciones de poder del poder político. Por esta razón, la ética de la *parrhesía* como práctica de resistencia se hace posible bajo la pregunta de contra-conducta: *¿cómo no ser gobernado de ese modo?* Esta interrogación muestra 1) una *posición* a ocupar del sujeto ético parreíástico en el diagrama inmanente de las relaciones de poder y 2) una *forma* de libertad que encuentra su agenciamiento en una práctica de resistencia dentro de una “lógica

estratégica”. Es así que en su manifestar su opinión personal sobre los otros y sobre el mundo, el sujeto parresiástico se emparenta con una historia genealógica de nuestro presente,¹⁴ porque presenta un enfrentamiento “contra lo que ata al individuo a sí mismo y de ese modo le somete a otros (luchas contra la sujeción, contra las formas de subjetividad y sumisión)” (Foucault, 2015a, pág. 324). Esta disputa por los procedimientos de subjetivación/objetivación, de formas de sujeción [*assujettissement*] y sumisión frente a un régimen de saber, a un conocimiento de sí mismo, abre la posibilidad de pensar los efectos de la relación de poder: es pensar las posibilidades de las reacciones, las respuestas, las resistencias, que el sujeto ético de la *parrhesía* hace frente a este poder que se ejerce sobre él.

Recapitulando, entonces, las proposiciones generales del presente capítulo se dirá que: el poder es el juego agonístico de las fuerzas. Las fuerzas son inmanentes: su justificación de permanencia está argumentada por ellas mismas. Como resultado, las fuerzas son todas de procedencias y de “naturaleza” distintas. El poder es una *relación de poder* donde el enfrentamiento constituye el principio de su existencia. “El papel de adversario” es la *condición de posibilidad de las relaciones de poder*. Con ello, Foucault piensa las “lógicas estratégicas” que funcionan como “grilla de inteligibilidad” de las relaciones de poder. La materialidad del poder se evidencia en los modelos de análisis, a saber, el “modelo bélico-estratégico de análisis” y el “modelo-estratégico de la gubernamentalidad”. En el primero de ellos, “modelo bélico-estratégico de análisis”, se ha dicho que la resistencia se ve en *una resistencia en el nivel de los cuerpos*. En cambio, el último, el “modelo-estratégico de la gubernamentalidad”, la resistencia se ve en *una resistencia en el nivel de las acciones de los*

¹⁴ El parentesco que hay entre la ética de la parrhesía y lo que Foucault llama una “ontología del presente” será desarrollado en el tercer capítulo.

cuerpos. En consecuencia, en el “modelo-estratégico de la gubernamentalidad” la apuesta por la hegemonía de los procesos de sujeción y sumisión política se hace diáfana. Con la libertad, Foucault permite entrever los efectos de resistencia que las formas reflexivas de la libertad pueden generar en el diagrama de las relaciones de poder. Por eso la ética de la parrhesía, en tanto práctica reflexiva de la libertad, constituye una práctica de resistencia al poder político. Bajo estas consideraciones, frente a la pregunta: “¿cómo la ética puede darle otro sentido a la política?” (Roberto, 2016, pág. 05), se preguntaría, más bien, ¿cómo la ética de la parrhesía puede darle otro sentido al poder político?

Por tal motivo, en el siguiente capítulo se analizará la estructura interna, o, la estructura de poder de la ética de la *parrhesía*, como también las formas que toma el decir veraz o el hablar franco en la Antigüedad en los personajes históricos de Sócrates y los cínicos. Y con ello se afirma que la “*parrhesía* ética” cumple el papel del “irreducible elemento enfrentador” del poder político.

2. EL CORAJE DE RESISTIR DE LA ÉTICA DE LA PARRHESÍA

“El hecho de que diga algo peligroso, el hecho de que diga algo diferente de lo que piensa la mayoría, es el signo de que es un parresiasta”

Foucault,
Discurso y verdad.

El presente capítulo es *el paso intermedio* del ejercicio analítico e interpretativo de la investigación, a saber, la afirmación de la ética de la *parrhesía* como práctica de resistencia al poder político. De este modo en el capítulo se propone analizar el *Curso del Collège de France El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros (1984)* en términos de una práctica ética de resistencia parresiasta. Entonces, el presente capítulo está dividido en cuatro apartados elementales: en el primer apartado, titulado “Sobre una ‘historia de la estilística de la existencia’”, se analizará, brevemente, el cambio investigativo de Michel Foucault de los últimos años y su intención de hacer una “historia de la estética de la

existencia”. Este apartado apertura y contextualizará el interés del estudio de la *parrhesía* como modo de subjetivación de los individuos de un modo sucinto. En el segundo apartado, denominado “Elementos estructurales de la *parrhesía*: política y ética parresiástica”, se identificará los rasgos generales de la práctica de la *parrhesía*, así como su origen político en la democracia ateniense y su punto de inflexión hacia una *parrhesía* que se dirige hacia el *ethos* de los hombres. En el tercer apartado, titulado “El decir veraz y el cuidado de sí socrático: el ejercicio por la soberanía de sí”, se analizará la práctica parresiástica socrática cuya finalidad es intentar que los hombres se preocupen por su *ethos*. En este sentido, explicaré que el decir veraz socrático, en su profundidad, está guiado por el ejercicio ético de la soberanía; un principio de dependencia de sí por sí mismo. Finalmente, en el cuarto apartado, llamado “La mueca filosófica: el cinismo, una escandalosa práctica de resistencia”, analizaré el decir veraz cínico como una práctica estrictamente de resistencia debido a que el cinismo, en su proyecto ético, mantiene, en esencia, un elemento característico de la resistencia: el elemento de la combatividad, del agonismo. Por lo tanto, en el ejercicio del pensar, la afirmación de que la *ética de la parrhesía como práctica de resistencia* se hace, cada vez más, plausible.

2.1. Sobre una ‘historia de la estilística de la existencia’

En la clase del 29 de febrero de 1984 del curso *El coraje de la verdad*, Foucault enuncia lo que ha sido su trabajo filosófico en los últimos años, a saber, converger la relación de sí consigo, el de la *epiméleia heautou* y la *parrhesía* en una “historia de la estilística de la existencia”. Foucault menciona, de este modo, la “historia de la estética de la existencia” en los siguientes términos:

Trato de *recuperar* de tal modo, al menos en algunos de sus lineamientos más antiguos y arcaicos, la historia de lo que podríamos llamar, en pocas palabras, estética de la existencia. [...] Pero lo que yo quería *recuperar*, al situarme en ese momento socrático de fines del siglo v, es el momento en que la cultura griega se estableció cierta relación entre esa inquietud sin duda arcaica, antigua, tradicional, por una existencia bella, una existencia brillante, una existencia memorable, y la preocupación por el decir veraz [...] El arte de la existencia y el discurso veraz, la relación entre la existencia bella y la verdadera vida, la vida en la verdad, la vida para la verdad: es un poco esto lo que quería volver a ver. (Foucault, 2010, pág. 173; 174-175)¹⁵.

De lo anterior es posible afirmar que, Foucault comienza un análisis sobre las “estéticas de la existencia” en la época Antigua. El filósofo francés afirma que su intención con los análisis entre “la existencia bella” y “el discurso veraz”, vale decir, entre la *epiméleia heautou* (“el cuidado de sí”) y la *parrhesía* (“el decir veraz”) es recuperar unas “artes de la existencia”. Y por estas artes habría que entender, arguye el filósofo francés en *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, las prácticas voluntarias por las cuales los individuos se dan unas reglas de conducta, una manera de comportarse; así mismo, la búsqueda por “(...) transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responder [por] ciertos criterios de estilo” (Foucault, 2006b, pág. 14). De modo que, al “recuperar” esas relaciones que los individuos establecían consigo mismos en la Antigüedad, Foucault evidencia el propósito de sus investigaciones: poner en *juego* la relación de los individuos consigo mismos como punto de lucha en las relaciones de poder. La vida, entonces, “(...) constituyó en el pensamiento griego como un objeto estético, objeto de elaboración y precepción estética: el *bíos* como obra bella” (Foucault, 2010, pág. 174). En este sentido, los hombres buscan

¹⁵ La letra en itálica es mía.

una vida bella, procuran hacerse una vida estéticamente bella, memorable, verdadera para sí, en sí y por sí mismos. Esto quiere decir, una vida conforme a una verdad que se hace manifiesta en su existencia. Así pues, la vida se encuentra así atravesada por una verdad, una verdad que es verdadera en tanto que entra en coherencia con lo que se dice lo que es y con lo que se muestra lo que es.

En efecto, Foucault al desempolvar unas “artes de la existencia”, que se emparentan con lo que anteriormente se ha mencionado sobre las “artes de gobierno”, esta vez como unas “artes de gobernarse”, enciende en el diagrama del poder el incesante agonismo entre los modos de producción de formas de subjetividad y el proceso de subjetivación ética. Esto no quiere decir que el agonismo haya encontrado la calma, sino que reenciende la dinámica propia del poder. Entonces la relación entre el decir veraz y la verdadera vida (una vida en correspondencia con la verdad) incita a la construcción de preceptos morales con los cuales los individuos se sujetan a sí mismos. Frente a procesos de sumisión y sujeción, las “artes de la existencia” comienzan la lucha por la hegemonía de la subjetividad. Con esto, Foucault propone otro punto de producción de agonismo en las relaciones de poder. La genealogía de la ética enciende la red de poder con la intención de llamar a la rivalidad. Su “historia de la estilística de la existencia” evidencia una revaloración, una reestructuración de su “modelo estratégico-bélico de análisis” al “modelo estratégico de la gubernamentalidad”.

Por tanto, la problematización de unas “técnicas de sí”; la problematización de una “historia de la estética de la existencia”; la problematización de la articulación de la *epiméleia heautón* y la *parrhesía* constituye el medio por el cual los individuos se construyen una forma específica de subjetividad. En otras palabras, con la “historia de la estética de la existencia” el sujeto parresiástico en su obligación de manifestar lo que constituye su verdad es una práctica de resistencia debido a que para él no hay cuestión más fundamental que el de decir

su verdad propia sobre el mundo, aunque de por medio se esté peligrando la propia vida. No existen problema más esencial que para el parresiasta que el de la verdad en relación con su forma de pensar, actuar y hablar. De modo que allí se encuentra la ética de la *parrhesía* como una práctica de libertad, de resistencia, de combatividad.

2.2. Elementos estructurales de la *parrhesía*: política y ética parresiástica

En la clase del 01 de febrero de 1984, Foucault explica que la *parrhesía* significa un “decir todo”. Etimológicamente se compone de los términos *pan* (todo) y *rema* (lo que uno dice). Entonces, “quien se vale de la *parresia*, el parresiasta, es alguien que dice todo lo que piensa” (Foucault, 2017b, pág. 79-80). El parresiasta, de este modo, es aquel que no oculta nada a los demás. Bajo la libre elección del individuo de darse a sí mismo la forma del parresiasta, este expresa su opinión personal sobre un orden de cosas “previamente” establecidas; una opinión que es la suya; una opinión que es su verdad y con la cual se obliga a vivir por ella. De ahí que, la *parrhesía* “será la presencia, en el que habla, de su propia forma de vida hecha manifiesta, presente, sensible y activa como modelo en el discurso que mantiene” (Foucault, 2017a, pág. 160). No se trata, pues, de expresar todo lo que se viene a la cabeza, cualquier opinión insostenible o banal sobre algo, sino de “mostrar el pensamiento más bien que hablar” (Foucault, 2017a, pág. 161). En ese exponerse a los otros, el parresiasta establece una relación de hostilidad con quien lo escucha. La *parrhesía* constituye el juego por el cual la verdad trastoca la existencia de los otros sujetos. La existencia de los hombres se ve en su estado más puro de incertidumbre, pues frente a la verdad y la manifestación de la misma en el cuerpo del parresiasta se corre el peligro de ponerle fin a su vida debido al efecto de la verdad. Es por ello que “los parresiasyas son aquellos que [...] aceptan morir por haber dicho la verdad” (Foucault, 2014, pág. 75). Entonces, la verdad que el sujeto parresiástico

manifiesta y comunica a su interlocutor promueve un efecto de odio, de violencia, de riesgo de quien la manifiesta, pues al decir la verdad, al decir francamente lo que piensa del mundo y de los otros, ese otro, el que escucha, puede, en un intento de incomodidad, de irritabilidad, de desaprobación, arremeter contra la vida de quien dice la verdad. Así pues, “la característica específica de la *parresia* es ese posicionamiento crítico” (Foucault, 2017b, pág. 83). En ese momento el parresiasta arroja a los hombres la crítica irritante de los errores de su vida. De esta manera, la relación con quien escucha la verdad del parresiasta deviene posible ruptura. “La *parrhesía*, en consecuencia, no solo arriesga la relación establecida entre quien habla y la persona a la que se dirige la verdad, sino que, [...] hace peligrar la existencia misma del que habla, al menos si su interlocutor tiene algún poder sobre él y no puede tolerar la verdad que se le dice” (Foucault, 2010, pág. 31). En efecto, en esa relación de comunicar la verdad al otro se funda el “juego parresiástico”, esa suerte de pacto, de regla de juego, de “(...) reconocer que quien corre el riesgo de decirles la verdad tiene que ser escuchado” (Foucault, 2010, pág. 32). De suerte que el “juego parresiástico” es el juego en el cual entra el emisor y el interlocutor en el juego de comunicar la verdad y donde quien la escucha debe aceptar que se le diga la verdad, por más incomodadora que sea. En últimas, la *parrhesía* se constituye por “el coraje de la verdad” de quien corre el riesgo de decir la verdad como de quien “acepta recibir como cierta la verdad ofensiva que escucha” (Foucault, 2010, pág. 32). Por lo tanto, la estructura interna de la *parrhesía* se soporta por una “franqueza valerosa del hablar”. No obstante, la *parrhesía* tiene dos objetivos de aplicación: la política y la ética.

Ahora bien, Foucault afirma que la noción de *parrhesía* tiene por nacimiento un escenario político.¹⁶ Por eso que el 8 de febrero de 1984, brevemente, relacione la *parrhesía* con la

¹⁶ Para el análisis detallado de la *parrhesía* política en una estructura política determinada (la democracia ateniense) y en el interior de una estratificación social griega, como también por la “historia del discurso de la

democracia ateniense debido a que la democracia era el lugar propicio para opinar públicamente sobre un orden de cosas que interesaban a la ciudad. En cierto sentido, la *parrhesía* se vinculaba con la *isegoría* (la igualdad legal) que todo individuo tenía al haber nacido dentro de la ciudad. El concepto de la *parrhesía* aparece, según Foucault, en los textos de Eurípides y primeramente tuvo una connotación de aplicación política. “Y en ellos, el término aparecía para designar el derecho de hablar, el derecho a tomar públicamente la palabra [...] para expresar una opinión en un orden de cosas que interesaba a la ciudad” (Foucault, 2010, pág. 50). En ese sentido, el “hablar franco” se lo ejercía legítimamente una población determinada la cual se caracterizaba por tener, desde el su nacimiento, la sangre de un griego. Los esclavos y los extranjeros, o en caso extremo, los exiliados, por ejemplo, no tenían ni la libertad de hablar (*parrhesía*), ni el derecho (*isegoría*) para opinar sobre asuntos de la ciudad. “Así, en esa libertad parresiástica, entendida como autorización dada a todos sin distinción para hablar [...] todo, discursos veraces y discursos falsos [...] se yuxtaponen, se entremezclan en el juego de la democracia” (Foucault, 2010, pág. 53). De esta manera, en el régimen democrático (*demokratía*) de la participación del *demos* en el poder, la *parrhesía* se evidencia como el derecho de exponer una opinión personal frente a la asamblea pública. Manifestar la verdad sobre el curso de unas cosas históricas entrelazadas que dan la forma del presente constituye el primer sentido de la *parrhesía*.

No obstante, esta práctica de la *parrhesía* fue criticada a finales del siglo V a. C., y sobre todo alrededor del desarrollo histórico del siglo IV a. C. Según Foucault, la crítica se enfocaba en el modo cómo las instituciones democráticas imposibilitaban la práctica del decir veraz, pues en las Asambleas el decir veraz se disfrazaba de adulación al pueblo, es decir, se

gubernamentalidad que tome como hilo conductor esa dramática del discurso verdadera” (Foucault, 2014, pág. 85) o se recomienda el curso del Collège de France *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983).

complacía la benevolencia del *demos* manifestando arquetipos retóricos estéticos que ellos sabían apreciar. La variedad de verdades, la legitimidad de todo griego de decir la verdad, la ausencia moral de cuál verdad es verdadera y beneficiosa y cuál es falsa e inútil para la ciudad fue el comienzo de una problematización de la libertad de palabra democrática. Entonces, la *parrhesía* democrática comienza a tambalear debido a la falta de incomodidad, irritabilidad, hostilidad en el interlocutor. No se trata, pues, de en la libertad de palabra adular al *demos*, sino el de ejercer el acto del hablar franco “(...) como práctica peligrosa, de efectos ambiguos, y que no debía ejercerse sin preocupaciones ni límites” (Foucault, 2010, pág. 51).

Por lo tanto, de Platón a Aristóteles, afirma Foucault, no deja de manifestarse una crítica, como también una serie de discursos que prodigaban el acto por antonomasia parresiástico: “el coraje de decir la verdad”. De modo que, en la *parrhesía*, *demokratía* e *isegoría* griega existían la preocupación de una “diferenciación ética” de la *parrhesía*. “Esa es, por tanto, la *parrhesía* en la democracia ateniense: todo el mundo [...] puedan hablar libremente. Pero la *parrhesía* (el hablar franco) en su sentido positivo, como coraje de decir la verdad, ha sido expulsada de la tribuna” (Foucault, 2010, pág. 57). En consecuencia, la *parrhesía* se ve nodalizada en el marco de las instituciones democráticas puesto que el uso de la misma se enfocaba en la adulación y complacencia del pueblo y no en un sentido de “intervención”, de crítica al ejercicio del poder del *demos*. Por tanto, se puede afirmar que la *parrhesía* es sacada de ese ámbito democrático, algo cerrado, y se extiende abiertamente por toda la ciudad. De allí que, el decir veraz socrático y cínico sean formas del “decir veraz” cuyo propósito es hablar franca y críticamente a todos los hombres de la ciudad. Así pues, la pregunta de quién es capaz de decir la verdad se dibuja en la “diferenciación ética” faltante de la *parhesía* política.

2.3. El decir veraz y el cuidado de sí socrático: el ejercicio por la soberanía de sí

Se podría decir que el curso del *Collège de France* *El coraje de la verdad* se encuentra dividido por dos formas específicas de articulación entre la *epiméleia heautou* y la *parrhesía*. La primera parte dedicada a la *parrhesía* socrática y la segunda a la modalidad del hablar franco de los cínicos. No obstante, en esta parte se hablará de la primera modalidad: el decir veraz socrático. Para ello, en la primera mitad del curso de 1984, Foucault analiza los textos que desarrollan “el ciclo de muerte de Sócrates”; estos son: la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón*. Además, analiza el texto de *Laques* donde lo principal es, en esencia, el coraje. Entonces, con ellos, expone el filósofo francés, habrá una idea que los atravesará: “el riesgo de olvidarse de sí mismo” (Foucault, 2010, pág. 89). Por tal razón, con Sócrates, dice el autor, nace una nueva forma de *parrhesía*: el hablar franco que se dirige al *ethos* o la “*parrhesía* ética”.

En este orden de ideas, en la transformación del decir veraz de la *parrhesía* del escenario político al campo interpersonal del *ethos*, la práctica parresiástica de Sócrates constituye la forma más cercana de la “*parrhesía* ética”, pues como había mencionado Foucault en la clase del 1 de febrero de 1984, “Sócrates es el parresiasta” (Foucault, 2010, pág. 42). De modo que, Sócrates ejerce una práctica del discurso veraz de la *parrhesía* donde cuya “(...) tarea consiste en determinado ejercicio, determinada práctica del decir veraz, la puesta en acción de cierto modo de veridicción muy diferente de los que pueden tener lugar en la escena política” (Foucault, 2010, pág. 96). En el escenario político, por ejemplo, el discurso político establece una relación de mantenimiento y fortalecimiento del ejercicio del gobierno de los otros, es decir, mantiene y fortalece una verdad como verdadera y necesaria en los individuos. Sócrates, muy alejado de dicho decir veraz político, establece “la diferenciación ética” de la *parrhesía*. “Sócrates debe ejercer ese coraje de la verdad bajo la forma de una *parrhesía* no política, una *parrhesía* que se desarrollará mediante la prueba del alma. Será una *parrhesía*

ética” (Foucault, 2010, pág. 105). En consecuencia, Sócrates arriesga su vida no en el escenario político de la democracia ateniense, sino en el escenario interpersonal de los griegos. Porque su intención, según Foucault, es procurar que los hombres se preocupen por sí mismos y en su intento genera efectos de ira, de incomodidad, de hostilidad por parte de los otros; en suma, el decir veraz socrático tiene por objetivo el *ethos* de los hombres, tiene como intención el “cuidado de sí” de los hombres anteponiendo primero la verdad que la vida. Entonces “(...) se produce el entrelazamiento del tema de la *parrhesía* con el de la *epiméleia* (el cuidado de sí), y que la empresa filosófica se redefine como el decir veraz valeroso que aspira a transformar el modo de ser del interlocutor, a fin de que éste aprenda a cuidar como corresponde a sí mismo” (Gros, 2010, pág. 356). Por eso que, afirma Foucault en el análisis de estos textos, el ejercicio el decir veraz socrático en la política supondría la muerte de Sócrates, “(...) y al estar muerto no habría podido [...] ser útil a sí mismo y a los atenienses” (Foucault, 2010, pág. 95). Esto evidencia que el ejercicio de su *parrhesía* en la política sería la muerte, vale decir, sería la causa del olvido de sí mismo porque al intentar gobernar a los otros, no habría espacio ni tiempo para el gobierno de sí consigo. Entonces, lo útil, lo precioso y lo benéfico, elementos principales de una cultura para consigo misma, no se generan, por lo tanto, en un decir veraz político, sino en el establecimiento de una relación de sí consigo y de los otros lo que permite una relación de lo útil, lo precioso y lo benéfico para los demás hombres (Foucault, 2010).

Ahora bien, la *parrhesía* es un riesgo que se funda en la incertidumbre de los efectos de la verdad. Así explicado, cuando Sócrates, dice Foucault, escucha en el juego parresiástico el decir veraz profético de Delfos acerca de ser el hombre más sabio, este no adopta la actitud tradicional del interlocutor del decir veraz profético, a saber, “interpretar la palabra del oráculo y esperar o evitar sus efectos en lo real” (Foucault, 2010, pág. 98). Sócrates, en

cambio, adopta una actitud, una actitud que se articula con otra forma específica de decir veraz la cual es el discurso filosófico. El decir veraz filosófico no se plantea la cuestión de la verdad sin antes preguntarse por las condiciones que la hacen verdadera. De ahí que, en vez de dar comienzo a una interpretación del enigma pronunciado y a la espera de que el mensaje de la voz impersonal se cumpla en el plano de lo real, Sócrates adopta otra actitud, dentro del marco del juego parresiástico, de escucha y aceptación del decir veraz profético. Pero con una variación: escucha y acepta el precepto délfico, pero interrogando su veridicción, interrogando si ese discurso es verdadero o es falso.

No se trata de hacer una interpretación [dice Foucault] sin emprender una indagación para someter a prueba, para comprobar la verdad del oráculo. Se trata de discutirlo. Y esa indagación adopta la forma de una discusión, de una refutación posible, de una prueba que va a hacer valer la palabra del oráculo, no en el campo de una realidad donde se efectuará efectivamente, sino en el de una verdad donde podrá aceptársela como un *logos* verdadero o no (Foucault, 2010, pág. 98).

En ese sentido, el oráculo de Delfos al afirmar que el hombre más sabio es indiscutiblemente Sócrates, este se dedica, por el contrario, a interrogar y a poner a prueba esa verdad del decir veraz profético con las condiciones que lo hacen verdadero con la finalidad de establecer esa veridicción como verdadera o no. “Indagación y prueba en el juego de la verdad: tal es la actitud de Sócrates con respecto a la profecía” (Foucault, 2010, pág. 98). Pero, ¿cómo hace esto Sócrates? ¿Cuál es la manera de proceder de Sócrates y de este decir veraz filosófico que se funda en un decir veraz de la “*parrhesía* ética”? Dicho de otro modo: ¿cómo Sócrates ejerce la *parrhesía*?

Foucault identifica que Sócrates pondrá a prueba el precepto délfico con los hombres, vale decir, pondrá a prueba lo dicho por el oráculo con los otros. En cierto sentido, les preguntará, efectivamente, si ellos y él se consideran sabios y, así mismo, les preguntará lo que saben

que saben y lo que no saben (Foucault, 2010). Así pues, Sócrates comienza un proceso de indagación, de búsqueda (*zétesis*) de la verdad; luego entra a ejercer una serie de reproches, de interrogaciones (*elenkheín*) de dicha verdad mencionada por los hombres; comienza a recorrer las calles con rondas de interrogaciones (*plane*) por toda la ciudad en busca de esa veridicción como verdadera; pone en examen (*exétasis*) sobre lo indagado con las almas de los hombres; y finalmente, pone en relación y en interrogación lo que los hombres son, sobre sus cuidados (*epiméleia heautóu*). En efecto, Sócrates no solo pone a prueba lo que los hombres saben o no, sino también confronta ese saber con su alma (Foucault, 2010). En su búsqueda por establecer la veridicción del oráculo como verdadera, Sócrates comenzará una *plane* por todos los lugares de la ciudad. Desde los hombres de Estado, pasando por los poetas, hasta los artesanos. Y en esa *zétesis* preguntará a los hombres si en efecto es él el hombre más sabio, como también preguntará sobre lo que saben de las cosas y de sí mismos, mostrando “(...) su propia ignorancia frente al supuesto saber de los otros, aparece en definitiva como aquel que, en sustancia, sabe más que los otros, al menos en el sentido de que conoce su propia ignorancia” (Foucault, 2010, pág. 100). En consecuencia, Sócrates funcionará como “piedra de toque” (*básanos*) de los hombres, puesto es punto fundacional de una preocupación de sí. “Cuando un alma quiere tener una piedra de toque, es decir [...] si quiere encontrar una piedra de toque que le permita localizar dónde se encuentra [...] respecto de la verdad de sus opiniones, tiene necesidad de alguien” (Foucault, 2017a, pág. 133). Este alguien será, pues, Sócrates. Él, en su “coraje de decir la verdad”, pregunta e incómoda a los hombres por su *epiméleia heautóu*. Crítica el presunto saber que tienen y en esa crítica los invita a ser soberanos de sí mismos. De modo que, la *parrhesía* socrática se constituye del decir veraz filosófico. ¿Por qué el de la filosofía? Porque Sócrates, así como se ocupa de sí, se ocupa de los otros; porque adopta la forma de una “diferenciación ética”

en donde se define y se forma una modalidad del decir veraz parresiástico en el cual se aferra a una verdad determinada, y, por tanto, a un “estilo de existencia”. Es una práctica filosófica porque la filosofía es “(...) fundamento teórico, regla práctica, instrumentación técnica del cuidado de sí” (Foucault, 2017a, pág.123). En ese sentido es una obligación llevar la vida bajo la guía de la verdad. Es, pues, responsabilidad de llevarla conforme a una misma hasta el último momento de su vida. Por lo tanto, el objetivo de Sócrates al fundar una forma específica de *parrhesía*...

(...) es, sin duda, procurar que la gente se ocupe de sí misma, que cada individuo se ocupe de sí mismo [en cuanto] ser racional que tiene con la verdad una relación fundada en el ser de su propia alma [...] El objetivo es, desde luego, velar constantemente por los otros, ocuparse de ellos como si fuera su padre o su hermano [...] Para incitarlos a ocuparse no de su fortuna, de su reputación, de honores y sus cargos, sino de sí mismos, es decir: de su razón, de la verdad y de su alma (*phrónesis*, *alétheia*, *psykhé*) [...] Y en este aspecto estamos ahora ante una *parrhesía* centrada en el eje de la ética. La fundación del *ethos* como principio a partir del cual la conducta podrá definirse como conducta racional en función del ser mismo del alma es, en efecto, el punto central de esa nueva forma de *parrhesía* (Foucault, 2010, pág. 101-102).

Así pues, Sócrates funda una *parrhesía* ética. Vela por los otros, incita a los otros en su *zétesis* (búsqueda) a la *epiméleia heautou* (cuidado de sí), pone en foco de preocupación el ejercicio de la razón, de “su razón en ejercicio”, como diría Foucault, con la verdad que busca, una verdad (*alétheia*) que es punto fundacional de la *psykhé*, de nuestra manera de comportarnos. Es preocuparse por la íntima relación que tienen los hombres con su razón, su verdad y su alma; en consecuencia, con su “cuidado de sí”. No es posible descuidar u olvidar la *epiméleia*, pues el cuidado consiste en el ejercicio del mantenimiento de nuestra existencia. Por eso, Sócrates no procuró un decir veraz en la Asamblea, en el Consejo, a saber, no practicó el discurso veraz de la política. Aunque es cierto que en la política se arriesga la vida, su intención nunca fue reafirmar la verdad del soberano ni adular el ejercicio político

del *demos*, “(...) sino que dice a la gente [la verdad de] lo que hay que hacer y luego, una vez dicho esto, se aparta, se vuelve y la deja desenvolverse como pueda consigo misma y con la verdad” (Foucault, 2010, pág. 102-103). En lo referente a la *parrhesía* socrática hay una incitación a la transformación de la *psykhé* de los hombres por sí mismos. Sócrates es, entonces, un gestor del “cuidado de sí”. Y en su vocación, permanentemente arriesga su vida: genera incertidumbre con su “coraje de decir la verdad”. Esta preocupación de sí se ve, también, en el análisis del *Fedón* y el *Laques* realizado por Foucault.

En la clase del 15 de febrero de 1984 de *El coraje de la verdad*, Foucault analiza las últimas palabras de Sócrates. Así en el diálogo del *Fedón*, Foucault se da a la tarea de interpretar la enigmática frase de Sócrates: “Critón, debemos un gallo a Asclepio. Paga mi deuda, no lo olvides”. Frente a esto, “toda la tradición había dado a esas últimas palabras una interpretación nihilista” (Gros, 2010, pág. 358). En otras palabras, le habían otorgado, según Foucault, injustificadamente, la afirmación que para Sócrates la vida es una enfermedad y que, a lo sumo, en su lecho de muerte este le dice a Critón que le pague a Esculapio un gallo por haberlo curado de su enfermedad: la vida. No obstante, Foucault se incorpora en la interpretación de Dumézil sobre el sentido de la oración en su texto *Nostradamus – Sócrates*. En este sentido, “(...) Dumézil apela al diálogo del *Critón* y el episodio que le sirve de soporte, cuando Critón acaba de proponer a Sócrates la evasión” (Foucault, 2010, pág. 118).

En efecto, el diálogo *Critón* hay una pequeña conversación con Sócrates en donde Critón le ofrece ayudar al hombre más sabio a escapar para su salvación (Foucault, 2010). Para cumplir su cometido, Critón argumenta a Sócrates que de no aceptar él la ayuda se “(...) traicionaría a sí mismo; en segundo lugar, traicionaría a sus hijos [...], y para terminar, sería un deshonor para los amigos de Sócrates no haber buscado todos los medios, no haber utilizado todos los recursos posibles para salvarlo” (Foucault, 2010, pág. 118-119). De esta

manera, Sócrates, afirma Foucault, pone en juego una serie de preguntas: “(...) ¿hay que tener en cuenta el juicio de todo el mundo? ¿Hay que tener en cuenta la opinión compartida por los hombres?” (Foucault, 2010, pág. 119). Con ello, Sócrates quiere decir que no hay que dejarse gobernar por las opiniones de otros, sino que, en obediencia a nuestra verdad, lo que corresponde es mantenerse en contacto continuo con la verdad. “Hay que seguir la verdad [...] En todo caso, será así, siguiendo la verdad, como se evitará el deterioro o la destrucción del alma que provoca la opinión de la multitud” (Foucault, 2010, pág. 120). En consecuencia, hay una relación entre la enfermedad, la curación y la salud en la frase de Sócrates. La enfermedad, en ese sentido, es el gobierno de la opinión de los otros en la existencia. Lo saludable, por su lado, es el intento de no dejar entrar lo falso, en contraposición a lo que se nos es verdadero, en la vida. Y la curación, en últimas, supone el ejercicio de la *epiméleia heautou* de los hombres.

Bien puede suponerse entonces que la enfermedad para cuya curación se debe un gallo a Asclepio es justamente aquella de la que Critón se ha curado cuando, en la discusión con Sócrates, pudo emanciparse y liberarse [de] la opinión de todos sin distinción, de esa opinión capaz de corromper las almas, para, al contrario, escoger, decantarse y decidirse por una opinión verdadera fundada en la relación de sí mismo con la verdad (Foucault, 2010, pág. 121). De este modo, la frase dicha por Sócrates a Critón establece una relación con el “cuidado de sí” y la *parrhesía* en las siguientes proposiciones: 1) la *epiméleia heautou* está expuesta a la enfermedad que se da en la figura de la opinión impensada, falsa, de los otros; la enfermedad es el gobierno de opiniones que no se han puesto en la mesa para su veridicción; 2) el pago del gallo a Asclepio por haber curado a Sócrates y a Critón de la enfermedad del descuido u olvido de sí; 3) la relación de amistad y simpatía de la frase con Sócrates, pues, como Foucault evidencia, Sócrates no debe, ni debe Critón, ni *ellos* deben, sino que es una cuestión de todos: *debemos* un gallo a Asclepio por habernos curado de la mala opinión, de la

enfermedad ;4) la vida como ejercicio de demostración: la muerte es el punto máximo donde la existencia se manifiesta como lo que es; finalmente, 5) el “cuidado de sí” como mantenimiento y despliegue de la verdad a través de “el coraje de la verdad” en la existencia.

Así pues, el último deseo de Sócrates refiere al “cuidado de sí”. La *epiméleia* se articula con el cuidado de la verdad de lo que se es; es el atender, el preocuparse de nuestra manera de ser, de nuestro estilo de existencia; es evitar la enfermedad, la cual es, el remplazo de nuestras opiniones por la de los otros; es mantener saludable nuestra vida (*bíos*); es procurarse lo saludable en tanto que hacemos caso a nuestra verdad que distingue lo bueno y lo malo. En definitiva, es cuidar de las enfermedades que agobian al sujeto parresiástico: la desarticulación de sí mismo con la verdad.

Ahora bien, en la clase del 22 de febrero de 1984 Foucault analiza el diálogo *Laques* como un diálogo que trata sobre lo constitutivo del curso del presente año: el coraje. Analiza cómo el “coraje” es representado en la vida de Nicías, Laques y Sócrates como una vida verdadera (*alethés bíos*). En ese sentido, el objetivo de la clase, también, es ver el ejercicio de la *parrhesía* socrática en acción. Por ello afirma Foucault que: “Acerca de esa veridicción socrática, cuyos principios, reglas y características distintas aparecen con claridad, creo, en la trilogía de la *parrhesía* socrática [*Apología*, *Critón*, *Fedón*], querría darles el ejemplo de su ejercicio en el diálogo que se llama *Laques*” (Foucault, 2010, pág.135). Así, en este diálogo sobre el valor o, más bien, sobre “el coraje de la verdad”, se articula la “franqueza valerosa del decir veraz”, la *exétasis* (exámen) y el objetivo de la *parrhesía*: “el cuidado de sí”.

Aquí tenemos justamente esa situación: Sócrates hace una conexión directa con la escena política y todo el juego del diálogo consistirá en mostrar que, al dirigirse sin mediaciones a los políticos y, por lo tanto, conectarse directamente con la actividad política, va a proponer un juego que no tiene la forma del juego político. [...] En consecuencia, lo que está presente en el

corazón del diálogo es el entrelazamiento del tema del coraje con el tema de la verdad: problema del coraje de la verdad, planteado por hombres verdaderamente valerosos, que tienen el coraje de enfrentarse a la cuestión de la verdad, y de la verdad del coraje (Foucault, 2010, págs. 137-138).

En efecto, el diálogo será la puesta en práctica de la *parrhesía* socrática frente a Laques, un jefe militar, y Nicias, líder político y también jefe militar. Sócrates en su *plane* por la verdad del coraje, por encontrar en hombres valerosos la imagen clara de una vida entregada al coraje, interroga a estos dos dirigentes militares que, en sí mismos, como Sócrates, han estado en la guerra y han mostrado en ella el valeroso coraje. Según Foucault sin tantos rodeos Sócrates no entra en discusión con fines políticos, sino que examina la verdad del coraje en la vida de ellos. “Aquí, el objetivo designado en el transcurso del diálogo como aquello de lo cual debemos ocuparnos no es el alma, es la vida (*bíos*)” (Foucault, 2010, pág.141). Por ello que, en el seno de un juego parresiástico, Sócrates interroga y examina la vida de Laques y Nicias porque su objetivo filosófico es poner a prueba la coordinación del coraje con el *bíos* de los dirigentes políticos. Así pues, en el ejercicio de la *parrhesía*, Sócrates pedirá que den cuenta, que den razón, a Laques y Nicias, de la verdad del coraje en su estilo de vida. Sócrates, pues, demanda a estos hombres de poder que den fe de su veridicción. Les exige que le muestren la veracidad de sus convicciones.

Ese ámbito de la existencia, ese ámbito de la manera de la existencia, del *tropos* de la vida, va a constituir el campo donde se ejercerá el discurso y la *parrhesía* socrática [...] El discurso socrático es sin duda el que es capaz de tomar a su cargo el cuidado que los hombres tienen de sí mismos, en la medida en que la *parrhesía* socrática es precisamente un discurso que se articula y se organiza con arreglo al principio “ocupaos de vosotros mismos” (Foucault, 2010, págs. 159; 163).

En ese orden de ideas, para los hombres Sócrates es el sujeto parresiástico que dice un discurso verdadero porque ejerce todo un conjunto de procedimientos parresiásticos con los cuales produce y manifiesta una verdad (*aleturgia*). En efecto, Sócrates es digno de escuchar

porque es él su propia verdad. Los hombres ven la verdad que él dice en su más cerca y material justificación. En definitiva, Sócrates se convierte en “la piedra de toque” (*básanos*) de los hombres porque supone la *exétasis* del comportamiento de los mismos, de su manera de vivir, estableciendo lo bueno de su vida y opinando lo malo que ellos deben cuidar para que su vida sea útil, beneficiosa y preciosa. De modo que Sócrates arriesgará su vida porque incomoda y crítica la manera de vivir de los otros; opinará y pondrá entredicho la forma de vida que los hombres se dan a sí mismos. Y en el peligro de arriesgar su vida en, se preocupa por expresar la verdad de sus opiniones a hombres de poder. En consecuencia, el diálogo *Laques* evidencia, con claridad, la estructura de poder de la *parrhesía* socrática.

Por lo anterior, entonces, se puede decir que la práctica ética de la *parrhesía* socrática es una *parrhesía* que se dirige al *ethos de los hombres*. No obstante, en el interés de Sócrates por el *ethos* de los hombres se muestra un ejercicio por la soberanía. Pues bien, si la indagación filosófica de Sócrates por la verdad del oráculo de ser el hombre más sabio de la ciudad, indagación, por cierto, que responde a una preocupación de su propia vida, no deja de percibirse el interés de Sócrates por armonizar el “cuidado de sí” en los hombres. Evidentemente, se muestra que Sócrates fomenta el gobierno de los hombres por sí mismos. “El coraje de la verdad” socrático se dirige a fundar en los atenienses la pregunta de lo que son, de introducir la interrogación de su manera de ser, hacer y decir, cuya finalidad es armonizar en ellos el ejercicio de la *epiméleia heautóu*. Aunque en Sócrates se identifique la preocupación de sí consigo, más que una práctica de resistencia, es una práctica por el ejercicio del gobierno de sí. Aunque Foucault haga referencia a que en el diálogo *Laques* se puede encontrar una “ética de la verdad”, a saber, “(...) la cuestión de las condiciones morales que permiten a un sujeto tener acceso a la verdad y decir la verdad” (Foucault, 2010, pág. 138), y con ello, se pueda dar pie a un análisis de las diferentes formas que puede cobrar este

“coraje de la verdad” que supone la forma del combate, de la resistencia, con la cual se intenta llegar a la verdad (Foucault, 2010a), no es claro en qué medida la *parrhesía* socrática es una resistencia. Quiero decir que, en Sócrates no se encuentran atisbos de una *ética de la parrhesía como práctica de resistencia al poder político* debido a que la práctica parresiástica socrática solo se dirige a la vigilancia de nosotros mismos, a la *epiméleia heautou*. El “cuidado de sí” absorbe la totalidad pragmática del decir veraz. Aun cuando tiene rastros de una *práctica de resistencia*,¹⁷ pareciera que es una práctica que se resiste a todo a la vez, pero, al mismo tiempo, a nada. Si bien la *parrhesía* socrática se enfoca en la conducta de los hombres e intenta que estos se preocupen por sí mismos, no se evidencia a qué se resisten. En efecto, la resistencia se enfrenta irremediablemente a algo. Así pues, el combate se deduce de la misma relación que los hombres tienen consigo mismos, ya que en esa relación se dan una forma de existencia que depende de la soberanía de ellos mismos, pero esto no deja de ser problemático y ambiguo debido a que no se menciona a qué forma específica de conducta, de subjetividad, son punto de inflexión. Por ello que se considere la práctica de la *parrhesía* socrática un ejercicio por la soberanía de sí, puesto de lo que se trata es de cuidarse a sí mismo para otorgarse un “estilo de existencia” específica que no esté atravesada por *la enfermedad*.

2.4. La mueca filosófica: el cinismo, una escandalosa práctica de resistencia

Como se había mencionado, el *curso del Collège de France El coraje de la verdad* está dividido en dos partes. En la segunda de ellas Foucault se enfoca en analizar la práctica del

¹⁷ Afirmando que es una *práctica de resistencia* ya que incomoda a los individuos a gobernarse a sí mismos. Pero también es una práctica de resistencia, con un objetivo específico por luchar, en la medida que se asocia el discurso filosófico, inaugurado por la práctica del decir veraz socrático, con la pregunta por el “ser histórico” de lo que somos”. El intento por relacionar estas dos prácticas se verá en el tercer capítulo de la presente investigación.

decir veraz cínico. Dirá, entonces, que el cinismo claramente articula la *epiméleia heautou* y la *parrhesía*: se vislumbra, entonces, “(...) la búsqueda de una existencia bella en la forma de la verdad y la práctica del decir veraz” (Foucault, 2010, pág. 177). En efecto, el cinismo llevará una verdadera vida en tanto articulación del decir veraz temerario, incomodador e insolente con un modo de vida en particular. Los cínicos ponen en acción el principio del decir veraz, “el coraje de decir la verdad”, a tal extremidad que son *otra cara* del decir veraz filosófico de su tiempo. En comparación con el “coraje socrático de la verdad”, cuyo intento era armonizar la preocupación del “cuidado de sí” en la vida de los hombres, el “coraje cínico de la verdad” es una ruptura en la armonización: una ruptura que se comprende en su aparente violencia e insolencia de su decir veraz. En cierto sentido, lo anterior evidencia que *el cinismo es una práctica de resistencia* debido a que es *ruptura*. Sin embargo, el cinismo presenta una estructura interna diferente a la estructura del decir veraz socrático. Foucault, pues, dirá que los cínicos, principalmente, son mártires de la verdad (*mártyron tes aletheias*):

(...) entendido en el sentido de “testigo de la verdad”: testimonio dado, manifiesto, autenticado por una existencia, una forma de vida en el sentido más concreto y material del término, testimonio de verdad dado por y en el cuerpo, el vestido, el modo de comportarse, la manera de actuar, de reaccionar, de conducirse. El cuerpo mismo de la verdad se vuelve visible, y risible, en cierto estilo de vida. La vida como presencia inmediata, clamorosa y salvaje de la verdad: eso es lo que se manifiesta en el cinismo. E incluso: la vida como disciplina, como ascesis y despojamiento de la vida. La verdadera vida como vida de verdad [...] En el núcleo del cinismo está esa actitud, ejercer en y por la propia vida el escándalo de la verdad” (Foucault, 2010, pág. 187).

Con lo cual se quiere decir que en el cínico la verdad se encarna en las raíces más profundas de su cuerpo. La verdad en el cínico habla por sí sola ya que la verdad es su propia existencia. La representación de la verdad cínica es verdadera porque su referencia de garantía como una verdad verdadera está en el signo más real y concreto: su existencia. En efecto, la

verdadera vida (*alethés bíos*) del cínico es su “vida de verdad”. “[El cínico] ha sufrido, ha resistido, se ha privado para que la verdad, en cierto modo, cobrara cuerpo en su propia vida, en su propia existencia, cobrara cuerpo en su cuerpo” (Foucault, 2010, pág. 186). De esta manera, el cínico es testigo de su propia verdad. Pero, ¿cuál es la verdad? La verdad que cobra cuerpo en el cuerpo del cínico es la pobreza, la animalidad, la marginalidad. En ese sentido, la forma cínica comúnmente designada, afirma Foucault, era la del hombre que vivía en su absoluta mendicidad, en su absoluta pobreza. “El modo de vida [cínico] (el bastón, el zurrón, la pobreza, el vagabundeo, la mendicidad) tiene funciones muy precisas con respecto a esa *parrhesía*, a ese decir veraz [socrático]” (Foucault, 2010, pág. 183). Entonces, la vida cínica (*bíos kynikós*) se caracterizaba por llevar una vida de marginalidad, de radicalidad, de pura escandalocidad frente a una forma de vida filosóficamente. En consecuencia, el decir veraz cínico constituyó la otra cara de unas “técnicas de sí” de una verdadera vida filosófica. En su posicionamiento como *otra forma de vida filosófica*, la verdadera vida se dramatizó como una “vida escandalosamente otra” que, en esencia, se caracterizó por su violencia, por su crudeza al momento de decir y manifestar la verdad frente a los hombres.

Ahora bien, esta descripción general de un *bíos kynikós* es recogida por Foucault a través de una serie de textos. En este sentido, afirma Foucault en la clase del 7 de marzo de 1984 la dificultad historiográfica que supuso analizar las prácticas cínicas, ya que por la relevancia de estos por una “estética de la existencia” enfocada en la práctica, se produjo una ausencia, y a la vez, un repudio de los cínicos, a la escritura. Con ello, Foucault encuentra maneras distintas de poder cínico o de decir veraz cínico.¹⁸ No obstante, el cinismo se caracteriza por

¹⁸ Cabe mencionar que Foucault examina dos formas cínicas cuyos espacios de ejecución son diferentes. Dentro de estas dos formas cínicas, Foucault menciona a los cínicos Demetrio y Peregrino, entre otros más. En el caso de Demetrio, por un lado, fue un cínico cuyo espacio de aplicación fue el ámbito aristocrático. A ello, el filósofo francés alude al relato de Séneca cuando a Demetrio se le ofrece, primero, una suma de dinero, y segundo, todo

esa otra cara de la filosofía antigua. Es decir, el cinismo se presenta como el punto de inflexión de una forma de conducta antigua. Frente al pudor, la razón, lo honorable y la vanidad de las riquezas, el cinismo se presenta como eje de quiebre de dicha forma de subjetividad. Por lo tanto, el cinismo, afirma Foucault en la clase del 7 de marzo de 1984, se describe...

(...) como una forma de existencia muy particular, al margen de las instituciones, las leyes, los grupos sociales más reconocidos: el cínico es alguien que está verdaderamente al margen de la sociedad misma, sin que ésta acepte recibirlo. El cínico es un paria, un vagabundo. Y al mismo tiempo, el cinismo aparece como el núcleo universal de la filosofía. Está en el corazón de la filosofía y el cínico deambula en torno de la sociedad sin ser admitido en ella [...] El cinismo interpretaría, de alguna manera, el papel de espejo roto para la filosofía antigua. Espejo roto donde todo el filósofo puede y debe reconocerse, en el cual puede y debe reconocer la imagen misma de la filosofía, el reflejo de lo que ésta es y de lo que debería ser, el reflejo de lo que el propio filósofo es y de lo que querría ser. Y al mismo tiempo, en ese espejo percibe algo así como una mueca, una deformación violenta, fea, desgraciada, en la cual no podía en ningún caso reconocerse ni reconocer la filosofía. (Foucault, 2010, págs. 217; 244).

Con lo anterior, Foucault alude a que: 1) el cinismo es una *actitud antifilosófica* cuyo ejercicio de poder es la *ruptura* frente a las leyes, las costumbres, la convencionalidad, las

el Imperio por parte del emperador Calígula. En efecto, sin violencia ni grosería, Demetrio rechaza el ofrecimiento: esto constituyó "(...) una prueba de resistencia mediante la cual uno se fortalece y, frente al mundo, asegura su propia soberanía [...] Frente a ese ofrecimiento habría tenido que resistir y su victoria habría tenido valor y sentido" (Foucault, 2010, pág. 208). En cierto sentido, el cínico Demetrio exponía su verdadera vida en frente de los emperadores. Una vida que está vinculada a un despojamiento, a una desnudez, a un empobrecimiento de vanidades. Demetrio era un cínico que, en su pobreza, respondía a el emperador. Esta modalidad, por tanto, que manifiesta Demetrio, es una actitud cínica de espacio aristocrático, vale decir, de una práctica cínica en un espacio privado. Por otro lado, se encuentra Peregrino cuyo *performance* de su verdad cínica se expresaba de modo contundente, a saber, manifestada en principio "el blasón del cinismo": el hombre con manto corto, en su extremada pobreza, sucio, con su bastón, y vagabundeando por la ciudad interpellando, incomodando, diciéndoles a las personas sus verdades. En efecto, Peregrino era la imagen común del cínico: un hombre que manifiesta su más extrema mendicidad, grosería y violencia en su interpelación con los demás. Peregrino era un hombre, afirma Foucault, en oposición a Demetrio, de vagabundeo por las plazas públicas, por las calles incomodando con su irrisoria verdad a los ciudadanos. Por tanto, Peregrino adopta una actitud cínica de espacio abierto. Con esto se demuestra, por lo pronto, según Foucault, la dificultad del análisis de una "historia del cinismo".

formas de tradicionalidad legal y moral. “El principio cínico de la vida como manifestación de ruptura escandalosa, a través de la cual la verdad sale a la luz, se manifiesta y cobra cuerpo” (Foucault, 2010, pág. 200), constituye el rasgo elemental del cinismo, cuya insolencia de su verdad se teatraliza en la visibilidad de la existencia; 2) el cinismo es universal en tanto que antigüedad en la filosofía antigua: el cinismo es una actitud filosófica que atestiguaba, en su desarrollo y en su *protonacimiento*,¹⁹ una práctica de virtudes simples y generales que todos los hombres hacían uso. En su universalidad, el cinismo constituía una serie de elementos pragmáticos, si se quiere, aletúrgicos, donde los hombres hacían uso para otorgarse un estilo determinado de existencia. Finalmente, 3) el cinismo constituyó una práctica de exterioridad en el interior de la sociedad. Con esto se quiere decir, una práctica que atravesó la sociedad misma, pero que no se sujetó a ella. Una práctica de atravesamiento, de movimiento y de quiebre en el seno de la sociedad incomodando a los hombres con su verdad escandalosa; esto debido a que no había nada que lo sujetara: ellos se rendían cuentas a sí mismos. Entonces, ser “mártir de la verdad” (*mártýron aletheias*: “presta el testimonio, atestigua la verdad”) en el cinismo supone el atestiguamiento de una verdad teatralizada en el cuerpo mismo que resulta incomodadora, violenta, fastidiosa en su plena desnudez, en su absoluta mendicidad, a los hombres. De esta manera, el cínico se vuelve escandaloso a los ojos de los hombres, pues su verdadera vida, su *bíos kynikós*, se muestra como lo contrario a la vida filosófica. Una verdadera vida en el pensamiento filosófico antiguo supone la

¹⁹ Con este concepto quiere decir que, el cinismo, antes de su desarrollo, su escenificación escandalosa por parte de una serie de formas particulares, tales como Diógenes y Crates, fundadores del cinismo, hasta Peregrino, Demetrio, entre otros, constituyó una serie de elementos prácticos que los hombres podían hacer uso de ellos. Por eso Foucault afirma que “(...) esa antigüedad, esa universalidad, esa facilidad de acceso son a la vez una suerte de sincretismo filosófico, porque basta extraer cada una de las filosofías existentes cierto núcleo elemental relacionado con la práctica de las virtudes para llegar finalmente a la modalidad cínica de la existencia” (Foucault, 2010, pág. 217). En efecto, podría afirmarse que antes de su nacimiento, se vio y atravesó diferentes “estéticas de la existencia” que corresponde a la vida filosófica de la antigüedad con lo cual conforma una práctica filosófica anterior a todas las prácticas filosóficas.

penetración de la rectitud, de la no disimulación, de la independencia y de la honorabilidad que, por su lado, el cinismo acogió, intensificó y actualizó para plantear una “vida escandalosamente otra” como verdadera vida. Pero, ¿qué significa llevar una verdadera vida? ¿Cómo opera el *alethés bíos*? ¿Qué elementos la conforman y a qué refieren? ¿Qué forma estética supone este tipo de existencia cuyo principio es la verdadera vida?

En la clase del 7 de marzo de 1984, Foucault, examina el concepto de “verdadera vida” (*alethés bíos*). Para ello, entonces, descompone los términos griegos. En un primer momento, el término *alethés*, el cual designa lo “verdadero”, contiene en su interioridad un juego estructural: explícitamente significa no-oculto, y en ese significado negativo se expresa un significado positivo: lo verdadero. De ahí que, la *alethés* es lo que no encuentran sombras ni disimulo; es lo que no está oculto y en su no ocultación se hace visible completamente. Por ello que, en un segundo momento, la *alethés* “(...) no recibe ninguna adición ni complemento, lo que no se somete a ninguna mezcla” (Foucault, 2010, pág. 233). En un tercer momento, afirma Foucault, la *alethés* no solo se hace visible a la mirada, sin disimulos ni mezclas, sino también se hace visible por la relación directa que guarda la existencia con la verdad. “Desde ese punto de vista, que *alethés* sea recto, que la *alétheia* (la verdad) sea también una rectitud, se deduce [que unas conductas] son *alethéis* en cuanto son derechas [...] conformes a lo que es debido” (Foucault, 2010a, pág. 233). Así pues, la verdad es aquello que, en su total presencia a la mirada, se mantiene recto, esto es, la verdad que se vive se mantiene recta a su principio de conducta. Lo verdadero actúa como es debido comportarse según preceptos morales. Dicho de otro modo: la verdadera vida es recta en tanto que actúa según su principio ético, su manera de ser, de su comportamiento, de su conducta. Finalmente, la verdad es “(...) lo que existe y se mantiene más allá de todo cambio, lo que persiste en la identidad, la inmutabilidad y la incorruptibilidad” (Foucault, 2010, pág. 233).

La verdad como identidad, ya que se forja en rectitud en la medida que se conduce conforme lo que es exigido por su verdad. Entonces, estos elementos estructurales de la *alethés bíos* se interrelacionan y se articulan dando en el intersticio relacional la emergencia de una “verdadera vida”. Sin la rectitud, no se presenta una inmutabilidad de la verdad; sin la no disimulación, no se evidencia la huella de la identidad. En efecto, la “verdadera vida” se da en el entrecruce de las relaciones de estos elementos.

En ese sentido, la *alethés bíos* del *bíos kynikós* como “vida escandalosamente otra” se ejerce en el precepto delfico de “cambia el valor de la moneda” (*parakharattein to nómisma*). Frente a la visita de Diógenes al oráculo de Delfos²⁰, este le da una misión como lo hizo con Sócrates: “altera el valor de la moneda”. Según Foucault, el término *nómisma* se puede entender de dos maneras: la moneda real o la ley. Ley o costumbre en griego es *nomos*. Entonces, “el principio de alterar el *nómisma* es también el de cambiar la costumbre, romper con ella, infringir las reglas, los hábitos, las convenciones y las leyes” (Foucault, 2010, pág. 255). A partir de ello se puede entender por el “cambio de valor de la moneda” la transvaloración de los preceptos morales que sostenía la vida filosófica antigua por parte de los cínicos. Moneda y costumbre en la antigua Grecia mantenían sus cercanías: *nómisma* (moneda) y *nomos* (ley, regla) atestiguaban una real articulación. “Cambiar el valor de la moneda es también adoptar una actitud determinada con respecto a lo que es convención, regla, ley” (Foucault, 2010, pág. 241). No se trata de cambiar radicalmente la figura de la

²⁰ Sobre la visita de Diógenes al oráculo de Delfos, Foucault expone algunas interpretaciones del porqué de su visita: “En primer lugar, la alusión al hecho de que Diógenes era hijo de un cambista, un banquero, alguien que tenía que manipular monedas y cambiar unas por otras. Aparece también la referencia a que el exilio de Diógenes o su padre de Sínope, de donde ambos eran originarios y donde vivían, se produjo al parecer a raíz de una malversación (a decir verdad, una actividad de falsificación de moneda). La tercera y última referencia al problema de la moneda es que Diógenes, exiliado por tanto de Sínope, acudió a Delfos y pidió al Dios, a Apolo, un consejo y una opinión. Y el consejo de Apolo habría sido que falsificara la moneda o cambiara ese valor” (Foucault, 2010, pág. 240-241)

moneda, eliminarla y volver a reelaborar desde su comienzo, cambiando el metal y la efigie, sino de “(...) tomar una moneda determinada que tiene una efigie determinada y borrar esta última para remplazarla por otra que representará mucho y permitirá a esa pieza circular con su verdadero valor (Foucault, 2010, pág. 242). Entonces lo cínicos transvaloraban los valores establecidos dramatizando en su existencia la mueca viva de la filosofía. La práctica del decir veraz cínico opera en esencia como un “coraje de la verdad” puesto que su decir veraz es violento, insolente, hostil con su interlocutor. Así mismo, es una escandalosa práctica de vida ya que lo que dicen es lo que manifiestan. Si su hablar franco dice a los hombres sobre la vacuidad de sus excentricidades, sobre la utilidad de la simpleza y la satisfacción de los deseos más necesarios, todo ello, la pobreza, la mendicidad, el impudor, la animalidad es lo que sirve de garantía y aval de que su *bíos philosophikós* es un *alethés bíos* en extremo visible y escandalizador. La transvaloración de la moneda permite el florecimiento de una verdadera vida. Por ello, que el cínico haga muecas, haga risible la ley, la convención, debido a que su verdad escandaliza un modo de vida convencional.

Por tanto, el cinismo aceptó e invirtió los principios filosóficos de la verdadera vida. Con esta inversión, reactualización e intensificación de los elementos de una verdadera vida filosófica formalizaron abiertamente a la mirada de los otros una verdadera vida en su realidad más material y concreta (Foucault, 2010). La vida cínica se muestra como la no ruborizaron de su pobreza. En el límite de una verdadera vida convencional, los cínicos transformaban la verdadera vida en una forma de “vida escandalosamente otra”. Un escándalo que se da a los hombres como lo que no se tolera en presencia. Entonces, es posible preguntar ¿cómo escandalizaron la verdadera vida filosófica? A lo cual se responde: en una *forma de resistencia*: su “otra vida” como *alethés bíos* era una vida de oposición. En su contemporaneidad, los cínicos se opusieron al pudor, al honor, a la abundancia. Y en

oposición, como cara a cara a una forma de subjetividad ética, afirmaron positivamente lo contrario lo inaceptable. No hace falta citar todas las anécdotas (*khreiai*) de Diógenes el perro, en las cuales este afirmaba la humillación como indiferencia (Foucault, 2010), la pobreza como lo verdadero en la vida, lo impúdico como lo que no se disimula, la animalidad, lo que es natural al hombre, como *ejercicio y deber del cínico*. “Ese fulgor de la naturalidad que escandaliza, que transforma en escándalo la no disimulación de la existencia limitada por el pudor tradicional, se manifiesta en los famosos comportamientos cínicos” (Foucault, 2010, pág. 267). Por ejemplo, frente al honor, el cínico buscaba el deshonor “(...) mediante la búsqueda activa de situaciones humillantes que valen porque ejercitan al cínico en la resistencia a todo lo que es fenómeno de opiniones, creencias, convenciones” (Foucault, 2010, pág. 274). De modo que, los cínicos reconfiguraron los elementos principales de la vida filosófica a una “vida escandalosamente otra” bajo el precepto délfico: *parakharattein to nómisma*. Por lo tanto, todas estas inversiones de los elementos de una verdadera vida filosófica constituyen el ejercicio mismo de una práctica cínica.

En ese sentido, los cinismos tenían la referencia directa de su modo de vivir con la vida de un perro. En el marco de la clase del 14 de marzo de 1984, Foucault profundiza sobre la categoría de “perros” como etiqueta de los cínicos. En su origen, los cínicos se denominaron socialmente como perros por el hecho de que Diógenes el “perro” llevaba su vida conforme a la de un perro. Pero, ¿qué significa llevarla conforme a la de un perro? Foucault, en esto, alude varias cosas. La primera de ellas, la referencia de “perros” como etiqueta del *bíos kynikos*, alude a la ausencia de vergüenza, de pudor. Un perro, como el cínico, muestra su más extrema animalidad, su vida impúdica, frente a todo el mundo (Foucault, 2010). La segunda es que “la vida cínica es una vida de perro porque, como la de los perros, es indiferente” (Foucault, 2010, pág. 256). Es decir, los cínicos son indiferentes a lo que pueda

sucedan a su alrededor, a las cosas de la ciudad, a las cosas que se les presentan como necesarias. La tercera de ellas refiere al *bíos kynikós* como “perros” debido a que saben distinguir, saben someter a prueba, saben discernir la vida buena de la vida mala; genera brechas entre los que se consideran los amigos y aquellos que son los enemigos. En suma, llevan una vida *diacrítica* (*diakritikós*), “(...) una vida de combatir, de ladrar contra los enemigos, que saben distinguir a los buenos y a los malos, a los verdaderos de los falsos, a los amos de los enemigos” (Foucault, 2010, pág. 256). Finalmente, la cuarta característica que alude Foucault, es que el *bíos philosophikós* de los cínicos como vida de perros refiere al hecho de que los perros son vigías, guardias. El cínico practica una vida *phylaktikos* (vida de guardia, de vigía) de sí mismos y de los demás. De este modo, el cinismo se comporta de un modo similar a la vida de un perro: es indiferente a lo sucede en el mundo; su felicidad la posee por lo que tiene y no por lo que la enriquece con vanidades; es “diacrítico” pues distingue entre el bien y el mal, entre los amigos y los enemigos, sabe distinguir su precepto moral frente al de los otros; finalmente, guarda servicio, espera el combate, espera el momento de ladrar, de manifestar en su *parrhesía* una violencia constituyente que hace de su verdadera vida una “vida escandalosamente otra”. Con todo ello, según el filósofo francés, el cinismo es una forma del decir veraz parresiástico porque con sus oyentes el cínico prolonga una actitud de “coraje” (Foucault, 2010). Prologa una actitud crítica que se hace escandalosa. La verdad en su extrema desnudez, a saber, la pobreza como forma de vida, incomoda a los interlocutores; no es solo continuación o armonización, es, en suma, inversión y ruptura de unos elementos constituyentes de la filosofía: en oposición a la vida obediente, el cínico distingue y fisura (*diakritikós*); en oposición a la vida tranquila, el cínico aguarda el combate; y en oposición a la vida variopinta, esto es, la vida con mezclas, con dependencia, el cínico acepta y vive la vida sin mezclas, sin disimulo, sin sombras, sin vergüenza. Por

tanto, el cinismo en su principio constituyente, *parakharattein to nómisma*, plantea el problema de una “vida otra”. Así pues, el cinismo...

(...) planteó una cuestión muy grave o, mejor, dio su filo, me parece al tema de la vida filosófica al hacer la siguiente pregunta: la vida, para ser verdaderamente la vida de verdad, ¿no debe ser una vida otra, una vida radical y paradójicamente otra? *Radicalmente otra por estar en ruptura total y en todos los aspectos con las formas tradicionales de existencia, con la existencia filosófica admitida de ordinario por los filósofos, con sus hábitos, sus convenciones* (Foucault, 2010, pág. 258)²¹

De este modo, esto muestra que el carácter de resistencia de la práctica cínica de la *parrhesía*. En su nacimiento de los vientres de la filosofía el cinismo es ruptura y agonismo porque es el “espejo roto” de la verdadera vida filosófica antigua. En ella reconoce los elementos generales de la práctica filosófica, lo que debería ser el modo de actuar, pero en ese espejo, quebrado por el principio del “cambiar el valor a la moneda”, se ve una mueca risible, carnavalesca, irrisoria, violenta, indiferente, sin disimulo, crítica y combativa del *bíos kynikós*. La vida cínica es alteración de la moneda porque “expone su verdad, en todos los sentidos de la palabra. Es decir que la muestra y la arriesga (Foucault, 2010, pág. 246). Y con ello, en el establecimiento de su precepto moral, su principio de actuar, el cinismo planteó la “vida otra” como verdadera vida. Es necesario mencionar, entonces, los alcances que tiene esta práctica del decir veraz cínico como “vida otra” en las prácticas políticas del siglo XIX.

En el curso del 29 de febrero de 1984 de *El coraje de la verdad*, Foucault identifica la estructura del discurso veraz cínico con una “vida revolucionaria”. “El cinismo –según Foucault– forma y ha formado parte de la práctica revolucionaria y de las formas asumidas por los movimientos revolucionarios a lo largo del siglo XIX” (Foucault, 2010, pág. 196). En ese sentido, la vida de un revolucionario es, pues, la encarnación en su cuerpo, en su vida

²¹ La letra en itálica es mía.

de la verdad de la revolución. El cínico así se logra ver en la práctica de un militante, de una práctica que tiene por objetivo específico de aplicación las prácticas políticas, la esfera del poder político. En efecto, ser “testimonio de la verdad” se identifica claramente con el papel de la “militancia” como actitud históricamente singular y que manifiesta una corporalidad de la verdad en la vida ya que en ella se da la manifestación real de la verdad.²² Bajo esta militancia de una vida consagrada a la revolución o a una actitud revolucionaria “(...) rompe y debe romper con las convenciones, los hábitos, los valores de la sociedad. Y debe manifestar directamente, por su forma visible, por su práctica constante y su existencia inmediata, la posibilidad concreta y el valor evidente de otra vida, otra vida que es la verdadera vida” (Foucault, 2010, pág. 197). De esta manera, es posible entrever un

²² Cabe destacar la importancia que tienen las prácticas cínicas cristianas como movimientos que se inscriben en una militancia, “(...) una militancia abierta que constituye la crítica de la vida real y del comportamiento de los hombres y que, en el renunciamento, en el despojamiento persona, libra el combate que debe llevar al cambio del mundo” (Foucault, 2010, pág. 300). En ese sentido, dicha militancia se muestra en la reactualización y la transformación que las positividades de la singularidad de la Edad Media hacen de la práctica cínica. De ello se puede citar a los franciscanos que en su mendicidad manifestaban la verdad de la cristiandad. También los dominicos que en su profundidad etimológica designaban “los perros del señor” (*Dominis canes*). En efecto, afirma Foucault, los cínicos de la cristiandad “siguieron desnudamente la desnudez de Jesucristo”. En otras palabras, dieron cuerpo a la verdad de Jesucristo; en últimas, los cínicos del cristianismo dramatizaron la verdad promovida por Jesucristo. De igual modo, las ordenes mendicantes que se despojaban por completo y manifestaban una plena desnudez de la verdad, una desnudez del mundo y la vida constituyeron en un campo de aceptabilidad, es una lógica de conducción, una práctica de resistencia. “La elección de vida como escándalo de la verdad, el despojamiento de la vida como una manera de constituir, en el cuerpo mismo, el teatro visible de la verdad parece haber sido, a lo largo de la historia del cristianismo, no sólo un tema sino una práctica particularmente viva, intensa, vigorosa, en todos los esfuerzos de reforma que se opusieron a la Iglesia, a sus instituciones, a su enriquecimiento, al relajamiento de sus costumbres. Hubo todo un cinismo cristiano, un cinismo antiinstitucional, un cinismo que yo calificaría de antieclesiástico, cuyas formas y huellas todavía vivas podían percibirse en vísperas de la Reforma, durante la Reforma, dentro mismo de la Reforma protestante e incluso de la Contrarreforma católica.” (Foucault, 2010, pág. 195-196). Por lo tanto, en el desarrollo de la técnica de gobierno de las conductas del poder pastoral desplegada en la Edad Media, se ve una práctica de resistencia, en su sentido más propio. La resistencia se enfrenta a algo que intenta gobernarla. Las prácticas de sí en la Edad Media, esas contra-conductas, como lo fueron el ascetismo, las Escrituras, el misticismo y la creencia escatológica fueron puntos inmanentes de resistencia (Foucault, 2006a). Porque dentro de unas “condiciones de aceptabilidad”, dentro de una historia constituía por una red de poder y saber, las contra-conductas elaboraban los límites del poder y veían su nacimiento particular para promover nuevas formas de conductas. No es gratuito, entonces, que Foucault quiera darle un puesto a estas prácticas, como la Reforma, un puesto en las raíces más profundas de una actitud crítica (Foucault, 2006c). Por tanto, en vez de buscar en la *epiméleia heautou* huellas de una práctica de resistencia engendrada en una condición de aceptabilidad, habría que enfocar los impulsos interpretativos de una práctica de resistencia en las contra-conductas de la medievallidad, o del cinismo cristiano como rejilla de referencia para el análisis de una estructura de poder que se resiste a una orden de cosas legítimas y aceptables históricamente determinadas.

despliegue del cinismo en tanto “escándalo de la verdad” en la vida revolucionaria, puesto que la verdad del cínico irrumpe insolentemente en la vida de los otros; su verdad en su pobreza corporal violenta el canon moral de su presente, violenta inescrupulosamente el campo de un orden de cosas “anteriormente” establecidas. Por ello los lazos de unión con la “vida revolucionaria”. Este estilo de vida también mueca de su presente, de su “lógica estratégica”, de los procesos de gubernamentalidad, es, pues, ruptura porque en su lucha con las convenciones, da un paso al límite y propone una vida verdadera como “vida otra”, que no es más que la posibilidad de otra forma de pensar, actuar, y decir. Así pues, la práctica cínica de la *parrhesía* se relaciona con el ejercicio de una “vida militante”.

Entre los cínicos hay, creo, una idea tanto diferente. Sería la idea, en cierto modo, de la militancia en medio abierto, es decir, una militancia que se dirige a absolutamente todo el mundo, una militancia que no exige justamente una educación (una *paideia*), pero que reúne a una serie de métodos violentos y drásticos, no tanto para formar a la gente y enseñarle como sacudirla y convertirla, convertirla con brusquedad. Es una militancia en medio abierto, en cuanto pretende atacar no sólo a tal o cual vicio o defecto, sino también las convenciones, las leyes, las instituciones que, en sí mismas, se apoyan en los vicios, en los defectos, las debilidades, las opiniones que la especie humana comparte en general. Es, pues, una militancia que pretende cambiar el mundo, mucha más que una militancia que se limite a procurar brindar a sus adeptos los medios para alcanzar una vida dichosa [Por lo tanto,] el cinismo no sólo impulsó el tema de la verdadera vida hasta [su inversión en el] tema de la vida escandalosamente otra, sino que planteó esa alteridad de la vida otra, no como la mera elección de una vida diferente, dichosa y soberana, sino como la práctica de una combatividad, en cuyo horizonte hay un mundo otro (Foucault, 2010, pág. 298-299; 301).

En consecuencia, el cinismo establece una relación con la humanidad. En las dos últimas sesiones de la clase del 21 de marzo de 1984, Foucault no deja de insistir la misión del cínico para consigo y para con los otros. La modalidad del decir veraz cínico, en su mueca, en su gesto burlesco y carnalesco respecto a la filosofía antigua; en su despojamiento de la vanidad y la innecesariedad de las cosas externas; en su desnudez de la verdad; en su *athlētēs*

bíos; en su verdadera vida sin disimulos, sin mezcla, recta a sus principios, mendicante, vigilante, indiferente, animal e irrisoria; en últimas, en su “vida escandalosamente otra”, el cínico se preocupa y establece una preocupación por el cuidado de los otros. “El coraje cínico de la verdad consiste en lograr que los individuos condenen, rechacen, menosprecien, insulten la manifestación misma de lo que admiten o pretenden admitir en el plano de los principios” (Foucault, 2010, pág. 246). En cierto sentido, en la práctica cínica del decir veraz hay una preocupación por el “cuidado de sí” de los hombres. Como hacía Sócrates al establecer el objetivo de su forma de poder parresiástico en el *ethos* de los hombres con la finalidad de que ellos mismos se cuidaran y se dieran una “vida dichosa”, la tarea del cinismo es “(...) velar por el cuidado de los hombres. El cuidado por el cuidado de los hombres aparece aquí como la tarea misma del filósofo cínico” (Foucault, 2010, pág. 315). Pero con la salvedad de que esa preocupación de sí, en contraposición con la *parrhesía* ética socrática, se elevan a un punto que intenta ser universal, pues no se dirige a un individuo en particular, sino que intenta elevar la *epiméleia heautóu* a toda la humanidad. Según Foucault, esta elevación es la “universalidad ética” del cinismo y con ella hace referencia a la universalización del “cuidado de sí” en todo el género humano. “El cínico [pues] es funcionario de la humanidad en general, un funcionario de la universalidad ética” (Foucault, 2010, pág. 314). El cínico, entonces, genera una relación de amistad con el género humano; un lazo que “soportará la violencia y la injusticia, no sólo para llegar a ser resistente y prepararse para las desventuras que pueden sobrevenir [...], sino como ejercicio de amistad, de afecto o, según las circunstancias de vínculo interno con todo el género humano” (Foucault, 2010, pág. 312). Es así que esta universalización de la ética a todo el género humano en la práctica cínica de la verdad corresponde a una lucha por el mundo. Por consiguiente, la vida cínica no solo planteó el problema de una “vida otra”, sino de un

“mundo otro”. “Una vida otra para un mundo otro” (Foucault, 2010, pág. 301), supone la inversión de la verdadera vida filosófica de la antigüedad.

Es claro, entonces, que “el coraje cínico de la verdad” en su muela propone la transformación de la vida de los hombres y, en consecuencia, la del mundo. La ruptura, la inversión, la intensificación y la innovación en el cinismo supuso una vida llena de combatividad. Es por ello que el *bíos kynikós* es, en esencia, una práctica de resistencia. Esto porque no solo es ruptura, sino posibilidad de nuevas formas de pensar la relación de sí consigo. “El arte de la conducta”, o sea, la ética, es el punto máximo a universalizar para el cinismo. Al establecer la “universalidad ética” a todo el género humano, al proponer que en la relación de los hombres consigo mismos rechacen, menosprecien, condenen los preceptos morales con los cuales han sido conducidos, es afirmar el agonismo implícito que hay entre el individuo, su conducta y el mundo. En ese sentido, el cinismo se distancia del “cuidado socrático de sí” en la medida que lo constitutivo de su vida es la combatividad. Una lucha que se da con los hombres, las convenciones, los principios y el mundo. Es una práctica que responde a la exigencia del imperativo delfico. Una vida que establece, así mismo, una relación con la “vida revolucionaria” debido a que es lucha, combatividad pura. En últimas, es agonismo no solo en las relaciones interpersonales sino un agonismo a la configuración del mundo.

En definitiva, la forma de resistencia de la ética de la *parrhesía* se agencia, claramente, con la práctica de la *parrhesía* cínica. No solo porque haya una articulación con las prácticas revolucionarias del siglo XIX, sino porque en su profundidad lo elemental de su poder, de su forma de actuar, es la combatividad. La violencia de esta combatividad se muestra en su más extrema escandalocidad. Es una crítica filosófica en el nivel de los cuerpos a la realidad de su tiempo. De ahí que Foucault denomine la experiencia cínica como una “experiencia

histórico crítica de la vida” o una “experiencia histórica crítica del mundo”, cuya experiencia, afirma el filósofo francés, constituye uno de los núcleos fundamentales de la experiencia filosófica en Occidente. Entonces, se está ante la presencia de una vida que no es solo escándalo de lo convencional, sino ante una experiencia crítica de lo histórico, entendiendo por este, “(...) esas condiciones, lejos de marcar el límite de lo necesario, constituyen más bien nuestra propia historia, ya que, al haber devenido contingentemente, son susceptibles de transformarse y devenir en otra cosa” (Cadahia, 2010, pág. 297). En efecto, devenir la historia en otra cosa, la posibilidad de un “mundo otro” de la “universalidad ética” del decir veraz cínico se hace cercana. En este sentido la práctica de la *parrhesía* constituye una *práctica de resistencia al poder político* debido a que es un paso al límite de lo necesario y en su paso al límite, posibilita otras formas de subjetivación ética. En definitiva, la práctica de la *parrhesía* cínica es una práctica de resistencia por su misión, la cual promulga “una misión de combate”. Un combate por las condiciones que nos sujetan y nos legitiman como sujetos de la historia.

En conclusión, es posible afirmar que la *ética de la parrhesía es una práctica de resistencia*. En la recuperación de las “artes de la existencia”, en su relación entre “el cuidado de sí” y “el hablar franco”, Foucault ve en estas dos formas no sucesivas una forma de poder distinta correspondientemente. Por un lado, en la modalidad del decir veraz socrático se ve la preocupación de Sócrates en fundar la *epiméleia heautóu* en la vida de los hombres. En esa relación de sí consigo, hay no solo una operación del ejercicio de soberanía de sí, sino de resistencia en la medida que los hombres en su examinación de sí mismos constituyen la verdad de su existencia, o la forma particular de su vida. En ese sentido, la “*parrhesía ética*” socrática es una *práctica de resistencia* que se genera en todos lados, pero no un objetivo en específico. Por otro lado, la modalidad del decir veraz cínico, en su íntima relación con la

epiméleia heautou y la *parrhesía*, funda una relación de resistencia frente a un modo de subjetivación ética en particular. En su propuesta de una vida o ética en una “vida escandalosamente otra” para un “mundo otro” se encuentra el desplazamiento, el alejamiento, la reactualización, el punto de inflexión de unos preceptos morales que formaban “el arte de la conducta” de la filosofía antigua. Al ser ese punto de disputa, los cínicos rechazaron lo que eran y menospreciaron los códigos morales que dirían sus acciones para dar posibilidad a la emergencia de la alteridad. En efecto, una alteridad que devenía en una “vida otra”, una verdad otra. En ese sentido, la “vida otra” requería un “mundo otro” donde se permitiera la transformación y la elevación de una “universalización ética”. Aunque el cinismo vele por el “cuidado de sí” de los hombres, como también lo hizo Sócrates, ellos, por su parte, lo hacen 1) de una forma violenta, irrisoria, hostil y 2) tratan de fundar en los hombres, en la verdad escandalosa de su vida, el rechazo por una forma de subjetividad, una forma de conducta. Y en ese elemento se encuentra la resistencia porque no sólo se apoya en la verdadera vida, que explicita *el juego agonístico de las relaciones de poder*, sino que no pierde ese “irreductible elemento enfrentador”. Por lo tanto, es plausible afirmar que la *ética de la parrhesía es una práctica de resistencia* debido a que en tanto el individuo se relacione consigo mismo permite la fuerza y el movimiento creativo de la libertad. En la ocupación relacional del sí consigo por parte del poder político, la “ética de la *parrhesía*” es la tentativa violenta de quebrar los lazos de aceptabilidad y dar el surgimiento de una “eventualidad no determinada” de la voluntad de poder.

No obstante, es legítimo preguntar: ¿es posible que estas formas del decir veraz, la socrática y la cínica, sean ropajes vacíos y flotantes de sí consigo que permitan pensar la relación entre ética y política? ¿Cabe la posibilidad de pensar que las formas del decir veraz socrático y cínico constituyan formas de poder aplicables en un presente u otro? ¿Hay

relación entre ética y política que pueda establecer o al menos crear la *ética de la parrhesía*? En consecuencia, estas preguntas tendrán su respuesta en el siguiente capítulo cuyo objetivo es establecer la relación entre “el coraje de la verdad” y la pregunta por el “ser histórico” de lo que somos en unas “condiciones de aceptabilidad”, contribuyendo a que es posible pensar la *ética de la parrhesía* como una *práctica de resistencia al poder político*.

3. EL EJERCICIO DE DESUJECCIÓN POLÍTICA Y SUBJETIVACIÓN ÉTICA DE LA PRÁCTICA DE LA PARRHESÍA

(...) saber quién eres exige que haya algún otro, alguien que detente la parrêsía, que se sirva de la parrêsía y que diga, en efecto, cuál es el orden del mundo en el cual uno se encuentra situado

Foucault,
La parrêsía

Después de todo, la crítica no existe más que en relación con otra cosa distinta a ella misma: es instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella misma no sabrá y no será, es una mirada sobre un dominio que se quiere fiscalizar y cuya ley no es capaz de establecer

Foucault,
¿Qué es la crítica?

El presente capítulo es la finalización de un ejercicio analítico e interpretativo, como también la relación de una serie de elementos que se han puesto sobre la mesa para afirmar que la *ética de la parrhesía* es una *práctica de resistencia al poder político*. De modo que, el

capítulo establecerá tres cosas en común: la *parrhesía*, la actitud crítica y la práctica de resistencia al poder político –este se presentará ambiguo pero cercano al concepto de “condiciones de aceptabilidad”. Por ello que el capítulo se encuentra integrado por dos apartados: “la práctica ético-filosófica del parresiasta como analítica del presente” y “Conclusiones finales”. En el primero apartado, “la práctica ético-filosófica del parresiasta como analítica del presente”, se establecerá el discurso filosófico, inaugurado por el decir veraz socrático, con la actitud crítica que interroga la verdad en su relación con las condiciones que la hacen posible. Así mismo, se afirmará que la *ética de la parrhesía es una práctica de resistencia al poder político* ya que se pregunta desde una posición específica de la realidad, esto es, se pregunta en qué y de dónde viene esta experiencia históricamente singular que hace de nosotros lo que somos. Y en ese preguntar al presente, se resiste a la intervención de procesos de sumisión y sujeción por mecanismos de poder. En este sentido, la *parrhesía constituye una actitud crítica de resistencia al poder político*. En el segundo apartado, “Conclusiones finales”, se reflexionará por los alcances efectivos que puede tener la ética de la *parrhesía* como de la ética en las luchas políticas. Aunque las páginas son cortas para las ingobernables ambiciones de esta investigación, solo es posible dejar preguntas sin contestar.

3.1. La práctica ético-filosófica del parresiasta como analítica del presente

En la conferencia *¿Qué es la crítica? (Crítica y Aufklärung)* dictada ante la Sociedad Francesa de Filosofía en 1978, Foucault define la “actitud crítica”. Primeramente, Foucault sitúa la “actitud crítica” en una “historia de la dirección de conciencia” del cristianismo. El despliegue del poder pastoral a través de una verdad que se convierte en dogma, conocimiento de sí y manera de comportarse de los individuos (Foucault, 2006c) constituyó

el *modus operandi* de un “arte de gobierno”. El cristianismo como experiencia histórica singular en su interioridad no dejó de usar una técnica de poder que se dirigía a los individuos con la imposición de que estos debían dejarse gobernar, “(...) es decir, dirigir hacia su salvación, por alguien a quien le liga una relación global y al mismo tiempo meticulosa, detallada, de obediencia” (Foucault, 2006c, pág. 06). La pastoral cristiana no dejó de inducir la libertad de los individuos a dejarse gobernar, sino que, así mismo, no se detuvo de promover una “otra vida”. La transformación de la vida de los individuos en una “otra vida” plantea la especificidad diferencial de la misma: una vida otra supone cambiar el estilo de vida a un estilo de vida que es “otra” a la terrenal y se presenta como “otra vida”. Y en ese planteamiento la “otra vida” como vida otra para la salvación, presenta el problema de una “otro mundo”.

De este modo, Foucault afirma que a partir del siglo XV y antes de la Reforma, ha habido una verdadera explosión de las “artes de gobierno”. Pero la explosión del “arte de gobernar” se da en dos sentidos: uno globalizante y el otro individualizante. Según el filósofo francés, el primero de ellos se presenta con una expansión de la verdad cristiana como la de sus métodos teóricos-prácticos para el gobierno de los hombres en sus hogares. El otro, el segundo, se ve en una variación de las “artes de gobernar”; bajo la pregunta del “cómo” el gobierno no dejó de problematizar las técnicas para el gobierno efectivo; preguntas como: “cómo gobernar a los niños”, “cómo gobernar una casa”, “cómo gobernar a una familia, a un Estado” fueron las que, sin parar, suscitaron la variación del gobierno. Como efecto, en el siglo XV-XVI hubo un acontecimiento singular, históricamente identificable, llamado la “gubernamentalidad”.

Ahora bien, “la gubernamentalización de la sociedad”, es decir, el despliegue de un ejercicio del gobierno que se globaliza e individualiza en la sociedad, según el filósofo

francés, evidencia el “cómo gobernar”, pero también la posibilidad inmanente de la pregunta crítica: “cómo no ser gobernado *de esa forma*, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no para ellos” (Foucault, 2006c, pág. 8). El arte de no ser gobernado de esa forma, entonces, no supone la afirmación tajante de no ser gobernados en absoluto, ni la salida de unos juegos estratégicos de gobierno, ni mucho menos la afirmación de una sociedad fuera de un esquema general de comprensibilidad del poder como lo es “el modelo estratégico de la gubernamentalidad”. El “arte de no ser gobernado de esa forma” es la transvaloración estratégica de unas “artes de gobierno” en las relaciones de poder. Son desplazamientos tácticos o pliegues estratégicos que redistribuyen el espectro relacional de las relaciones de poder. Así pues, Foucault inscribe la “actitud crítica” en la pregunta de “cómo no ser gobernado por ése y bajo ese precio”. En efecto, no solo la inscribe en dicha pregunta estratégica y operacional, sino que la vincula con unos elementos específicos: la verdad, el poder y el sujeto. Pues bien, la “actitud crítica” se interesa por la verdad en sus efectos con instrumentos estratégicos de aceptabilidad. De ese modo se sitúa en el intersticio relacional de los saberes, los mecanismos de poder y los modos de subjetivación.

Vemos cómo el juego de la gubernamentalización y de la crítica, la una en relación con la otra, ha dado lugar a fenómenos que, a mi juicio, son capitales en la historia de la cultura occidental [...] Pero, sobre todo, vemos que el foco de la crítica es esencialmente el haz de relaciones que anudan el uno a la otra, o el uno a las otras dos, el poder, la verdad y el sujeto. Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trata, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismo de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad (Foucault, 2006c, págs. 10-11).

Con ello la “actitud crítica” es una empresa de desujeción de “la política de la verdad”. La “actitud crítica” como práctica y discurso se pregunta por las “condiciones de aceptabilidad” que hacen de una verdad, con sus mecanismos de poder, verdadera. La pregunta incomodadora que arroja la “actitud crítica” al presente que pertenece se muestra en el interés por la relación que guarda la verdad con sus condiciones perceptibles tanto como de las estrategias que la integran (Foucault, 2006c). En cierto sentido, Foucault le otorga a esta “actitud crítica” un trabajo de orden “histórico-filosófico”, si se quiere, de un trabajo de orden “arqueo-genealógico” en donde se trata de extraer las positividades que hacen posible la emergencia de una singularidad como de seguir las líneas de ruptura que marcan su acontecimiento (Foucault, 2006c). No se trata, pues, de que el trabajo de orden “histórico-filosófico” haga una historia de la filosofía, una historia de las ideas filosóficas o una filosofía de la historia donde se manifieste el advenimiento de un principio de la realidad, sino de tomar “las condiciones de aceptabilidad” como efecto relacional de una serie de positividades. En ese sentido, la experiencia histórica singular no proviene de un principio que esté en constante mejoramiento en lo real, sino que es producto de una “eventualización”. Cuando se intenta, por lo tanto, de vislumbrar un principio en esas positividades, solo se encuentra uno con “ruptura, discontinuidad, singularidad, descripción pura, cuadro inmóvil, ausencia de explicación” (Foucault, 2006c, pág. 30). Dicho de otro modo, el proyecto “histórico-filosófico” trata de “desubjetivar la cuestión filosófica recurriendo al contenido histórico, liberar los contenidos históricos por la interrogación sobre los efectos de poder con que son afectados por esta verdad de la que supuestamente dependen esos efectos de poder (Foucault, 2006c, pág. 22) En efecto, esta investigación analítica sobre el “campo de inmanencia de las singularidades puras” está “verticalmente” relacionada con el presente. La

“actitud crítica”, en marcada por una de las dos “actitudes críticas” expuesta por Kant,²³ busca plantear la pregunta por lo que es la actualidad. Una pregunta que intenta saber acerca de las positividades que constituyen la actualidad y, por tanto, que nos constituyen a nosotros mismos. Se trata, pues, de una “ontología de nosotros mismos” o de una “ontología del presente”, un trabajo “histórico-filosófico” que se pregunta por lo que somos, por lo que somos en esta actualidad en las que estamos anclados históricamente.

Es en esa vía, entonces, donde la empresa por una desujeción política se hace evidente. No solo desujeción política, sino el paso a una subjetivación ética de los individuos. Esto porque en el marco de lo aceptable para los hombres, la práctica de la “actitud crítica” estudia la genealogía de “la política de la verdad” y en el límite de su nacimiento relanza el juego “indefinido de la libertad”. Los procesos de sumisión y sujeción, el nacimiento de una forma de subjetividad, la búsqueda de la verdad en sus mecanismos de poder y la integración de las tecnologías de poder en discursos de verdad, en todo ello, “la actitud crítica” lucha frente a formas de subjetividad específicas en virtud de la emergencia de nuevas formas de subjetividad. Mostrando la innecesaridad de lo necesario lanza en el juego estratégico de las relaciones de poder la posibilidad inmanente de la resistencia. No por ello es lícito afirmar la fuerte relación entre la “actitud crítica” con el discurso filosófico emprendido por Sócrates, ya que, como se expuso anteriormente, este interroga la verdad en relación con los mecanismos que la hacen aceptable. El punto común de articulación tanto de la práctica

²³ Foucault considera que Kant ha fundado dos actitudes críticas que forman parte de nuestras dos tradiciones críticas: la “analítica de la verdad” y la “ontología del presente”. La primera de ellas, la “analítica de la verdad”, busca plantear “las condiciones de posibilidad de un conocimiento verdadero” (Foucault, 2006c, pág. 68). Y la segunda de ellas, la “ontología del presente”, plantea la pregunta “«¿Qué es nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de experiencias posibles?»” (Foucault, 2006c, pág. 69). Entonces, una plantea la pregunta sobre las condiciones que hacen de un conocimiento se posicione como verdadero, y la otra plantea la pregunta por “las condiciones de aceptabilidad” que constituye nuestro ser histórico.

crítica como de la práctica filosófico-parresiástica se encuentra en la preocupación relacional del poder, la verdad y el sujeto.

Foucault en la clase del 8 de febrero de 1984 manifiesta que el discurso filosófico se pregunta por la verdad en relación con sus efectos de poder. Según Foucault, en el fondo de la *parrhesía* hay tres realidades: la *aletheia* (la verdad), la *politeia* (el gobierno) y, lo que se denomina la *ethopóiesis* (la formación del *ethos* del individuo). Así pues, estos tres polos están irreductiblemente relacionados entre sí. “*Alétheia, politeia, ethos*: creo que la irreductibilidad esencial de los tres polos [...] la estructura de atracción de unos hacia otro y viceversa sostuvo la existencia misma de todo el discurso filosófico desde Grecia hasta nuestros días. (Foucault, 2010, pág. 84). Por lo tanto, estas tres nociones constituyen la existencia de un discurso filosófico que se pregunta por los efectos de poder de una verdad en los modos de subjetivación, o por los modos de subjetivación efectivos de un poder en sus discursos de verdad. Así pues, lo que hace un discurso filosófico sea filosófico:

(...) es que, cuando plantea la cuestión de la *politeia* (de la institución política, de la distribución y la organización de las relaciones de poder), plantea al mismo tiempo la cuestión de la verdad y del discurso veraz a partir del cual podrán definirse esas relaciones de poder y su organización, y también la cuestión del *ethos*, vale decir de la diferenciación ética a la que esas estructuras políticas pueden y deben hacer lugar (Foucault, 2010, pág. 84).

Con ello se afirma que, el discurso filosófico no deja de preguntarse por las relaciones de saber-poder de una sociedad. Si pregunta por la verdad, pregunta necesaria e irreductiblemente por la relación que tiene con técnicas de poder que la hacen posible en un campo positivo de experiencia. Pero también se pregunta por los efectos de gobierno que la verdad configura en los comportamientos de los hombres. No pregunta por la verdad aisladamente, y así mismo, por el poder y el sujeto, como si fueran cosas por sí mismas

exteriores. Pregunta, más bien, por las relaciones intrínsecas que hay entre la formación de saberes, los mecanismos de poder y los modos de subjetivación. En ese sentido, la actitud parresiástica filosófica se vincula coherente con un trabajo crítico debido a que el parresiasta en su juego comunicativo con su interlocutor ejerce la función de crítico. La función crítica de la *parhesía* se debe a que, en su coincidencia con su verdad, su creencia y su vida expresa, con todo el peligro que esto conlleva, la claridad de su pensamiento. De modo que al obligarse a decir lo que piensa prefiere decir la verdad antes que estar vivo (Foucault, 2017b). En efecto, el parresiasta se construye bajo un conjunto de preceptos filosóficos, esto es, un conjunto de procedimientos teóricos-prácticos, permitiendo la posibilidad de la forma reflexiva de su libertad. En ese devenir histórico del individuo en sujeto parresiástico existe no solo la preocupación de manifestar la verdad de su vida, sino también la preocupación de la verdad de su actualidad. Entonces, el parresiasta en su situación emprende la tarea crítica y analítica del “ser histórico”. Por tanto, no es gratuito que Foucault afirme que la filosofía, en tanto discurso y práctica filosófica, ni más ni menos, sea una “problematización de una actualidad” en donde el filósofo se toma como parte de la actualidad y en relación donde se debe de situar (Foucault, 2006c). Como tampoco lo es cuando, en la conferencia del 24 de octubre de 1983 de *Discurso y Verdad*, afirma que la *parrhesía* es el nacimiento de la actitud crítica de nuestro tiempo.

En efecto, creo que el papel crítico, la actitud crítica en nuestra sociedad, ya sea desde el punto de vista filosófico, político o religioso, es algo que se deriva, que se proviene del papel del parresiasta descubierto, inventado por la filosofía griega. Y en el punto de encuentro de la genealogía de la subjetividad y la genealogía de la actitud crítica, el análisis de la *parresia* forma parte de lo que yo podría llamar ontología histórica de nosotros mismos, ya que en cuanto seres humanos somos capaces de decir la verdad y transformarnos, transformar nuestros hábitos, nuestro *ethos*, nuestra sociedad, transformarnos a nosotros mismos al decir la verdad. (Foucault, 2017b, pág. 107).

En consecuencia, la afirmación de que la actitud parresiástica es una práctica de desujeción y subjetivación ética es tajante, pues “el coraje de la verdad” es una práctica crítica que situándose en los límites como acto de resistencia da la posibilidad de la transformación de sí mismo. La resistencia, entonces, presente su exigencia interna: la necesidad irreductible de enfrentarse a algo en común por el relanzamiento indefinido de una libertad creativa. De esta manera, la pregunta de la verdad en su materialidad es punto de inflexión táctico de una “lógica estratégica”, ya que se resiste a aceptar la verdad que un campo de aceptabilidad le sugiere y le introduce en relación consigo mismo. La *parrhesía*, pues, es una *práctica de resistencia* que se pregunta por su presente. “El coraje de decir la verdad” tiene efectos con la actualidad en donde se sitúa y en donde se toma como parte de ella, y estando en *situación*, el parresiasta toma posición en unos procesos de subjetivación. La vinculación establecida por “decirlo todo” del sujeto en las relaciones de poder genera una práctica de recorte filosófico. Al tomar posición en una actualidad, al tomar una descripción de lo que sucede, al intentar saber esta experiencia en donde se está, en últimas, al “diagnosticar” el presente, el sujeto parresiástico encuentra que la racionalidad que lo atraviesa, que lo hacer ser, que le determina un comportamiento, una práctica específica de conducta, tiene como emergencia un punto de racionalidad identificable.²⁴ Detrás de bambalinas de esta racionalidad no se aprehende la Razón abstracta y universal, sino la “eventualización” de una racionalidad nacida del relanzamiento de las relaciones de poder. En cambio, lo que le da vida es pura “discontinuidad”, “ausencia de explicación”; un azar que no tiene claros los efectos de su

²⁴ En este punto, en el artículo titulado *Desubjetivación y antagonismo político: escenas de la contestación en Michel Foucault y Jacques Rancière* se presenta una crítica a Foucault en los siguientes términos: “La analítica foucaultea del poder es puesta en cuestión en tanto que reinstauraría un discurso clarividente retrospectivo que reduce la ‘gran razón’ de las opresiones y las revueltas a la pequeña razón de los libros de filosofía” (Roberto, 2018b, pág. 295).

poder por el relanzamiento de una voluntad de poder (Foucault, 2004). En ese sentido, al identificar esa racionalidad como universal a través de procesos de mantenimiento y fortalecimiento, el parresiasta lucha el universal que lo constituían.

Así pues, en ese trabajo analítico de unas relaciones de poder se presenta la posibilidad creativa de la práctica de libertad de los individuos. (Roberto y Lorenzini, 2018a). La creación de una alteridad, de un sujeto constituido éticamente supone la apertura para un proceso de subjetivación ética donde el individuo se da a sí mismo una forma de existencia particular, y donde, además, se resiste al bloqueo de inmovilidad de la libertad. Entonces, el desplazamiento de unas “artes de gobierno”, de unas técnicas dominadas por una práctica gubernamental, posibilitan las nuevas formas de relación en donde “decirlo todo” de uno mismo constituyen la fuerza de un acontecimiento.

Los modos de subjetivación están anclados, intrínsecamente, por un ejercicio de poder político e institucional que se da en la forma de Estado. El Estado en su ejercicio de gobierno conduce las acciones de los hombres. Establece como punto de intervención el deseo, los comportamientos, las decisiones de los individuos que conforman la población. Entonces, la práctica ético-filosófica del parresiasta en ese presente que se sitúa y del cual hace parte, *desplaza, vacía, transforma, actualiza* unas prácticas gubernamentales formando un *acontecimiento estratégico en el campo de los modos de subjetivación*. En el momento de resistencia se sirve de un vocabulario práctico confiscado por el poder establecido (Foucault, 2004). La *variación* estratégica de unas “artes de gobierno” en unas “artes de no gobierno de ese modo” se repliegan hacia las “condiciones de aceptabilidad” gubernamental aconteciendo un momento de rebeldía y resistencia. En consecuencia, la *ética de la parrhesía es una práctica de resistencia al poder político* porque al ser una “actitud límite” enfrenta su verdad con las condiciones de posibilidad de un poder. Combate, pues, esa racionalidad con una

racionalidad otra que relaciona su sí consigo. En ese sentido, dentro de un proceso de “gubernamentalización de la sociedad” la libertad del decirlo todo se posiciona como punto de experimentación posible. La hegemonía por las condiciones de aceptabilidad, la lucha por la configuración del mundo, la batalla por otras formas de pensar la vida y el mundo, el relanzamiento creativo de la libertad en forma estéticas, etc., constituye el centro de resistencia y disputa de la práctica ética de la *parrhesía*.

3.2. Conclusiones finales

Se ha presentado a lo largo del ejercicio analítico e interpretativo del trabajo de grado la *ética de la parrhesía como práctica de resistencia al poder político*. Esto se evidencia y, a su vez, se hace posible debido a un campo inmanente de relaciones de poder. De igual modo, se hace presente que *la ética de la parrhesía es una práctica de resistencia* en la medida que, en los procesos de sujeción y sumisión de los individuos a formas específicas de subjetividad, la ética, como “arte de la conducta” o forma reflexiva de la libertad, se posiciona en los límites y da apertura a nuevas formas indefinibles de relación de sí consigo. En este sentido, al obligarse el sujeto parresiástico a decir la verdad se acerca estrechamente con una empresa crítica de desujeción política. La relación de sí consigo no se da en las afueras de un poder político que promueve formas específicas de gobierno, sino en el intersticio relacional del mismo.

Sin embargo, el viaje como el pensar presenta inclemencias y satisfacciones. Primeramente, muchos estudiosos y comentaristas de la obra de Foucault han puesto de manifiesto la ruptura, el abandono o la reelaboración de su metodología. Esto se debe al interés de los últimos años de vida que el filósofo francés dedica a las formas “estéticas de la

existencia” de la Antigüedad después de haber analizado ampliamente las técnicas internas del poder político. De hecho, estos comentaristas y estudiosos, así mismo, han puesto de manifiesto los límites de la “estética de la existencia” en las luchas políticas. Pues “la estética de la existencia” es concebida como un repliegue al sujeto y el comienzo de una problematización de unos intereses individuales. “La estilística de la existencia” responde a exigencias netamente individuales y privadas, con lo cual se infiere la limitación de pensar luchas políticas donde la categoría de “lo común” se vuelve eje denominador. Es cierto también que el nacimiento de unas prácticas gubernamentales neoliberales permitió la producción mercantil de formas específicas de subjetividad. (Castro-Gómez, 2016). Vale decir que, en defensa de la libertad, se planteó la pregunta del cómo no ser gobernado tanto de ese modo permitiendo la lucha de nuevas formas de subjetividad por desujeción política. También es cierto que prodigar la ética como punto inflexión de unas relaciones gubernamentales conlleva una despreocupación por lo colectivo. Aunque es cierto que esta analítica de las “artes de la existencia” se enfoca en un análisis de la relación de sí consigo y con los otros, a saber, un análisis de conducirse éticamente en el espacio de las relaciones interpersonales, no se queda en ello debido a que la ética presenta otros alcances.

En algunas ocasiones, Foucault relaciona la *parrhesía* con la vida revolucionaria, militante o artística del siglo XIX. También en la conferencia del 21 de noviembre de 1983 de *Discurso y Verdad*, Foucault afirma que los epicúreos tenían una vida parresiástica comunitaria. Entonces, es imprescindible pensar que la ética no solo responde a una vinculación del sí consigo, sino que es una vinculación del sí consigo colectivo. Las aspiraciones de estos movimientos no solo se dedicaban a luchar por la desujeción, sino a compartir una forma de vida comunitaria, una forma ética comunitaria. Los grupos comunitarios también comparten formas estéticas de concebir el mundo. Por su lado, los

movimientos insurgentes de la década del 60' en Colombia, por ejemplo, en su intento de desujeción política de un Frente Nacional nodalizado ¿no pretendía combatir una forma de concebir el mundo capaz de comunitarizarse por el relanzamiento de la libertad? ¿Qué sucede, entonces, con la “universalización ética” de los cínicos? ¿Es puro capricho de un individualismo ciego? ¿No es permitido pensar que, en los grupos políticos, revolucionarios, artísticos, etc., no existe una forma reflexiva de conducir la libertad y una propuesta de estética a universalizar? ¿No es posible pensar la ética en configuraciones estéticas comunitarias? ¿Acaso “la estética de la existencia” es recelo a la vida comunitaria y el apego de una vida individual? ¿Habría, acaso, que repensar lo que se entiende por ética? ¿Es posible pensar una ética comunitaria en Foucault? ¿Foucault permite pensar lo común?

En resumen, no deja de ser una preocupación de mi parte por los efectos que puede generar la ética en tanto campo inmanente de lucha política. En cierto modo, la ética es política en la medida que se relacione con la misma (Cadahia, 2010), o que de la política la ética sea punto de inversión y de desplazamiento de unas “artes de gobierno” (Roberto, 2016). Tampoco se trata de absolutizar la “estética de la existencia” como una forma pura de resistencia (Roberto y Lorenzini, 2018a). Pero algo tengo como cierto y es la pregunta viva de cuáles serían los efectos de resistencia en común dentro de unas condiciones de aceptabilidad. Para ello, creo que Foucault cumplió su trabajo.

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cadahia, L., “Un modo de resistir al biopoder: el lugar de la parresia en las reflexiones ético-políticas de Michel Foucault” en *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, 2010, n°5, p. 289-299.
- Castro-Gómez, S. (2011), *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá D.C.: Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S., (2016), *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*, Bogotá D.C.: Siglo del hombre Editores.
- Gros, F. (2010). “Situación del curso” en *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1983-1984)*. (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. p. 351-366.
- Foucault, M. (1999a). “La filosofía analítica de la política” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. (Trad. Ángel Gabilondo). Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica. p. 111-128.
- Foucault, M. (1999b). “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. (Trad. Ángel Gabilondo). Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica. p. 393-415.

- Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. (Trad. Horacio Pons). México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M., (2004), *Nietzsche, la genealogía, la historia*, (Trad. J. Vázquez Pérez), España: Pre-Textos.
- Foucault, M. (2006a). *Seguridad, territorio y población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006b). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. (Trad. Ulises Guñazú). México: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2006c). *Sobre la Ilustración*. (Trad. J. de la Higuera, E. Bello, A. Campillo). Madrid: Editorial Tecnos.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. (Trad. Ulises Guñazú). México: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso del Collège de France (1983-1984)*. (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2015a). “El sujeto y el poder” en Álvarez Y., J. (Ed.) *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva. p. 317- 341.
- Foucault, M. (2015b). “Espacio, saber y poder” en Álvarez Y., J. (Ed.) *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva. p. 217- 235.
- Foucault, M. (2017a). “La parrêsia” en Álvarez Y., J. (Ed.) *La parrêsia*. Madrid: Biblioteca Nueva. p. 117-173.
- Foucault, M. (2017b). *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982/ Berkeley 1983*. (Trad. Horacio Pons). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

- Roberto, A., N., F., (2016) “Estrategia y antagonismo. Acerca de la relación entre subjetivación ética y poder político en Michel Foucault” en *Barda: Revista del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura*, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Argentina. Marzo, n°2. p. 74-102.
- Roberto, A., N., F., y Lorenzini, D. (2018a) “Michel Foucault: Prácticas de libertad y políticas del decir veraz. Entrevista a Daniele Lorenzini” en *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, n°5, p. 141- 154.
- Roberto, A., N., F., (2018b) “Desubjetivación y antagonismo político: escenas de la contestación en Michel Foucault y Jacques Rancière” en *Oxímora Revista Internacional de ética y política*, n°13, p. 289-308.