



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA

T U N J A

Experiencia y Calidad

**LA PARRESÍA COMO HETEROTOPIA EN EL ÚLTIMO
MICHEL FOUCAULT:
OTRO MODO CRÍTICO Y ESPECÍFICO DE SER,
(IM)PENSAR, DECIR Y VIVIR.**

Santiago María Borda-Malo Echeverri

Universidad Santo Tomás
División de Filosofía y Teología
Facultad de Filosofía y Letras
Doctorado en Filosofía
Bogotá, D. C., Colombia
2018

**LA PARRESÍA COMO HETEROTOPIA EN EL ÚLTIMO
MICHEL FOUCAULT:
OTRO MODO CRÍTICO Y ESPECÍFICO DE SER,
(IM)PENSAR, DECIR Y VIVIR.**

Santiago María Borda-Malo Echeverri

Tesis Doctoral presentada como requisito parcial para optar al título de
Doctor en Filosofía

Director:
Ángel María Sopó, Ph. D.

Línea de investigación:
Filosofía en América Latina

Grupo de Investigación:
Estudios en Pensamiento Filosófico en Colombia y América Latina
'Fray Bartolomé de las Casas, O. P.'

Universidad Santo Tomás
División de Filosofía y Teología
Facultad de Filosofía y Letras
Doctorado en Filosofía
Bogotá, D. C., Colombia
2018

NOTA DE ACEPTACIÓN: APROBADA

Comisión Evaluadora

Edgardo Castro, Ph. D. (Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF), Buenos Aires (Argentina)

Jurado

Santiago Castro-Gómez, Ph. D., Facultad de Filosofía y Letras USTA (Bogotá) y Universidad Javeriana

Jurado

Ángel María Sopó, Ph. D., Director de la Tesis, USTA (Bogotá).

Bogotá, D. C., 21 de Agosto de 2018

DEDICATORIA

Para:

Gloria del Señor Uni-trino (*Kyrios*), ‘en Quien vivimos, nos movemos y existimos’ (Hch 17: 28), como expresó *parresiásticamente* Pablo de Tarso en el Areópago, ante la mirada displicente de varios filósofos de su época... Y como aprehendí del ‘sumo’ Aquinate: ‘*Ante todo, te busco a Ti, Señor (Lumen Gloriam)*’...

A

mi esposa Mónica,
y mis hijos Daniel (autor del Ideograma final en *Ilustrator*) y María Lucía
por su imprescindible y sacrificado aporte en este arduo trabajo,
que ha comprometido mi existencia entera en adelante en un *arte integral de vida y otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir...*

A

mis hermanas Gemma Sofía y Marta Eugenia,
y mis generosos cuñados María Alicia Medina y Alfredo López,
por su estímulo efectivo y afectivo...

In memoriam tres doctores fallecidos de la USTA:

*Joaquín Zabalza Iriarte, O. P. (+2015),
Daniel Herrera Restrepo (+2017)
y Germán Marquínez Argote (+2017),
en cuyas fuentes bebí filosofía parresiástica...*

AGRADECIMIENTOS

Eterna gratitud a mi querida USTA, en 16 años de trabajo,
por el estímulo inicial en cabeza de:

Fray Aldemar Valencia H., O. P.,
Fray José Antonio González C., O. P. y
Fray Iván F. Mejía C., O. P.;

Al Dr. Ángel María Sopó, Director de Tesis y hermano en el D. P.,
por su incondicional generosidad y rigor;

A todos los demás profesores del Doctorado
(en especial al Director, Dr. César Fredy Pongutá por su apoyo);
a mi tutor y anfitrión en Buenos Aires,
Dr. Edgardo Castro,
reconocido foucaultiano en América Latina y el mundo;

Al hermano presbítero, doctor y maestro diaconal de teología,
Oswaldo Martínez Mendoza,
Miembro de la Comisión Teológica Internacional;

A mi jefe,
Milton A. Bautista R.,
Director del Departamento de Humanidades USTA-Tunja,
por su comprensión y apoyo permanentes...

A todos los que me han enseñado
la *Parresía*, suma Filosofía y Ética...

In memoriam:

De los mártires de la verdad de todos los tiempos y latitudes:
de mi patrona parresiástica de filosofía
Santa Edith Stein, su *Ciencia de la Cruz*
y su *Ser finito y Ser eterno: ascensión al sentido del Ser*
-fenomenología neotomista-, a 75 años de su holocausto en Auschwitz;
Beato Óscar Arnulfo Romero e Ignacio Ellacuría
-del Martirologio Latinoamericano-,
Helder Cámara, Pedro Casaldáliga, Gustavo Gutiérrez M., O. P. y Leonardo
Boff...
¡Me debo a todos ellos y a otros tantos en este alumbramiento parresiástico!

CONTENIDO GENERAL

Resumen y palabras-clave	8
Epígrafes genésicos de la Tesis	9
Introducción general.....	10
Justificación.....	12
Metodología: El método fenomenológico – hermenéutico.....	13
- Abreviaturas del Corpus foucaultiano.....	15
CAPÍTULO 1	
ITINERARIO DE LA OBRA DEL ÚLTIMO FOUCAULT:	
HACIA UNA GENEALOGÍA DE LA PARRESÍA.....	17
CAPÍTULO 2	
LA IRRUPCIÓN DE LA PARRESÍA EN EL ÚLTIMO FOUCAULT	50
CAPÍTULO 3	
LA PARRESÍA COMO <i>EL CORAJE DE LA VERDAD</i> : EL CULMEN FOUCAULTIANO	113
CAPÍTULO 4	
EL ÚLTIMO FOUCAULT Y SU HETEROTOPÍA: OTRO MODO CRÍTICO Y ESPECÍFICO DE SER, (IM)PENSAR, DECIR Y VIVIR	160
A MODO DE CONCLUSIONES DISCONTINUAS Y CONTINUABLES	221
BIBLIOGRAFÍA E INFOGRAFÍA	246
ANEXOS	278
Ideogramas finales Síntesis	278
Índice Completo (Tabla de Ideogramas).....	284 / 286

TÍTULO:

LA PARRESÍA COMO HETEROTOPÍA EN EL ÚLTIMO MICHEL FOUCAULT: OTRO MODO CRÍTICO Y ESPECÍFICO DE SER, (IM)PENSAR, DECIR Y VIVIR.

RESUMEN

Esta tesis doctoral de filosofía aborda el problema de la *Parresía* como *Heterotopía* -otro modo crítico y específico-, lugar posible en el *Último Foucault*, sobre todo en su trilogía final de cursos en el Collège de France (1981-1984): *La hermenéutica del sujeto*, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*, complementando su itinerario filosófico sobre este tópico con la prehistoria foucaultiana de la *parresía* y las conferencias que, simultáneamente, impartió el filósofo sobre este tema en algunas universidades europeas y americanas. Esta problemática desplegada en esos postreros cursos constituye –como hipótesis de trabajo y en coherencia con sus dos últimos libros: *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí* (1984)- el trípode de su *otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir*, no como una simple especulación más del filósofo sino como un *ejercicio espiritual*, un *arte de vivir* filosófico y una *estética de la existencia* centrados en el *cuidado de sí*, constituyendo así esta perspectiva una tríada dentro de la cual la *parresía* plenificará estos temas con insospechadas intuiciones, todavía hoy en proceso de articulación dentro del poliédrico corpus foucaultiano.

PALABRAS CLAVE:

Parresía, heterotopía, Último Foucault, crítica, especificidad, alteridad, cuidado de sí, (im)pensar.

“La historia de los hombres es la larga sucesión
de los sinónimos de un mismo vocablo.

¡Contradecir esto es un deber!”

René Char, *Furor y Misterio*,

texto escogido por Foucault para la contratapa de *EUP* y *ECS*, sus dos últimos libros.

“(…) Porque ya no se trata de tener sólo el coraje de saber,
sino también el coraje de la libertad para poder ser
y pensar de otra manera”.

Edgardo Castro, *Introducción a Foucault* (2014a: p. 146):

(…) “El rayo me dura.

La poesía me hará volar de la muerte.”

(René Char, epígrafe de Didier Eribon, 1992: p. 9)

La historia de la filosofía europea moderna es una serie de episodios y formas recurrentes que se transforman como prácticas de *veridicción*. Y, en suma, la historia de la filosofía es un movimiento de la *parresía*, como redistribución de ésta y juego diverso del decir veraz de fuerza ilocutoria, en relación constante y permanente con la verdad, discurso filosófico con la verdad, bajo la doble forma de la dialéctica y la pedagogía que, sacrificando la retórica, manifiesta, afirma y constituye su vínculo permanente con la verdad, y su libre coraje de expresarla para actuar sobre los otros (...) Práctica que en la crítica de la ilusión, del embuste, del engaño, de la adulación, encuentra su función de verdad. Y es, por último, una práctica que encuentra en la transformación del sujeto por sí mismo –y del sujeto por el otro- su objeto de ejercicio (...) Éste es el desafío a la filosofía de constituirse como discurso verdadero y como ascesis, en tanto constitución del sujeto por sí mismo.

Foucault, *El gobierno de sí y de los otros* (EGSO, 2009: pp. 344, 354-355).

“(…) Occidente es una pequeña porción del mundo cuyo extraño y violento destino fue imponer finalmente sus maneras de *ver*, *pensar*, *decir* y *hacer* al mundo entero. El mundo entró en rebelión contra ese Occidente, se separó de él e intenta ahora *otro modo* (*autrement*)”...

Foucault, entrevista con Manuel Osorio (Madrid, 1977), en: *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida* (2013b: p. 31, cursivas nuestras).

“Es preciso adoptar una actitud exigente, prudente, ‘experimental’ a cada instante, paso a paso: confrontar lo que se *piensa* y lo que se *dice* con lo que se *hace* y lo que se *es* (...) en la realidad de la práctica. Poner las ideas a prueba y modificarlas; buscar su actitud política en su filosofía, como vida; y en su vida filosófica, en su *êthos*.

Foucault en: *Politique et éthique: un entretien* (DE4, 1994, pp. 585-586, cursivas nuestras).

INTRODUCCIÓN GENERAL

La temática de esta Tesis doctoral intitulada *La Parresía como heterotopía en el último Michel Foucault: otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir*, empezó a sobrecogerme desde 2014, al recordar 30 años de la muerte del filósofo (1984). Efectivamente, contaba yo la misma edad en que irrumpió en su espíritu la investigación de la *parresía*, y este tema problemático respondió con creces a mi situación existencial. De hecho, tropecé en una librería de Bogotá con el libro de Foucault *El coraje de la verdad* y sufrí un fuerte impacto metafísico, como si se tratase de un ‘eureka’ y un ‘kairós’ que hacía mucho tiempo esperaba... De ahí que empecé a ‘padecer’ el problema, asumiéndolo a fondo –más allá del requisito de un título académico–, como si se tratara de un momento liberador muy significativo en mi vida personal. Puedo entonces afirmar que desde hace cuatro años ha sido una interpelación de permanente meditación –un *ejercicio espiritual*, con palabras de Pierre Hadot–, más que un simple trabajo de especulación filosófica, cuyo arduo empeño en adelante me ha comprometido a replantear todo mi constructo de pensamiento e incluso mi vida misma.

Habida cuenta de estas motivaciones, el propósito primordial de esta investigación doctoral de filosofía es responder a la pregunta clave:

¿Qué sentido asume la Parresía como heterotopía en la obra del último Michel Foucault (1980-1984) con miras a otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir?

Y, de manera aledaña, cabe desglosar un subproblema derivado del primero:

¿Existe una relación fundamental entre ‘alêtheia’ y ‘parrhesia’ en el Último Foucault, que incorpora la problemática del cuidado de sí y luego se plasma en un ‘arte de vivir’ filosófico y una ‘estética de la existencia’?

En este orden de prioridades, el *objetivo general* del trabajo es describir - destacando algunos mencionados elementos de la fenomenología de Husserl y la hermenéutica filosófica de Gadamer–, el sentido de la ‘parrhesia’ en correlación con la ‘alêtheia’ en la obra del Último Foucault, de cara al neologismo foucaultiano de la ‘heterotopía’, que como punto de fuga permite plantear *otro modo filosófico-ético de vivir*.

Asimismo, como *objetivos específicos* -jalonados por los cuatro capítulos- propone determinar algunos hitos de la genealogía de la *Parresía* foucaultiana, a partir de una

prehistoria parresiástica que comienza con su Curso *Del gobierno de los vivos* (1979-1980), en orden a captar la correlación *subjetividad-verdad*, y culminar con la profundización en las *tecnologías del yo* (Capítulo 1), precisando al final del mismo algunos subtemas del método genealógico -que marcó al Último Foucault- como la *ontología del presente* en tanto otro modo crítico y específico de ser.

Posteriormente, nos proponemos dilucidar la correlación '*alêtheia- parrhesia*' también en el Último Foucault, desde su propuesta de una genealogía de la subjetividad, incoada en *La hermenéutica del sujeto*. Este ejercicio implica describir la irrupción de la *Parresía* en la trilogía final foucaultiana, empezando por los dos primeros cursos: *La hermenéutica del sujeto* (1981-82) y *El gobierno de sí y de los otros* (1982- 83), como prospectiva de una nueva ética para un hombre nuevo (Capítulo 2).

A continuación, en *El coraje de la verdad* -último curso del filósofo (1983-84)-, el objetivo es postular la *Parresía* como el culmen foucaultiano, que amerita un medular realce (Capítulo 3), como abordaje filosófico que, a modo de una suerte de 'salto epistemológico', desemboca en el ámbito teológico.

Concluirá la Tesis con la apropiación del *Último Foucault y su heterotopía: otro modo de ser, (im)pensar, decir y vivir*, a partir del aporte de tres investigadores foucaultianos de América Latina: Tomás Abraham, Santiago Castro-Gómez y Edgardo Castro, que delinean en un arco de dieciocho años el foco investigativo que nos ocupa (Capítulo 4). Tangencialmente, esbozaremos una discusión crítica sobre la re-lectura de los Clásicos griegos por parte de Foucault, hoy día objeto de hondo debate (Hadot, Detel). A decir verdad, estos dos últimos capítulos constituyen el *material ejemplar* de la Tesis.

Luego, la intencionalidad del proyecto es plantear una *retrospectiva* y una *perspectiva* de la *Parresía* foucaultiana como un 'arte de vivir' filosófico a partir del *cuidado de sí*, y su proyección heterotópica propositiva en tanto enfoque final de Foucault (E. Castro, 2014: p. 146). Postularemos una re-lectura actual de este cuidado como ejercicio parresiástico de ontología del presente. Este sesgo dará lugar a una nueva fundamentación de la ética en el filósofo francés, sobre todo desde *La hermenéutica del sujeto* y del tercer volumen (*El cuidado de sí*, capítulo II) de la *Historia de la sexualidad*, como suelo nutricio de su propuesta del *autocuidado*, que de alguna manera se plenificará en el tópico puntual de la *Heterotopía* y sus implicaciones: el 'otro modo' y la 'vida otra' parresiásticos.

Situamos históricamente a Foucault en su tránsito ‘*de lo mismo a lo otro*’ (*Descombes*), contribuyendo así con un nuevo hito cognitivo a una hermenéutica -más completa, pero en permanente construcción póstuma-, del complejo pensador contemporáneo. A modo de *Anexos*, revalorando el significado filosófico de las imágenes, adjuntamos varios *ideogramas* de connotados críticos, que hablan por sí mismos y recapitulan todos los núcleos temáticos desglosados, con la pretensión de contribuir a un nuevo horizonte filosófico-ético de sentido y una nueva perspectiva del pluriverso foucaultiano.

JUSTIFICACIÓN

Puntualmente, la razón de ser de este trabajo investigativo documental es indagar y problematizar la *Parresía o veridicción* como la expresión culminante del constructo foucaultiano, que se reconfigura al final de su vida en la línea de las *heterotopías*, en tanto espacios de la alteridad que se perfeccionan en un cuádruple o quíntuple *otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir*. En efecto, se trata de una reivindicación de la Parresía llevada a cabo por Foucault en la trilogía final de sus cursos en el Collège de France (1981-84): *La hermenéutica del sujeto, El gobierno de sí y de los otros y El coraje de la verdad*, complementada esta tríada por sus dos últimos libros –*El uso de los placeres y El cuidado de sí* (1984)-, y por otros simultáneos pronunciamientos del pensador en Europa y América, que incluso desembocaron en un enigmático *salto epistemológico* hacia el plano teológico –otra hipótesis-, cuando estaba *ad portas* de su muerte. En consecuencia, creemos que es innovador este abordaje tratándose de un tema hasta ahora poco explorado por los investigadores foucaultianos, y muy pertinente de cara a recuperar el estilo filosófico de vida que brota del cuidado de sí, como arte integral de vivir y ‘estética de la existencia’, tal como recalcó con recurrencia el *Último Foucault* tanto en sus últimos libros como en sus postreros Cursos y entrevistas: el ‘otro modo’ y la ‘vida otra’ parresiásticos. Asimismo, se convierte en un tema viable y factible de ser explorado y explotado dentro de la cantera del pensamiento crítico foucaultiano, con miras a abrir nuevas perspectivas dentro de la filosofía, la ética, la política, la pedagogía e incluso la teología, con ánimo investigativo de carácter interdisciplinario y transdisciplinario, como una ‘fusión de horizontes’ filosófico-éticos de sentido hoy más que nunca necesaria e ineludible.

METODOLOGÍA: EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICO

El método filosófico implementado en este trabajo es apenas una adaptación de carácter husserliana. En efecto, se trata ante todo de un ‘modo de ver radicalmente’ las cosas, que hunde sus raíces en Brentano, y cuya actitud radical apunta hacia la ‘suspensión del mundo natural’, que recibe el nombre de ‘epojé’ o suspensión del juicio. Empero, la ‘epojé fenomenológica’ no procedía del escepticismo al estilo de Pirrón de Elis. Originariamente, ella propendía por ‘re-considerar todos los contenidos de conciencia; atenerse a lo dado en cuanto tal y describirlo en su pureza’. Entendiendo por ‘lo dado’ el ‘correlato de la conciencia intencional’. En este orden de ideas, “la fenomenología es una pura descripción de aquello que se muestra por sí mismo”, a tenor de un principio primordial: “Toda intuición primigenia es una fuente legítima de conocimiento” (Husserl, *Ideen*, §24). Entonces el método fenomenológico no presupone nada, situándose antes de toda creencia y todo juicio. Implica la ‘reducción eidética’, cuyo residuo son las esencias, dadas a la intuición fenomenológica. Ésta es la primera fase del procedimiento fenomenológico, que a su vez incluye la ‘reducción trascendental’. Presenta dos polos: *noético* y *noemático*, dos extremos del flujo intencional. El primero se refiere a la reversión de la conciencia hacia sí misma, mientras el segundo es lo característico de la intuición de las esencias. La conciencia *pura o trascendental* se deriva de la ‘reducción fenomenológica’. Así, la fenomenología se constituiría en una ‘ciencia universal’, fundamento de todas las ciencias particulares. La filosofía –entendida desde este movimiento- pasaría a ser la *proto-filosofía*, la ciencia de las ciencias, ‘ciencia de las esencias’, fundada –en últimas- en el ‘yo trascendental’... ‘La filosofía como ciencia rigurosa’. De ahí el ‘idealismo trascendental’ de Husserl (‘egología trascendental’), juzgado por algunos como un ‘monismo’ (Cf. Stein, *Excursus sobre el idealismo trascendental*, 2005: pp. 8, 15, 38: ‘La filosofía perenne, la fusión Husserl-Santo Tomás, contra el revisionismo idealista, un mundo más allá de la apariencia’). Esta corriente polarizó el movimiento fenomenológico, al considerar esta última tendencia como un solipsismo urgido de la reivindicación de la *intersubjetividad*. Max Scheler aportó las ‘esencias-valores’ y la intuición emocional que dan lugar a la axiología. La *fenomenología hermenéutica* es una tercera vía alternativa a las dos vertientes: la trascendental y la existencial (de Sartre y Merleau-Ponty).

En este orden de ideas, la propuesta husserliana se contrapone a la fenomenología cerrada de Hegel. Postula un mundo abierto (*'Lebenswelt'* = 'mundo vivido o de la vida'), apertura entendida ante el objeto intencional, al tiempo que la dialéctica hegeliana se torna 'descripción pura' en Husserl. Levinas fue de esta corriente con su visión de la alteridad, coyuntura dentro de la cual podemos situar a Foucault, quien desmarcado de la fenomenología no dejó nunca de tenerla como referente (Micieli: *Foucault y la fenomenología*, 2003)... En este sentido –y aplicándola a la Parresía-, es dable propugnar por atender 'a las cosas mismas tal como son presentadas', tal cual se dan a la intuición esencial; como se muestran a los 'actos de representación intuitiva'. En este sentido, 'fenómeno' sería 'la vivencia concreta de la intuición' (Cf. *'Investigaciones lógicas'*), y la fenomenología apunta hacia la 'teoría de los fenómenos puros'. Recapitulando, la fenomenología –ahora en clave foucaultiana- intentaría ser un método que permite 'ver' no otra realidad sino la 'realidad otra', una 'otredad' (irreal) de la realidad, de todas las realidades, incluidas las ideales o idealidades... Luego, la fenomenología plantea el complejo paso de la inmanencia de la conciencia a la trascendencia, el saber radical. Esto lo percibió el filósofo franciscano Hermann Leo van Breda, al sistematizar el Archivo Husserl en Lovaina (Bélgica)...

Sorprendentemente, en su penúltima conferencia sobre la problematización de la Parresía en Berkeley (1983, 21 de Noviembre), Foucault afirmó que el método implementado por Diógenes *el Cínico* como parresiasta podría denominarse 'reducción cínico-ética' o 'reducción agresivo-fenomenológica' (*Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*, Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983; 2018: p. 238).

En cuanto a la *hermenéutica*, vale la pena recordar que esta disciplina filosófica nació a la sombra de la interpretación bíblica (Schleiermacher, Dilthey desde otra orilla). Es un método circular (reléase el 'círculo hermenéutico') que apunta hacia la comprensión (más profunda con hache intermedia), y llega a la audacia de comprender a un autor mejor de lo que el propio autor se entendía a sí mismo, y a una época histórica mejor de lo que pudieron comprenderla quienes vivieron en ella... Incluso para Heidegger (2000), la hermenéutica era un modo de pensar 'originariamente' la esencia de la fenomenología, todo lo dicho en un decir... En este contexto situamos a H. G. Gadamer con su *'Verdad y método'* y su 'fusión de horizontes', a G. Vattimo (1990) y la verdad como hermenéutica en construcción, y luego

a Paul Ricoeur –sobresaliente hermeneuta contemporáneo-, quien propuso una ‘fenomenología orientada lingüísticamente’; según él, la fenomenología presupone la hermenéutica...De hecho, él postuló una *Fenomenología hermenéutica* (1971).

ABREVIATURAS DEL CORPUS FOUCAULTIANO

(TRADUCCIONES CASTELLANAS)

Referenciamos los principales libros, cursos y entrevistas, e incluso algunos opúsculos o escritos menores que han sido incluidos en los póstumos *Dichos y Escritos (DE)*, y en varias antologías foucaultianas:

AN: *Los anormales, Curso en el Collège de France (1974-1975)*.

DE1: *Dichos y Escritos, T. I. (Escritos póstumos que aparecieron en francés en 1994, y luego traducidos al castellano bajo el título ‘Obras esenciales’, 3 volúmenes, 1999)*. Los estudiosos foucaultianos mencionados también citan esta obra en la versión francesa con la abreviatura *DE*.

DE2: *Dichos y Escritos, T. II.*

DE3: *Dichos y Escritos, T. III.*

DE4: *Dichos y Escritos, T. IV.*

DGV: *Del gobierno de los vivos, Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa con la abreviatura *DV*.

DS: *Defender la sociedad. Otra traducción Genealogía del racismo: de la guerra de las razas al racismo de Estado, Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa con la abreviatura *IDS*.

DVAG: *Discurso y verdad en la antigua Grecia (Conferencias sobre la Parrêsía en Berkeley, versiones 2003, 2004, 2012, 2017)*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa con la abreviatura *DV*.

ECV: *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II, Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa con la abreviatura *CV*.

EGSO: *El gobierno de sí y de los otros I, Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa con la abreviatura *GSA*.

EMPs: *Enfermedad mental y psicología (1962)*.

EOD: *El orden del discurso (1971)*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa con la abreviatura *OD*.

EPA: *El pensamiento del afuera (1966)*.

EPPs: *El poder psiquiátrico, Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa con la abreviatura *PP*.

HLEC: *Historia de la locura en la Época Clásica (1961)*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa con la abreviatura *HF*.

HS1: *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber, vol. 1 (LVS), 1976*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa con la abreviatura *HS1* o *VS*.

HS2: *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres, vol. 2 (EUP), 1984*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa con la abreviatura *HS2* o *UP*.

HS3: *Historia de la sexualidad III: El cuidado de sí, vol. 3 (ECS), 1984*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa con la abreviatura *HS3* o *SS*.

LAS: *La arqueología del saber (1969)*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa con la abreviatura *AS*.

LCC: *Las confesiones de la carne*, obra inédita de Foucault (*HS4*), hasta 1984 (Paris: Gallimard), cuyo fragmento “El combate de la castidad” es lo único traducido al castellano hasta ahora (1999).

LHS: *La hermenéutica del sujeto, Curso en el Collège de France, 1981-1982 (2011)*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa con la abreviatura *LHS*.

LIP: *La imposible prisión: debate con Michel Foucault, 1982*.

LPC: *Las palabras y las cosas (1966)*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa con la abreviatura *MC*.

LSP: *La sociedad punitiva, Curso en el Collège de France, 1972-1973*.

LVFJ: *La verdad y las formas jurídicas, 1986*.

LVS: *Lecciones sobre la voluntad de saber, Curso en el Collège de France, 1970-1971*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa también con la abreviatura *LVS*.

MP: *Microfísica del poder, 1980*.

NBp: *Nacimiento de la biopolítica, Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa con la abreviatura *NB*.

NC: *Nacimiento de la Clínica, 1963*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa también con la abreviatura *NC*.

NFM: *Nietzsche, Freud, Marx, 1967*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa también con la abreviatura *NFM*.

NGH: *Nietzsche, la genealogía, la historia, 1971*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa con la abreviatura *NGH*.

OE: *Obras esenciales*, fragmentación de *DE*, 1999, 3 vols.

OMDV: *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia; Curso en la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica, 1981*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa también con la abreviatura *OMDV*.

QLC: "¿Qué es la crítica?", 1995. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa con la abreviatura *QC*.

STP: *Seguridad, territorio, población, Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa también con la abreviatura *STP*.

SYP: "El sujeto y el poder", en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow: *Más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*, 1988. Otra versión colombiana, con Edgar Garavito Pardo, 1991.

TY: *Tecnologías del yo y otros textos afines, Conferencias en la Universidad de Vermont -EE.UU., otoño de 1982 (1990)*.

UDP: *Un diálogo sobre el poder, 1981 (2004)*.

VC: *Vigilar y castigar (1975)*. Los foucaultianos mencionados citan la versión francesa con la abreviatura *SP*.

CAPÍTULO 1

ITINERARIO DE LA OBRA DEL ÚLTIMO FOUCAULT: HACIA UNA GENEALOGÍA DE LA PARRESÍA.

"Parrhesia y Epiméleia (cuidado) no son sólo 'ejercicios individuales', sino técnicas de relación de sí mismo con otros que tienen, por tanto, también una clara dimensión política".

Castro-Gómez, 2010: p. 227.

Resumen

El capítulo es de carácter propedéutico con relación a la *Parresía*, en tanto presenta la genealogía de esta categoría del Último Foucault a partir de la correlación '*alêtheia-parrhesia*', que jalona el itinerario filosófico de la obra foucaultiana en su etapa final. Se concentra en un curso de carácter teórico desarrollado en el Collège de France (*Del gobierno de los vivos*, 1979-1980) y una serie de conferencias complementarias impartidas en EE.UU. sobre las *Tecnologías del yo*, texto que en su conjunto práctico permite delinear una genealogía de la *Parresía* que despliega el horizonte de su *otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir*, rematando su trama en una ontología crítica de nosotros mismos en el presente, como aspecto medular del constructo final foucaultiano y germen de la *Parresía*. En este contexto apuntamos, específicamente, hacia el *otro modo de ser* postulado por Foucault.

Introducción

En este capítulo se muestra la imbricación de *alêtheia-parrhesia*, como el hilo conductor del pensamiento foucaultiano para salir del *laberinto* filosófico racionalista, a partir de dos textos del filósofo, presentados cronológicamente:

1. *Del gobierno de los vivos* -Curso en el Collège de France, 1979-1980-, que constituye una especie de prehistoria de la *Parresía*.

2. *Las Conferencias en la Universidad de Vermont* -EE.UU., otoño de 1982-, en las cuales Foucault trabajó sobre las *Tecnologías del yo*, preparando el terreno hacia el cuidado de sí y la propuesta constructiva de su *otro modo crítico y específico de (im)pensar, decir y vivir*, vehiculada hacia la *Parresía*.

Finalmente, se contextualiza el capítulo en función del método genealógico, a la luz del aporte de Edgardo Castro, quien destaca la ‘*ontología crítica de nosotros en el presente*’ como insumo fundamental para abordar el *otro modo crítico y específico de ser* postulado por Foucault, uno de los pilares de esta Tesis. Por otra parte –y como herramienta metodológica en consonancia con la descripción fenomenológico-hermenéutica-, juzgamos pertinente apropiarnos de las palabras de Foucault: “(...) Dejar que el personaje (en su contexto se refiere al Quijote) y el texto hablen por sí mismos... Se trata de aprehender los fenómenos” (2013d: pp. 77, 284-285).[1]

El hilo conductor de Ariadna del pensamiento foucaultiano: una salida del laberinto filosófico racionalista.

Hemos escogido el vocablo biológico *simbiosis* -del griego: *σύν*, *syn*, con; y *βίωσις*, *biosis*, vivir-, que se aplica a la interacción biológica entre organismos de distintas especies, para designar la correlación *verdad* o ‘*alêtheia-parrhesia*’ que aparece con frecuencia como binomio en la obra foucaultiana final. De hecho, él afirmó en varias ocasiones que quería escribir una *Historia de la verdad*, cuyo esbozo fueron sus textos finales, a lo largo de los cuales los dos vocablos se nutren mutuamente.

En los textos del *Último Foucault* encontramos una trilogía significativa, que constituye una suerte de pregón existencial. En efecto, la tríada está conformada por *La hermenéutica del sujeto*, su curso en el Collège de France (LHS, 1981-1982), *El gobierno de sí y de los otros I* (curso 1982-1983, EGSO) y *El coraje de la Verdad: El gobierno de sí y de*

los otros II (curso 1983-1984, ECV), precedidos de los textos que a continuación desglosaremos.

Estamos, así, ante una especie de testamento foucaultiano, como trataremos de demostrarlo ulteriormente: La *Parresía* es un término tomado del griego *παρρησία* (*παν, pan* = *todo* + *ρησις / ρημα* = *rheis / rhema* = locución / discurso), a veces equivalente a *Logos* en tanto sumatoria de pensamiento, palabra y acción, que significa literalmente *decirlo todo* y, por extensión, hablar con plena libertad, hablar atrevidamente o con osadía, que implica no sólo la autonomía de expresión, sino la obligación misma de hablar con la verdad para el bien común, incluso encarando intrépidamente el riesgo individual que se corra.

Más tarde, la *Parresía* fue convertida en figura retórica en el campo literario (DRAE, 2009, p. 1685): “Consiste en hablar con audacia y libertad al decir las cosas (incluso con ironía), ofensivas al parecer, y en realidad gratas o halagüeñas para aquél a quien se dicen”. Ejemplo: “¡Ojalá que se castraran los que os perturban con la circuncisión!” (atrevida expresión en boca de san Pablo, Gálatas, 5: 12). Se aproxima mucho a la *ironía socrática* y a la hipérbole, pero no falta la peyorativa acepción de charlatanería que le endilgan cuando se reduce a vociferar reactivamente. De ahí emerge el epíteto *parresiástico* como sinónimo especializado de veridictivo, de donde surge incluso el nombre de *parresiastés* parangonable al de *eclasiastés* u *hombre de la asamblea*, equivalente en este caso a *Hombre de la Parresía*, portavoz de verdades concretas que muy pocos se atreven a pronunciar.

En sentido filosófico, Foucault remitió a Sócrates como parresiasta y a Platón en su drama parresiástico con el tirano Dionisio II de Siracusa [2], circunstancia en que éste se puso en peligro de perder su vida. También nuestro pensador cita del *Gorgias* el vocablo griego *Parrhesia* (§461c, 487a-c, 491e). Pero es –particularmente- de estoicos como Epicteto y de los Cínicos de quienes él bebió la *Parresía* como ‘*arte de vivir*’ y ‘*estética de la existencia*’, según veremos, entendida como un modo filosófico de vida en coherencia ética, más que una simple estrategia política. En efecto, Diógenes de Sínope –peyorativamente apodado *el Cínico*-, afirmó, sin ambages, que el valor más grande y hermoso de un hombre era la sinceridad: *Parresía o veridicción* (*παρρησία*, VI, 69)[3]. Después Foucault se concentró en varios de los dramas de Eurípides: *Medea*, *Las Bacantes*, *Electra*, *Ión*; de Esquilo: *Las Suplicantes*; de Sófocles: *Edipo rey*, *Antígona*, *Electra*, y de *Vidas paralelas* y *Moralia* de Plutarco. Enseguida, devendrá un *salto epistemológico*[4] hacia la Patrística incursionando en el campo teológico -que apenas el francés conocía- y, apoyado en la

Biblioteca dominicana Le Saulchoir, preconizará y postulará la *Parresía*.

Para captar mejor esta noción de inicio, en el plano teológico la *Parresía* constituye una actitud profética y testimonial de los primeros cristianos. Particularmente, Pablo de Tarso, en sus Epístolas, usó con acento grave el vocablo *Parrêsía*; en este campo, los Escrituristas[5] afirman que el término aparece al menos 40 veces en el Nuevo Testamento, por ejemplo, cuando Jesucristo expresó que el Espíritu Santo conduciría a sus discípulos hacia la “verdad plena” (Jn 16: 13). A renglón seguido, en su denominada Plegaria sacerdotal se “consagró en la verdad” (Jn 17: 17). Y cuando fue aprehendido en el Huerto de los Olivos, aseveró que había “hablado abiertamente a todo el mundo” (Jn 18: 19). Y ante Pilato clamó en trance agonístico: “Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz” (Jn. 18: 37c). Contundente respuesta parresiástica, ante la cual Pilato -no sin altivez seudofilosófica- lo desafió: “¿Y qué es la verdad?” (v. 38a). Acaso este hombre de poder encarnó la suficiencia sofística de todos los tiempos, que sólo obtuvo del Cristo –aplastado por el poder político y religioso-, la elocuencia suma del silencio... ¡Porque “no se dan perlas a los cerdos”, que no se rinden ante la evidencia de la nuda *Parresía*! (Mt 7: 6a, Sermón de la Montaña). Por su parte, de nuevo el Apóstol de los Gentiles manifestó que predicaba el Reino de Dios con toda “valentía, sin estorbo alguno” (Hechos de los Apóstoles 28: 31). Este tema, pues, obsesionó a Foucault en el último trienio de su existencia en misterioso ‘*crescendo*’ filosófico-espiritual, cuando contaba 55 años edad.

A decir verdad, este filósofo extractó el tema de la *Parresía* de la filosofía griega (de las escuelas greco-romanas epicúrea, estoica y cínica), reivindicándolo como un modo no sólo de pensar sino de actuar con plena libertad, una suerte de columna vertebral de la vida filosófica asumida como ‘*estética de la existencia*’ y/o ‘*arte de vivir*’. En últimas, constituía para él la reivindicación de un integral y coherente *modo de vivir filosófico*, en desuso en esta época. A juzgar por el conjunto de su pensamiento, esta tan audaz como olvidada temática marcó un hito sin precedentes tanto en su obra como en la filosofía actual. A juzgar por experiencias específicas, Foucault de alguna manera se convirtió en el reivindicador del siglo XX de este tópico tanto filosófico como teológico, que luego tornó en cantera, incluso en arsenal –‘caja de herramientas’- de innovación filosófica.

Planteamos, en consecuencia, una primera *hipótesis de trabajo*. El tema terminal de la búsqueda filosófica de Foucault se desbordó a sí mismo, en virtud de la importante

repercusión que representa para la filosofía actual una ‘*ontología histórica del presente y de nosotros mismos*’ [6], y un diagnóstico de precisión médica -‘con pronóstico reservado’- para nuestra época que adolece de autenticidad.

El objetivo entonces del capítulo consiste en correlacionar *verdad* y *Parresía*, pues ‘*alêtheia*’ -*ἀλήθεια*- adquiere incluso el significado de sinceridad ante los hechos y la realidad. Literalmente, la palabra significa ‘aquello que no está oculto’, aquello que es evidente, ‘lo que es verdadero’, pero también ‘desocultamiento del ser’; significado asumido más como ‘*theoria*’; y en segunda instancia, ‘*parrhesia*’ como *praxis*, en tanto verdad testimonial más que como búsqueda abstracta o conceptual.

Por otra parte, recordamos la anécdota griega de *Ariadna*, hija de Minos, que dio a Teseo el *hilo* con cuya ayuda éste consiguió salir del *Laberinto*, y quien después de matar al Minotauro, fue abandonada por él en la Isla de Naxos, arrojándose al mar desde lo alto de una roca. La trágica metáfora aplicada a Foucault es expresiva, teniendo en cuenta el dramatismo de su vida, y que su biógrafo James Miller comparó su obra filosófica con un *Laberinto* (1996: pp. 167, 195).

De hecho, en *Dichos y Escritos* (DEI, 1994), el filósofo francés retomó esta metáfora del mito de Ariadna (“Ariadna se ha colgado”, 1969, en *Obras esenciales*, No. 19, 1999: pp. 325-328): “El hilo de Ariadna -como figura de la razón y la prudencia- se ha roto: la historia ya no tiene un lugar sistemático”, afirmó refiriéndose a la ‘filosofía de la diferencia’ de su amigo Deleuze, frente a la muerte de la filosofía tradicional de la representación. Y en otro contexto, para él, el discurso verdadero sería “el hilo de Ariadna” que nos salva del extravío del laberinto, en tanto –lo apuntala con palabras semejantes- repensemos las palabras y “expulsemos a los sofistas traficantes de mentiras”.

Ahora bien, en el ámbito del *saber* –estrechamente vinculado al *poder* y al *sujeto*, trípode de la obra foucaultiana-, el discurso verdadero es el orden o la estructura que los signos adoptan según las distintas interpretaciones. Desde esta óptica se empieza a entender el último espiral acerca de la constitución del sujeto ético a través de una ‘*estética de la existencia*’. En este contexto, subyace la figura de la *Parresía*, por lo cual acotó Tomás Abraham: “No se requieren ya tantas verdades teóricas, sino más lecciones de vida” (2011: pp. 10-14).[7]

En el caso puntual de este capítulo, asumimos a modo de extrapolación la *Parresía* en tanto la verdad que él arduamente buscó, cual válido y mítico “hilo de Ariadna para salir del

laberinto filosófico-racionalista”,[8] donde no pocas veces la filosofía convencional ha encallado e incluso hecho naufragar la nave de la *Sabiduría*, desconociendo aquélla a ésta como meta última de la vida humana. Recapitulamos este asunto –en clave metodológica-, apropiándonos las palabras de la tesis doctoral de Fernando Fuentes Megías:

¿Cómo escapar del laberinto? ¿Cómo evitar que cada lectura, cada idea, cada vínculo nos desvíe, nos arrastre, nos aleje o nos acerque demasiado allí donde no queríamos ir? Teseo entró en el laberinto pertrechado con el ovillo que le proporcionó Ariadna. Nuestro ovillo será, a lo largo de estas páginas, la propia metodología de trabajo. De nuevo excusaremos aquí la necesidad de justificarla teóricamente, de sustentarla en un complejo armazón conceptual que la valide, que le dé carta de naturaleza, y ello porque tal proceder la invalidaría y la volvería estéril. Nos limitaremos, pues, a exponer brevemente el método de trabajo empleado a lo largo de esta investigación, reduciendo su exposición a los aspectos esenciales (2015: p. 26).[9]

De todas maneras, cada uno de nosotros puede resistir –como Foucault- al poder desde su ámbito personal de ‘*parresías*’ cotidianas (verdades plurales y específicas) que lo impelen a la coherencia ética y ponen en juego la autenticidad. Y así, entre todos, construiremos la Verdad plena (*pleroma* o plenitud que designaban los antiguos griegos estoicos) hacia la cual caminamos, como reza el lema institucional tomista inspirado en Agustín de Hipona: ‘*Facientes veritatem*’ (*Confesiones* X, I, 1, ‘*Facere veritatem*’), teniendo en cuenta que “la Gloria del Maestro es la vida honesta del discípulo”, según el comentario del Aquinate a la Carta de san Pablo a Tito (c. 2, Lec. 2, cit. *PEI-USTA*, 2004).

En consecuencia, la *Parresía* –como en la inspiración foucaultiana final- podremos traducirla específicamente en un ‘arte de vivir’, una ‘estética de la existencia’; en suma, como *otro* y nuevo modo coherente de vida filosófica y ético-política, cuyo eje primordial es el ‘*cuidado de sí*’ en pensamiento, palabra y acción.

A modo de conclusión de este acápite –y como una salvedad, a tenor del epígrafe de Castro Gómez-, la *Parresía* y el cuidado de sí sólo asumen un acento individual en busca de un ‘*êthos*’ que se proyecta en un compromiso histórico-político intrínseco e ineludible.

Prehistoria de la Parresía foucaultiana: *Del gobierno de los vivos*. Curso en el Collège de France, 1979-1980.

En este curso previo a la trilogía final foucaultiana en que centramos la problematización - marcada por la *Parresía*-, encontramos el primer peldaño proto-parresiástico. En efecto, podemos rastrear la correlación ‘*alêtheia-parrhesia*’ dentro de la inicial aproximación genealógica al tema de la veridicción que nos ocupa. Se trata de un ‘*curso-bisagra*’ como la primera de las indagaciones de Foucault sobre el tema de la ética: los ‘*actos de verdad*’

vinculados a la obediencia y la sumisión que, en el contexto cristiano occidental, se plasmaron en las prácticas del bautismo, la penitencia y la dirección de conciencia, con base en los procesos de ‘*exomológesis*’ –confesión penitencial- y ‘*exagouresis*’ -discursivización de sí mismo, *auto-aleturgia* o verdad de sí-. El filósofo llevó a cabo aquí la historia de los *regímenes de verdad*, dando un viraje fundamental de los ámbitos jurídico y político -la interrelación ‘*poder-saber*’ y la ‘*gubernamentalidad*’- hacia las técnicas de sí, dominio enfáticamente ético que en adelante no abandonará.

Al respecto, conviene desglosar que uno de los objetivos de Foucault en este curso fue “elaborar la noción de gobierno de los hombres a través de la manifestación de la verdad, hasta extremarse en la ideología” (DGV, pp. 17, 30, 96-97, 193). Efectivamente, según él –refiriéndose al siglo XIX- “el arte de gobernar está fundamentalmente ligado al descubrimiento de una verdad y al conocimiento de esa verdad” (DGV, p. 34). Pero conviene deslindar dos modalidades del arte de gobernar: “en general, bajo la forma colectiva de un gobierno político, o bajo la forma individual de una dirección espiritual o gobierno de las almas” (DGV, pp. 70, 260). De ahí la incisiva crítica foucaultiana a la pastoral cristiana: “cuando se circunscribe el problema histórico de la constitución de una relación entre el gobierno de los hombres y un régimen con sus actos de verdad o, en fin, los actos reflexivos de verdad” (DGV, p. 106).

En cuanto a la ‘*gubernamentalidad*’ –como sustrato del concepto precedente de ‘*gobierno*’- para Foucault

La relación entre gobierno y verdad es anterior al nacimiento de una gubernamentalidad racional; una relación que se entabla en un nivel más profundo que el de los conocimientos útiles (...) Quisiera ir más allá de esos diferentes esquemas y mostrarles que no fue el día en que la sociedad y el Estado aparecieron como objetos posibles y necesarios para una gubernamentalidad racional cuando se entablaron por fin relaciones entre gobierno y verdad (DGV, p. 17).

Más tarde, dentro de este curso el pensador aludirá a la “gubernamentalidad de partido”, como estructura propiamente política de la organización (DGV, p. 265, Nota No. 11). La *Parresía* –como incipiente *veridicción* en este curso- se interrelacionaba con los tópicos políticos de *gobierno* y *gubernamentalidad*, como reza el epígrafe de Castro-Gómez en este capítulo introductorio.

Nuestro pensador puntualiza la *veridicción* derivada de las relaciones del sujeto con la verdad -en este caso, en *Edipo rey* de Sófocles- como descubrimiento progresivo. He aquí un procedimiento de extracción de la verdad que conjuga el ver y el decir –sus verbos

predilectos según Deleuze (1986)-, la fuerza de lo verdadero.

La *veridicción* como decir veraz se identifica con la '*aleturgia*' en tanto manifestación diáfana de la verdad, puente entre la '*alêtheia*' como verdad epistémica (y traducida en la palabra recta –'*orthos epos*'-), y la verdad plena a la que nada escapa, que permite correlacionarla con la *Parresía* como verdad práctica y aletúrgica (E. Castro, 2011: p. 29). La verdad puja por salir a la luz siempre y, aunque no pueda ser completa, impulsa un proceso de subjetivación, revelando lo oculto. Foucault menciona a los teólogos –entre los que aparece Tomás de Aquino en las notas marginales- que hablaban de '*actus veritatis*': actos de verdad como procedimiento de manifestación de la verdad en que el sujeto aparece como el agente activo gracias al cual la verdad emerge hacia la luz.

En clave foucaultiana, la verdad no necesita un régimen de obligación, pues se basta por sí misma para hacer su propia ley, y su fuerza radica en lo verdadero mismo a manera de evidencia: La verdad es norma de sí misma y de lo falso, como afirmaba Baruch Spinoza. La verdad nos liga mediante un 'luego' que profundiza el 'ob-ligar'[10]. En este contexto cabe –según Foucault- retomar las *Meditaciones metafísicas* de Descartes y captar el poder de la verdad, no sólo planteando una *arqueología del saber*, sino incluso una '*anarqueología*' [11]; neologismo que acuñó el filósofo intentando reivindicar los términos *anarquía* y *anarquismo*, aplicados en este punto al saber, al estilo de Feyerabend y su '*anarquismo epistemológico*', a quien citó (DGV, Nota marginal No. 6, 2014a: p. 101). Por ello, el problema estriba en los *regímenes de verdad*, según la fuerza, el valor y el efecto de verdad. Se perfila así una *voluntad de saber* como fuerza de lo verdadero y poder de la verdad. Con sus palabras: “En síntesis es ésta la historia en Occidente, bajo esta pregunta: ¿cómo se ligó el hombre occidental a la obligación de manifestar como verdad lo que él mismo es?” (DGV, p. 124)

Curiosamente, Foucault se adentra desde esta época en los apologistas cristianos como Justino –considerado el primer filósofo cristiano (105-165)- y Clemente de Alejandría (150-215)[12], en diálogo con estoicos como Epicteto. El segundo, filósofo africano, [13] alude al *sello de la verdad* ('*alêtheias sphragisma*'), camino e iluminación de la verdad, asumida no como simple contenido de conocimientos o dogmas, sino referida a un sujeto de conocimiento fusionado con una verdad plenificada en vida eterna. Así, Foucault correlacionó purificación del alma y acceso a la verdad dentro de una “historia de la verdad que no se haga desde el punto de vista de las estructuras de la objetividad o de la intencionalidad” (p. 137). Más bien, rescata,

Como punto de vista los actos de subjetividad, e incluso las relaciones del sujeto consigo mismo, entendidas no sólo como relación de conocimiento de sí, sino incluso como ejercicio de sí sobre sí mismo, elaboración de sí por sí mismo, transformación de sí por sí mismo, es decir, las relaciones entre la verdad y lo que llamamos espiritualidad, e incluso: acto de verdad y ascesis, acto de verdad y experiencia en el sentido cabal y fuerte del término, esto es, la experiencia como aquello que, a la vez, califica al sujeto, lo ilumina acerca de sí mismo y el mundo y, al mismo tiempo, lo transforma (DGV, 2014a: p. 138).

En este aspecto, Foucault se centra en Tertuliano (*De baptismo*), en los Padres Apostólicos y en la *Didaché* o predicación apostólica primitiva y sus visiones del bautismo. No obstante, su lectura da lugar a imprecisiones teológicas, al afirmar que fue el jurista Tertuliano quien inventó el *Pecado Original*, y desconocer de paso, que fue san Pablo quien desarrolló el tema (Romanos 5: 12-21) a partir de una relectura de *Génesis* 3. Sin embargo, acierta el pensador francés al señalar el viraje del hombre de sujeto a objeto de conocimiento, y que la Profesión de fe se redujo con el tiempo a verdades doctrinales y reglas conductuales que corrieron el riesgo de sesgar una verdad *parresiástica*, como ocurre, v. gr., en *El Protréptico* de Clemente de Alejandría[14]. Tal desplazamiento del pensamiento cristiano desencadenó otros juegos de la verdad hacia la moral, que invirtieron el orden entre verdad y purificación. Vistas así las cosas, Foucault apuntaló que es la purificación la que conduce a la verdad y señaló que, con la aparición de la inspiración dualista o gnóstica, este deslizamiento desenfocó el cristianismo primitivo. En tal coyuntura, es superado Tertuliano por Clemente de Alejandría en cuanto '*material ejemplar*', si bien Foucault sobrevalora al primero, controvertido jurista y apologista.

En consecuencia, la '*metánoia*' o conversión cristiana constituía inicialmente un cambio del alma o giro de ella sobre sí misma en busca de la luz, de la verdad que ilumina y permite un pleno autoconocimiento en una iluminación que la torna traslúcida y pura. Tal era el profundo sentido de la penitencia cristiana según Tertuliano (*De paenitentia*), que reinterpretará con propiedad Pascal en sus *Pensamientos (Pensées)*: "Lo finito se anonada en presencia de lo infinito y se torna pura nada" (No. 418, DGV, p. 163).

La penitencia es pues el afloramiento a la superficie de la verdad profunda del alma, y en ese sentido puede decirse que es una moneda. Es lo que permite la *probatio*. (...) Marcha que lleva a la verdad y manifiesta -para la mirada ortogonal de Dios que ve todo y nos vigila sin cesar-, la verdad de lo que somos. Verdad para el alma, verdad que se tornará verdad *en* el alma, pero también verdad *del* alma, y eso es lo que la penitencia debe manifestar (DGV, 2014a: p. 164).

Ahora bien, la tendencia gnóstica fue contrarrestada por Clemente de Alejandría mediante la leche del '*Logos*' para niños espirituales -siguiendo a san Pedro, a diferencia de la exégesis paulina, *I Pedro* 2: 2)-, y apuntando hacia "la verdad del ejercicio de sí sobre sí

mismo, que debe ser en todo momento el garante y el aval de la marcha hacia la verdad (...) una estructura de adquisición de la verdad por el alma y una estructura de manifestación del alma en su verdad” (DGV, p. 165). Al tenor de estas reflexiones, *la subjetividad en Occidente* tan reforzada por Descartes y luego en toda la Modernidad, no se remonta sólo a Agustín de Hipona y a sus *Confesiones*, sino que remite al citado Clemente de Alejandría, enseñoreándose del cristianismo con valiosos elementos que con el tiempo se desvirtuaron, y luego permearon sin el inicial sentido profundo toda la civilización occidental.

De ahí que Foucault infiera:

La iniciación en la verdad es la manifestación de la verdad del alma por esta misma, la manifestación probatoria de la verdad del alma para sí misma. Para poder iniciarse, es preciso que ella se pruebe. (...) Ejercicio probatorio que manifiesta la verdad del alma. (...) Ese encaje mutuo es, justamente, de una importancia absoluta en la historia del cristianismo y, de manera general, en la historia de la subjetividad en Occidente. (...) El alma, al girar sobre sí misma, trasladaba su mirada de lo bajo a lo alto, de la apariencia a la verdad, de la tierra al cielo, y pasaba de tal modo, en ese giro-conversión, de la oscuridad a la luz. (...) El alma, al acceder *a la* verdad, y al acceder al ser en su verdad, al acceder a la verdad del ser, descubría al mismo tiempo, y también de manera necesaria, su propia verdad. (...) La verdad no es otra cosa que la manifestación de ese parentesco del alma y el ser. (...) La *metánoia* es lo que permite al alma reconocer, reconocerse en la verdad y reconocer la verdad en el fondo de sí misma. (...) El alma reencuentra lo que ella es, y reencontrar lo que es y ser iluminada por el ser son una y la misma cosa (DGV, 2014a: pp. 168-169).

Estas inferencias medulares sorprenden sobremanera y se van a convertir en el suelo nutricional de la *parresía*, que pareciera venir sigilosamente en camino.

Una historia profundamente nueva y, en todo caso, muy compleja, una historia de las relaciones entre *subjetividad y verdad*. (...) El alma se va a encaminar sin duda hacia la verdad (...) y, por consiguiente, es una reorganización de la relación con la verdad que va a ser ahora una relación con la verdad como dogma y, segundo, una relación de sí consigo que no será ya del orden del reencuentro del ser en el fondo de sí, sino de la obligación del alma de decir lo que ella misma es (DGV, 2014a: p. 170).

En este orden de ideas, podemos correlacionar la ‘*metánoia*’ con la ‘*alêtheia*’ en función del *sujeto*, según las correlaciones entre *subjetividad y verdad*, teniendo en cuenta que los tres tópicos confluyen en cualquier tipo de institución, instancia esta de la que fue siempre muy crítico Foucault debido a que objetiviza al individuo y se convierte a la postre en foco de poder e incluso de dominación.

De hecho, se asume la ‘*metánoia*’ como conversión o iluminación que permite el acceso a la verdad de sí; memoria y reconocimiento, dentro del marco de la historia de las interrelaciones entre ‘*subjetividad-verdad*’, que desencadenan la obligación de decir lo que la verdad es a partir de la relación de sí consigo misma. Proceso dialéctico centrado en los polos de esa relación.

Necesitamos pruebas constantes de verdad. (...) Hacer que sobrevenga en nosotros la verdad misma. (...) La verdad de lo que somos. (...) La relación de la subjetividad con la verdad. (...) La relación con la verdad que nos promete el bautismo, y la relación con la verdad de nosotros mismos que tenemos que producir a cada instante, con referencia a dos cosas, por un lado, la muerte; por otro, la presencia del otro. (...) La conversión como forma fundamental de la relación entre subjetividad y verdad, no la inventó el cristianismo. (...) No quiero decir que en todas las culturas, sean cuales fueren, el problema de las relaciones entre subjetividad y verdad adopta forzosamente la forma de la conversión o surge del problema de la conversión como discontinuidad reveladora de un individuo. (...) Se la puede pensar bajo la forma de la memoria y el reencuentro de sí mismo consigo mismo, (...) que exige la probación, la prueba, la puesta en juego de la verdad de sí mismo. (...) La subjetividad no puede ir hacia la verdad, la verdad no puede producir sus efectos en la subjetividad, salvo con la condición de que haya mortificación, lucha y combate con el otro y con la condición de manifestarse a sí mismo y a los otros la verdad de lo que se sabe. Relación consigo mismo, relación con la muerte, relación con el otro (DGV, 2014a: pp. 191-193).

La esencia es llegar a ser lo que se es, a partir del sobrecogimiento de la verdad, que refuerza la conversión mediante la correlación ‘*subjetividad-verdad*’. A decir verdad –“à-dire vérité” repite Foucault incisivamente-, [15] percibimos puntualizaciones argumentativas que preparan el paso de la ‘*alêtheia*’ –a través de la ‘*aleurgia*’- hacia la veridicción o *Parresía*. Consideró él que no podía darse una disolución entre subjetividad y verdad en textos teológicos como *El Pastor de Hermas*, opúsculo perteneciente a los denominados Padres Apostólicos: amor a la verdad y a lo verdadero –‘*alethés / alethinós*’-; se trataba allí de entrar en ella y ligarse a ella. He aquí un aspecto del proceso hermenéutico que permite otra mirada del asunto, donde lo originario es la ruptura, de modo que da lugar a una revolución copernicana en la hermenéutica aplicada al ámbito teológico.

En efecto, amar y decir la verdad permite que el sujeto vaya hacia ella y se exprese en la palabra veraz; en este caso vinculada a la *salvación* –línea de fuerza del pensamiento cristiano-, a tenor de lo expresado por Cristo: “Conoceréis la verdad y ella os hará libres” (Jn 8: 32); frase fontal que obvió aquí Foucault, pero se intuye en el trasfondo y se convierte en cimiento de la ‘*metánoia*’ como simbiosis ‘*subjetividad-verdad*’. En este contexto, algunos pensamos que el filósofo incursionó –acaso sin pretenderlo intencionalmente- en una filosofía de la religión.

Originariamente, la ‘*exomolôgesis*’ o confesión penitencial cristiana apareció como ‘*aleurgia*’ o manifestación de la verdad que impelía a la transparencia de la vida, y poco a poco se fue identificando con la conversión o ‘*metánoia*’ e implicaba la discreción –‘*discretio*’-, el discernimiento. El otro polo de la práctica cristiana estaba determinado por la ‘*exagoreusis*’, caracterizada por la exploración de sí mismo y la verbalización franca de la propia verdad. Se trató de dos praxis para nosotros protoparresiásticas, no pocas veces viciadas del ‘*poder pastoral*’ que fue adquiriendo la Iglesia en la época posconstantiniana

(siglo IV), que terminaron desvirtuando incluso la Patrística y el monaquismo, si bien nunca del todo. El pensador, de todas maneras, resaltó “la relación de la verdad del sujeto consigo mismo” (DGV, p. 257), y su estrecha relación con el autoconocimiento y la consiguiente verbalización sincera. Cabe destacar en clave foucaultiana “la prueba del alma (*probatio animae*)”, que caracterizó el catecumenado o preparación pre-bautismal (Foucault citó en este contexto a Francisco de Sales, *Introducción a la vida devota*, 1931: p. 221, *íd.*, para dilucidar sus reflexiones con visos filosófico-teológicos).

El filósofo galo apeló a Séneca y su examen de conciencia como presentación cada noche ante sí mismo, que permitía un encuentro descarnado con la verdad, práctica muy afín a la de los monjes aunque dentro de una visión administrativa de la vida. En el ámbito filosófico no adquirió el matiz de ‘*capítulo de culpas*’ propio de la mentalidad cristiana. De ahí que se anticipase de alguna manera la actitud *parresiástica* como paso a una verdad no especulativa y epistemológica, sino de carácter ético y praxeológico. Éste fue el *plus* o ‘valor agregado’ de la ‘*alêtheia*’ o verdad en este contexto vital de nuestro autor: la enseñanza de “técnicas de la vida filosófica como el conocimiento de sí y el examen de conciencia” -*El Pedagogo* de Clemente de Alejandría: ‘*gnonai autôn*’ - (Libro III, cap. 1, cit. DGV, p. 286), que permite evidenciar el influjo filosófico griego en la teología paulina, como ha profundizado Pierre Hadot en sus “ejercicios espirituales” (2006, cinco veces citado en este curso por Foucault).

Así, este doctor africano que reivindica nuestro filósofo, postuló un estado permanente de atención a sí mismo y vigilancia interior que armonizaba el ‘*Logos*’ divino y el humano –‘*theos ginethai*’-, de cara a la cristificación de los bautizados, que en tarea del director espiritual apuntaba en este sentido hacia la franqueza, incluso a la rudeza actitudinal de la veracidad –‘*epistesasthai*’-, abriendo paso al cuidado de sí como evoca el texto “*Quis dives salvetur*” (‘¿Qué rico se salva?’, cit. DGV, 2014a, p. 290). Aquí aparece en boca clementiana la “sustitución sacrificial” que impactó a Foucault: “Inmolaré mi vida por la tuya”, inspirada en san Pablo: Colosenses 1: 24 y II Timoteo 2: 10; incluso aludió a la “locura de la Cruz” -I Corintios 1: 23 / II Corintios 5: 13- que había permeado su *Historia de la locura (HLEP)* tantos años antes. No deja de sorprender la referencia a Hadot y a la afirmación de Anne-Marie Malingrey (1961): “Corresponde a Clemente Alejandrino el honor de unir por primera vez el nombre de Cristo a la palabra *philosophia* en la expresión *Kriston Philosophia* en *Stromata*” (DGV, p. 297, Nota No. 25).

Citas que llamaron mucho la atención de Foucault y que captó en puntos místicos como el aspecto victimal -opuesto por el vértice al sentido victimista-, de quien se ofrece a sí mismo en dimensión corredentora con Jesucristo (Clemente de Alejandría y *Vida de san Antonio* de san Atanasio, cit. *DGV*, p. 293).

En este recodo se percibe –a todas luces- la referencia de Hadot (*Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, 2006: p. 69), cuando a la vida monástica se le dio el estatus de modelo de vida filosófica (*Patrología griega*, vol. 26, §924ab): toda una manera de vivir una óptica sapiencial (la filosofía según Cristo, vista a la luz de “La filosofía katá Khriston” de san Juan Crisóstomo y san Nilo, cit. *DGV*, p. 297). El estudio meditativo que acometió Foucault de los *Padres del Desierto -Historia Lausiaca* de Paladio-, la aprehendió con André-Jean Festugière, O. P., compañero académico en la Biblioteca dominicana de Le Saulchoir, asunto que al parecer ya no se explica –en este contexto- por una simple crítica autojustificativa de su talante agnóstico o escéptico de corte positivista, que en su primera etapa lo había marcado.

De ahí que la *Parresía* filosófica se abra a la complementación con la *Parresía* teológica: “decirlo todo de sí mismo” (*DGV*, p. 309). He aquí un paso decisivo: una de las claves de la subjetividad occidental, para Foucault fue el ascenso a la luz; su *implicación política* se infiere y esclarece: “Es más fácil decir lo que tienen que hacer a quienes gobiernan el mundo entero que decirme a mí mismo lo que debo hacer (eso es no tener idea de la propia alma)” (*DGV*, p. 334). Cabe entonces profundizar en ‘*el dispositivo examen-confesión*’ y cuestionar los malentendidos cristianos –debido al tergiversado “poder pastoral eclesiástico”-, práctica implementada por escuelas filosóficas como la pitagórica y la estoica. En este contexto, Foucault citó a Juan Casiano *-Instituciones cenobíticas: la ‘cordis sui arcana’-*, que le permitió entender la implementación de la exploración de la conciencia y la autovigilancia (*DGV*, p. 337).

Fue en esta coyuntura cuando analizó Foucault la praxis monacal de ‘*logismói*’, acción del pensamiento o ‘*logos*’ para arribar a la verdad (‘*alêtheia*’), paso del razonamiento a la práctica veridictiva. Efectivamente, se trataba de un método espiritual afín a la catarsis, que trascendía las simples divagaciones o cogitaciones teóricas (*Tratado práctico* de Evagrio Póntico, *DGV*, p. 339). Inferimos que nuestro pensador se embebió en estas consideraciones contemplativas que replanteaban el problema de la verdad: “No es la cuestión de la verdad de mi idea, sino la cuestión de la verdad de mí mismo que presenta una idea; no se trata de

la verdad de lo que pienso, sino de la verdad de mí, que pienso... Tema completamente fundamental” (DGV, p. 346). Así, tenemos una re-lectura de Descartes (*Segunda Meditación metafísica*) que afina la ‘*discretio*’ o prudencia tanto filosófica como teológica: “La verdad del examen en cuanto producción de la verdad de mí mismo” (DGV, p. 347).

Este principio de discriminación o discernimiento se convertía en una vigilancia del flujo de los pensamientos, que impedía la perturbación y distracción del espíritu, armonizando el pensamiento con la palabra y la acción, en virtud de una auténtica “*cogitatio*: pronunciar sin cesar un discurso sobre uno mismo (‘*exagoreusis*’), de sí mismo, decir todo lo que uno piensa, y decirlo todo a medida que lo piensa” (DGV, p. 349). Y de nuevo vamos tropezando con la veridicción, en este caso una suerte de revelación de sí (aparecen citas marginales de los monjes Basilio, Gregorio de Nisa y Juan Crisóstomo, DGV, p. 350), y convergen aquí ‘*exomológesis*’ y ‘*exagoreusis*’. De hecho, al rematar este curso, Foucault asumió “la veridicción: la obligación de decir la verdad permanentemente sobre sí mismo, acerca de sí mismo, autonomización del sujeto con una veridicción de sí mismo por instrumento, tal era la dirección cristiana” (DGV, p. 352). Según el decir foucaultiano, esta interrelación ‘*verdad–subjetividad*’ constituyó el pilar del pensamiento occidental marcado por el cristianismo y su meta de la autonomía y el control de sí por sí mismo que, si bien él critica en sus distorsiones y manipulaciones a través de la pastoral eclesiástica, asimismo está resignificando en esta etapa culminante de su convulsionada existencia.

A todas luces, Foucault postuló una ley de producción de verdad, siguiendo la *syneidesis* de la sabiduría antigua (“Self-consciousness” reza la Nota marginal, citando a Demócrito, Cicerón y Séneca): “trabajo mío de profundización en mí mismo (...) producir la verdad que yo soy (...) aleturgia de mí mismo” (DGV, 2014a: p. 353). Así apuntó a producir la verdad de sí mismo: “producir como verdad lo que soy” (*íd.*), expresión de por sí *parresiástica*, pero Foucault puntualizó el vínculo entre producción de verdad y renuncia de sí mismo acorde con el esquema de la subjetividad cristiana. En nuestro concepto es una hipérbole foucaultiana minimizar y contraponer a la perfección este tópico ascético de la renuncia que –desde la experiencia monástica de primera mano- debiera interpretarse como una *nada* que conduce al *todo*, ‘*pleroma*’ lo denominaban los estoicos, término que entreabre las puertas de la *Parresía* en tanto los dos conceptos incluyen la connotación de plenitud.

De esta manera irrumpió “la obligación del decir veraz, de producir un discurso veraz sobre sí mismo, verdad a través del decir veraz, de la veridicción que no cesó en la cultura

cristiana; estamos obligados a hablar de nosotros mismos para decir la verdad de nosotros mismos. (...) Discursivizarse uno mismo para acceder a la propia verdad” (DGV, p. 356) como la “*arcana secretorum*: tesoros sagrados y misterios secretos para Juan Casiano (*Institutiones cenobíticas*)” (cit. DGV, p. 357). Con todo, reiteramos que tuvo razón Foucault al censurar la degradación de estas alturas filosóficas por causa del poder eclesiástico posconstantiniano.

Ahora bien, en el “Resumen y situación del curso”, el editor Michel Senellart resaltó “El saber de Edipo” en clave foucaultiana: “Sabedor de la verdad porque la ha visto, la enuncia en su propio nombre (...) Identificación del haber visto y el decir veraz: esta afirmación de la primera persona como instancia de veridicción permite a Foucault introducir los procedimientos de verdad” (DGV, 2014a: p. 370). Asimismo, realza este comentarista las categorías foucaultianas de “acto de verdad y régimen de verdad” (DGV, p. 371) con relación a la ‘*aleurgia*’ o manifestación de la verdad, según lo desarrollará después en *El coraje de la verdad* en torno a la *Parresía* (cita marginal No. 40, DGV, p. 371). Es preciso reconocer que la ciencia e incluso la filosofía a veces se reducen a “régimenes de verdad”, generando “el continuo verdad enseñada-verdad extraída, por medio del cual Foucault describía en 1978 la ‘economía de la verdad’ propia del pastorado cristiano, (...) por la puesta en tensión de los polos de la fe (actos de adhesión a una verdad revelada) y de la confesión (actos de manifestación de una verdad oculta)” (DGV, p. 372). Y fue este sesgo equívoco el causante de la suplantación de la *Parresía* primigenia que venía desde el estilo Cínico y llegó incluso al mismo Jesucristo, como el *Parresiastés* por excelencia nunca visto así en la teología, y que aquí postulamos.

Impacta además el cuestionamiento disolvente de la simbiosis ‘*poder-saber*’ del filósofo francés: “la relación circular entre verdad y sistemas de poder que la producen y sostienen, y la ligación de aquella a efectos de poder que ella induce y que la prolongan” (“La función política del intelectual”, 1976, cit. DGV, 2014a, p. 383). De nuevo se abre paso la *Parresía*, máxime cuando irrumpe la razón violenta en tantas modalidades ideológicas en un perenne dispositivo de guerra en la sociedad punitiva (DGV, p. 385); algo que Paul Veyne consideró en su libro *Foucault revoluciona la historia* (1978). Esto hace desembocar el *régimen de verdad* en un “*régimen de veridicción* (...) que determina las condiciones del decir veraz y con el cual, mediante la actuación de diversos factores, se conecta la práctica gubernamental” (DGV, p. 388). El comentarista da lugar a pensar que “Foucault desde ese

año 1980 recompuso por entero su esquema de análisis en busca de la manifestación de lo verdadero” (*íd.*). Apareció el “eje de la historia política de las veridicciones” (*DGV*, p. 395) en coherencia con sus trabajos anteriores. Irrumpió así -como remate con broche de oro- el *dosier cristiano* corroborado en la última clase del filósofo francés (*El coraje de la verdad*, *ECV*, 1984): Lo que quiso decir, “pero es demasiado tarde” (*ECV*, p. 348; *DGV*, p. 396)... Y esta reticencia es la *Parresía* o verdad plena y esclarecedora que esta Tesis intenta evidenciar como una de sus novedades investigativas avalada por el mismo pensador: “Intentaré tal vez proseguir esta historia de las ‘artes de vivir’, de la filosofía como forma de vida, del ascetismo en su relación con la verdad (...), y luego de la filosofía antigua, en el cristianismo” (*ECV*, p. 290, cita marginal No. 153, *DGV*, 2014a: p. 396, una clave hermenéutica y demostración de la validez y pertinencia de nuestra hipótesis de trabajo).

A decir verdad, un esclarecedor texto de Foucault en este curso es bisagra para el tema subsiguiente de las *Tecnologías del yo*, al explicitar el tránsito de la concepción de *gobierno* y *gubernamentalidad* hacia un criterio de autogobierno más centrado en el sujeto ético, ahora no sólo más cercano a la ‘*aleurgia*’, sino proyectado hacia la veridicción y su ulterior configuración como *Parresía*, en tanto clave hermenéutica del constructo foucaultiano:

Se trataría de esbozar una historia de la verdad que tome como punto de vista los actos de subjetividad, e incluso las relaciones del sujeto consigo mismo, entendidas no sólo como relación de conocimiento de sí, sino incluso como ejercicio de sí sobre sí mismo, elaboración de sí por sí mismo, transformación de sí por sí mismo, es decir, las relaciones entre la verdad y lo que llamamos espiritualidad, e incluso: acto de verdad y ascesis –experiencia en el sentido cabal-, como aquello que, a la vez, califica al sujeto, lo ilumina acerca de sí mismo y el mundo y, al mismo tiempo, lo transforma (*DGV*, p. 138).

He aquí, a todas luces, un viraje muy revelador en el Último Foucault.

Tecnologías del yo: seis conferencias en la Universidad de Vermont, otoño de 1982.

Estas ponencias originalmente pronunciadas por Foucault en inglés, constituyen –a nuestro modo de ver- otro ‘eslabón perdido’ indispensable para reconstruir y recapitular la prehistoria de la *Parresía* foucaultiana y, por ende, su genealogía, mientras el pensador de modo simultáneo realizaba su disertación sobre este tema en la trilogía final de cursos en el Collège de France (*LHS*, *EGSO*, *ECV*). En efecto, Miguel Morey –quien realizaba su tesis doctoral en el Centre Michel Foucault (*TY*, 1990a, pp. 9-44)- plasmó el aspecto metodológico en su “Introducción: La cuestión del método”, ratificando la *ruptura* iniciada por el filósofo francés, bajo el seudónimo ‘*Maurice Florence*’ (con las mismas iniciales de su nombre) para el *Dictionnaire des philosophes* (1984), al acentuar el cuidado de sí como si se tratase de un

autorretrato. Tenemos, pues, un complemento práctico del curso teórico anterior, *Del gobierno de los vivos*. En efecto, desarrolló aquí Foucault las ‘técnicas y tecnologías de la subjetividad’ -patentizadas en *El uso de los placeres* y en *El cuidado de sí*, libros escritos paralelamente como volúmenes 2 y 3 en la *Historia de la sexualidad (HS2 o EUP, p. 3)*, sus últimos textos editados pocos días antes de morir (1984)-, obras que absorbieron la tercera y última etapa foucaultiana signada por la ‘ética’. Parangonando a Foucault con Kant, admite Morey en este texto (TY) el aporte de Deleuze, quien afirmó que su compatriota se planteó tres preguntas: *¿Qué puedo saber?* -primera etapa de la arqueología de la ‘episteme’-, *¿qué puedo hacer?* -segunda etapa de la genealogía del poder-, y *¿quién soy yo?* -tercera etapa de la gubernamentalidad, que culminará en el autogobierno y/o autocuidado y la *Parresía*-.

Asistimos así a un desplazamiento del *Último Foucault* muy bien captado por Dreyfus y Rabinow (1983). Con ello, la arqueología asumió un rol descriptivo, mientras la genealogía es más explicativa. Efectivamente, en este contexto se concentró el pensador en el análisis de las técnicas de subjetivación. Esta temática de sus últimos escritos mencionados “da otra dimensión a todo su trabajo anterior -las dos etapas iniciales-, con la eclosión de la problemática de la subjetivación y la moral, pues Foucault mismo afirmó: ‘No es, pues, el poder sino el sujeto lo que constituye el tema general de mis investigaciones’ ” (TY, 1990a: p. 19). Y de nuevo Morey evocó el ‘alter ego’ foucaultiano -*Maurice Florence*-:

‘Durante los últimos veinte años busco más bien producir una historia de los diferentes modos de subjetivación de los seres humanos en nuestra cultura (...) Se trata de estudiar la constitución del sujeto como objeto para sí mismo, observarse a sí mismo, analizarse, descifrarse, la historia de la subjetividad, experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo’ (TY, 1990a: pp. 20-21, y Nota No. 21).

De manera que emergieron tres dimensiones: ‘*verdad, poder y subjetividad*’, trípode sobre el cual “Foucault va a rearmar toda su trayectoria anterior, releyéndola ahora desde el problema del sujeto, y dotándola de un sentido retrospectivo” (*íd.*). Desde esta óptica nos presenta su “ontología histórica de nosotros mismos o del presente, de la actualidad; el análisis crítico del mundo en que vivimos constituye cada vez más la gran tarea filosófica (...) Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos” (TY, 1990a: pp. 22, 24). En suma, recapitula Morey su introducción presentando tres ejes principales en la obra foucaultiana: Ontología histórica de nosotros mismos en relación con la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento; en segunda instancia las relaciones de poder, y la relación ética por

medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral. Se explica así la irrupción del *Último Foucault* con su “historia de la emergencia de los juegos de verdad: la historia de las veridicciones como el ‘*a priori*’ histórico de una experiencia posible (...) De ahí la centralidad del problema del sujeto a lo largo de toda la obra de Foucault, que marca un desplazamiento singularmente diáfano de tinte fenomenológico en los modos contemporáneos de pensamiento” (TY, 1990a: pp. 26-27). Esta veridicción anticipa la *Parresía*, en tanto lo *impensado* que se desprende del *cogito* y que él alcanzó a reconocer en el Husserl que transitó hacia el análisis de lo vivido (TY, 1990a: p. 29).

En este contexto se sitúa el ‘*pensar lo otro*’ y, por ende, “pensar de otro modo (‘*penser autrement*’ ” <UP, 1984: p. 15, (im)pensar>, pero también “vivir de otro modo –y ser de otro modo–”, elementos innovadores que jalonan esta Tesis: la condición de posibilidad misma para la creación de libertad, y –añadimos– nos queda el *decir*, que será la *Parresía* (TY, 1990a: p. 30). Así, *Maurice Florence* se constituye para nosotros en la clave hermenéutica del *Último Foucault*, al autopresentarse: “El núcleo rector en el que toda la obra de Foucault se apoya. Irrumpen las prácticas concretas por las que el sujeto es construido en la inmanencia de un dominio de conocimiento, entendidas como modo de actuar y a la vez de pensar, las que dan la clave de inteligibilidad para la constitución correlativa del sujeto y del objeto” (TY, 1990a: p. 32). Inferimos que el pensador buscaba una filosofía crítica que articulara el ser, el pensamiento, la palabra y la vida específica, pero con el sello de su *otro modo* en la alteridad, materia incipiente de la ‘*Heterotopía*’ que transversalizará su constructo filosófico final.

A todas luces, estos acrisolados textos de *Tecnologías del yo* pueden considerarse compendio o sinopsis de los resultados alcanzados a lo largo de los últimos años en sus Cursos y Seminarios del Collège de France, e hilo conductor de *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, sus simultáneas y últimas obras, como acota Morey:

Muestra de singular relevancia del trabajo de Foucault, en su última fase de elaboración: *Truth and Subjectivity* había sido su tema en Berkeley, virando hacia las tecnologías de uno mismo, a través de las cuales el uno mismo (*The Self*) es construido y modificado por sí mismo en cuanto ellas apuntan hacia el desciframiento de uno mismo. En este contexto surgió el estudio de esta obligación de *decir la verdad* acerca de sí mismo (...) Tecnologías de uno mismo en el cuerpo, en el alma, el pensamiento y la conducta, con miras a la transformación de sí mismo con el fin de alcanzar un cierto estado de perfección, de felicidad y pureza o poder sobrenatural: La reflexión acerca de los modos de vida, las elecciones de la existencia, el modo de regular la propia conducta y de fijarse uno mismo fines y medios (...) Emparejamiento entre el *conócete a ti mismo* (*gnóthi seautón*) y el *ocuparse de uno mismo* (*epiméleia heautoû* o *cura sui* latina), que Foucault tradujo al inglés por *to take care of your self* (TY, 1990a: pp. 34-

36).

Aquí vemos entroncar esta prehistoria de la *Parresía* foucaultiana –como ‘*Cultura de sí*’ (‘*une culture de soi*’) con *La hermenéutica del sujeto*, pilar de la trilogía final del próximo capítulo 2, que apareció incoada desde *Del gobierno de los vivos*. He aquí el surgimiento de la *hermenéutica de sí* que, según Foucault, tuvo lugar con el cristianismo, y que él plasmó en su última obra –inédita casi 35 años-, *Las confesiones de la carne*, LCC, IV volumen de *Historia de la sexualidad*, HS4), ‘canto de cisne’ del filósofo francés que no permitieron él ni sus familiares publicar, hasta febrero de 2018. En esta coyuntura –trenzada de la ‘*askêsis*’ estoica y preparación ascética (‘*paraskeuê*’)- emerge pujante el *arte de vivir* (‘*techné tou biou*’), constante del Último Foucault y clímax de su constructo filosófico, que al final se fusionará con la *Parresía*. Con énfasis, apuntaló al término de su preludio Morey, enaltecendo el anhelo foucaultiano final de la libertad:

Creo que bien vale la pena ahondar en estas direcciones que nos abren los *últimos trabajos de Foucault*, de los que estas conferencias son un ejemplo eminente. Vale la pena. (...) Porque hay muchas cosas con las que aún podemos romper para hacer de la libertad nuestro problema estratégico, para crear libertad, para liberarnos de nosotros mismos (TY, 1990a: p. 44).

Y, en últimas, este anhelo lo expresará con creces la *Parresía*.

En la *I conferencia* de Vermont, Foucault desglosó y deslindó las *Tecnologías del yo*: destacando “la obligación de decir la verdad sobre sí mismo para descifrar lo que uno es” (1990a: pp. 44-45), una suerte de ‘*auto-parresía*’ que vincula ascetismo y verdad. Consideró que se requería una “hermenéutica de las tecnologías del yo”, y reconoció que había completado 25 años investigando sobre el “saber acerca de sí mismo para auto-entenderse” (TY, 1990a: pp. 47-48). Para este cometido identificó cuatro tipos de *tecnologías*: de producción, semióticas o de sistemas de signos, de poder y propiamente del yo. Estas últimas fueron las que más le interesaron como “operaciones sobre el cuerpo y el alma, pensamientos y conducta con miras a una transformación de sí mismo con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (TY, 1990a: p. 48). De allí brota la interacción entre uno mismo y los demás, a partir de un individuo que actúa sobre sí mismo mediante las ‘*tecnologías del yo*’.

Ahora bien, en cuanto al desarrollo de este asunto que nos ocupa, se adentró en el *cuidado de sí* (‘*epistemelesthai seautou*’) como la inquietud y preocupación por sí de cara hacia el arte de la vida, articulándolo con el principio delfico del *conócete a ti mismo* (‘*gnóthi seautón*’), el más tenido en cuenta en la tradición filosófica occidental. En efecto, en el

Alcibíades I y en la *Apología* irrumpió el Sócrates maestro de autocuidado “por la sabiduría, la verdad y la perfección del alma” (TY, 1990a: p. 51). También le impactó a Foucault el aporte de Gregorio de Niza (*De virginitate*) en este puntual aspecto del *cuidado de sí*, al interpretar la parábola del dracma perdido (Lc 15) como búsqueda de sí en toda esquina del alma. A decir verdad, en este contexto, parecen ser más las convergencias que las divergencias entre la filosofía antigua y el cristianismo. A su vez, apeló a Epicuro en su *Carta a Meneceo*, quien insistió en el cuidado de la propia alma. Asimismo, Filón de Alejandría (*Sobre la vida contemplativa*) consideraba la filosofía como una terapia en virtud del mismo cuidado de sí. La conclusión fue contundente: “Debemos ocuparnos de nosotros mismos más que de ninguna otra cosa en el mundo” (TY, 1990a: p. 54). Tal respeto de sí constituye la base de la moralidad. Y Foucault aprovechó para postular que en la cultura grecorromana “el conocimiento de sí se presentaba como la consecuencia de la preocupación por sí mismo” (TY, 1990a: p. 55). Argumento que Pierre Hadot –sorprendentemente- minimizó como muestra de simple dandismo.

Por otra parte, en la *II conferencia* en la Universidad de Vermont, el filósofo francés destacó el cuestionado diálogo *Alcibíades I* como ‘*arké*’ del corpus platónico, donde Sócrates formó a su discípulo en las cuatro virtudes morales y/o cardinales: “sabiduría, justicia, moderación y valor o fortaleza moral” (TY, 1990a: p. 57). En primer término, urge conceptualizar ese ‘*Self, Soi, Sí*’ (29b). Al respecto, Foucault infirió: “El esfuerzo del alma por conocerse a sí misma es el principio sobre el cual solamente puede fundarse la acción política, contemplando en el alma el elemento divino (...) Obligación permanente que perdura toda la vida como la solución filosófica, siguiendo a los estoicos como Epicteto, Séneca, Rufus, Plinio y Galeno: ‘Retírate en ti mismo y permanece allí’ ” (TY, 1990a: pp. 59-61). Con ello se refería a un ocio activo: estudiar, leer y meditar, y prepararse para los reveses de la fortuna o para la muerte. Estableció así una cultura del ‘*cuidado de sí*’, a la cual se añadió después la escritura, pues el tema del sí mismo era suficiente como se evidenció en *Confesiones* y *Soliloquios* de Agustín de Hipona. Y su fruto era una “nueva experiencia del yo” (TY, 1990a: p. 62), en virtud de una profunda introspección. En esta misma línea incurrieron Epicteto, Cicerón y Marco Aurelio.

De ahí que Foucault reivindicó la correlación alma-cuerpo a través del ‘*cultivo de sí*’, tópico en el cual “la Naturaleza ayuda a ponerse en contacto consigo mismo” (TY, 1990a: p.

65). De hecho, la lucha del alma (gr. ‘agonía’) apareció con el cristianismo, pero ya había presentado hondas raíces en Grecia.

A su vez, en la *III conferencia* del otoño de 1982, el pensador galo sostuvo de modo tajante: “La preocupación de sí se ha convertido en un principio universal; uno debe abandonar la política para ocuparse mejor de sí mismo, en cuanto aquella es una manera de vivir para todos y para toda la vida” (TY, 1990a: pp. 66-67). Pensamos que este tipo de aserciones foucaultianas debiera tenerse mucho más en cuenta a la hora de interpretar la totalidad del pensamiento del filósofo de Poitiers, máxime al referirse al *Último Foucault*. Porque esta praxis nos convierte en médicos de nosotros mismos y nos dispone para “cierta realización completa de la vida y sobre todo de cara a la muerte” (TY, 1990a: p. 67). De hecho, en este recodo de su andadura filosófica, él resignificó ‘la cultura del silencio’, a la luz de los pitagóricos, quienes la practicaban durante un noviciado de cinco años, sobre la base de un arte de la escucha del ‘Logos’ que prepara la captación de la verdad (Plutarco). Y Filón de Alejandría aludía a *los banquetes del silencio*, tema ulterior del monacato cristiano -efectiva resonancia del *Shemá* hebreo (Deuteronomio, cap. 6)-. Por eso, en Platón se correlacionaron la contemplación del yo y el cuidado de sí, la mirada y la escucha al propio yo (TY, 1990a: p. 69).

Todo esto explica la influencia en Foucault del examen de sí y/o de conciencia de Séneca (*De Ira* y *De Tranquilitate*) y de Marco Aurelio (*Meditaciones*). La diferencia con la modalidad cristiana estribaba en el acento administrativo de los estoicos, más que judicial propio del escrúpulo cristiano (‘capítulo de culpas’ lo denominaron los anacoretas católicos). Tal fue el sentido de la ‘*anachoresis*’ de los estoicos: retiro de uno dentro de sí mismo, en que el sujeto constituye el punto de la intersección de todos los planos. Y de la ‘celda interior’ a la que aluden la dominicana santa Catalina de Siena y el mismo Pierre Hadot (*La citadelle intérieure*, 1992, homenaje a Marco Aurelio).

Más aún, en la *conferencia IV* Foucault ahondó en tres técnicas estoicas del yo: la escritura de sí y la revelación del yo, examen de sí y de conciencia, la ‘*askêsis*’ y la ‘*anámnesis*’. Ciertamente, el descubrimiento de la verdad dentro de sí -propio de Platón y luego de Agustín de Hipona-, para los estoicos se llevaba a cabo en los ‘*logoi*’ o enseñanzas de los maestros (TY, 1990a: pp. 72-73). En cuanto a la reiterada reducción que hace Foucault del cristianismo a la renuncia, argumentamos que es preciso entender ésta como la ‘*kénosis*’

o vaciamiento paulino para acceder a la ‘*apoteosis*’ mística –según la epístola a los Filipenses 2-; por el contrario, los estoicos apuntaban hacia la consideración progresiva del yo o dominio sobre sí mismo que permitía la asimilación de la verdad, y se convertía en un principio permanente de acción. Así, la ‘*alêtheia*’ apuntaba hacia el ‘*êthos*’, y después desembocará en veridicción o ‘*parrhesia*’, como uno de sus hallazgos filosóficos postreros más significativos. Concernía a una idea afín a la actual resiliencia para afrontar las inevitables adversidades de la vida humana, transfigurándolas en bienes.

A modo de adición, la meditación filosófica (‘*meletê*’) y el entrenamiento de sí (‘*gymnasia*’) constituían sus polos en el ámbito estoico. En la primera práctica sobresalía la ‘*praemeditatio malorum*’, que permitía prever los más adversos sucesos –insucesos-, actualizándolos y asumiéndolos no como desgracias sino en actitud de aceptación proactiva, nunca con una mediocre resignación. Los epicúreos, por el contrario, evocaban sobre todo los placeres disfrutados. La segunda práctica, la ‘*gimnasia*’, incluía la abstinencia sexual, privaciones físicas y otras purificaciones ascéticas con relación al medio externo, entre ellas la pobreza y otras privaciones. De hecho, Epicteto en su *Manual de vida* y sus *Disertaciones* enfatizaba la vigilancia continua de las representaciones, tema que le atrajo mucho a Foucault. Las metáforas del vigía y el cambista –esta última afín a los Cínicos e incluso a cristianos como Juan Casiano- eran muy significativas como ejercicios lógicos (preguntas y respuestas a modo de mayéutica socrática con base en los ‘*Logoi*’) y de carácter ético. De modo que la meditación de los principios de acción se implementaba en un autoexamen permanente. Y la “meditación sobre la muerte” constituía el culmen de estas prácticas (TY, 1990a: pp. 75-78). La cuarta aplicación (además de los escritos, el examen de sí y la ‘*askêsis*’) era la interpretación de los sueños (Artemidoro, Aelio Aristide y Sinesio de Cirene) en orden a decantar las vivencias personales. En cuanto a estos temas, no se trató de simples curiosidades foucaultianas sino de indagaciones praxeológicas que cautivaron –según sus mismas palabras- su ser en la fase terminal de la existencia (Dreyfus-Rabinow, 2001: p. 268).

En la *V conferencia*, Foucault discernió con claridad –en clave genealógica- las continuidades y discontinuidades de los juegos de verdad cristianos en torno a la purificación del alma. Verdad, corazón y alma confluían en sus prácticas, a la luz de Agustín de Hipona y su mentalidad neoplatónica: producir la verdad en sí mismo (‘*Quis facit veritatem*’, *Confesiones*, que a su vez inspiró al Aquinate: ‘*Facientes veritatem*’, *passim*). Ambos tópicos

se referían a una fase de iluminación a partir del redescubrimiento del yo. En este contexto se insertaba la ‘*exomológesis*’ o reconocimiento penitencial que desarrollaron Tertuliano (*De penitentiae*) y san Jerónimo (*Epístolas*), que contribuía a ese auto-redescubrimiento. Práctica que perduró durante un milenio (edades antigua y medieval cristianas), con la diferencia de que lo privado, en los estoicos, se convirtió en público en los cristianos (‘*publicatio sui*’), asumiendo un rol de mortificación o martirio ritual y ‘kenótico’ -como más arriba explicitamos-, pero donde no se deben separar los dos planos –como lo hace con frecuencia sesgadamente Foucault, hiperbolizando la renuncia de sí-: las dimensiones ascética y mística (TY, 1990a: pp. 80-86).

Finalmente, en la *VI conferencia*, Foucault se explayó en la otra práctica cristiana propia de la era patristica -de los Padres de la Iglesia, en quienes es preciso discernir que algunos se viciaron de la espuria mentalidad constantiniana, dando lugar a un contubernio o maridaje entre Iglesia-Estado de nefastas consecuencias que aún hoy padecemos-. Aquí, él trató sobre la ‘*exagouresis*’, práctica cristiana más desconocida que la ‘*exomológesis*’, y que acentuaba el ejercicio de verbalización. Examen de sí en que convergían san Juan Crisóstomo y Séneca, pero acentuando –y no pocas veces desenfocando- la práctica de dos valores cristianos: la obediencia y la contemplación. Influidos e incluso presionados por el contexto histórico, los monjes introdujeron –según la relectura foucaultiana- una nueva ‘*tecnología del yo*’: la obediencia extrema a la autoridad de los maestros, de cara a la contemplación de Dios como meta suprema, tema muy controvertible en algunos aspectos que en este estudio no es del caso pormenorizar, sin que pretendamos por ello encubrir los innegables abusos y tergiversaciones cristianas.

Concretamente, con respecto a este tópico de la obediencia, son válidas las objeciones foucaultianas al ‘*poder pastoral*’ de la Iglesia católica, que el filósofo denominó el ‘*pastorado*’. En efecto, en la misma Universidad de Vermont (10-16 de octubre de 1979, tres años antes), él ya había hablado sobre tan candente tema bajo el título “*Omnes et singulatum: Towards a criticism of political reason (= Totalidad y singularidad: Hacia una crítica de la razón política)*”. En este breve díptico (TY, 1990a: pp. 95-140), Foucault argumentaba contra el poder pastoral como instancia individualizadora que se extrapoló al ámbito político desde la edad antigua, abusando del sentido del *pastor* y del *rebaño*. Empero, es preciso reconocer que no fueron claras las exégesis de textos bíblicos como Ezequiel 34 y san Juan 10 sobre la

alegoría del Buen Pastor en cabeza del mismo san Agustín (*Sermón 46*), bajo paradigmas ajenos a la cultura griega. Y entonces arma de doble filo fue la de la pastoral cristiana: sin duda, “extraña tecnología de poder cuyo objeto era la inmensa mayoría de los hombres agrupados bajo el cayado de un puñado de pastores” (TY, 1990a: p. 104), no pocas veces con una mentalidad feudalista y corrupta sobre todo en la era posconstantiniana. Incluso el estereotipo del político como un pastor de hombres fue un exabrupto, un despropósito la mayoría de las veces, al fomentar una execrable mentalidad *teocrática*, término muy diferente a *teocentrismo*, cuya connotación no era necesariamente partidista y triunfalista, como sí la primera lo fue bajo el yugo de Constantino, y desafortunado lastre borreguil de poder hasta nuestros días, como acertadamente lo intuyó Foucault desde su crítica del poder.

De modo puntual, él puso en tela de juicio el sentido de la responsabilidad bajo la presión de la obediencia, radicalizado hasta un contrasentido de sumisión extremo, como “un fin en sí misma” (TY, 1990a: pp. 112-113). Urge reconocer que el *pastorado* se sobrepasó hasta fetichizarse, tergiversando instrumentos significativos como el examen de conciencia y la dirección de conciencia. No obstante, cabe argumentar que conviene remitirse a auténticos casos como el de san Juan de la Cruz, quien en obras como *Subida al Monte Carmelo*, *Noche oscura del alma*, *Cántico espiritual* y *Llama de amor viva* –estudiados a fondo- muestra inclusive con precisión el genuino sentido de la dirección espiritual como medicina interior de hondo calado y sin manipulaciones de poder. Por el contrario, debe admitirse sin miramientos que prácticas como el examen de conciencia, la confesión sacramental, la dirección espiritual y el voto de obediencia se prestaron a aberraciones intolerables, como infirió Foucault, aunque eludiendo confrontaciones teológicas que lo rebasaban. En todo caso, ‘*saber y poder*’ desde esa época oscurantista se confabularon con sevicia contra el ser humano como violenta y/o disruptiva razón de Iglesia y Estado amancebados.

Indudablemente, el cristianismo posconstantiniano –con su mentalidad ‘cristiana, católica y romana’- llegó a permear todas las esferas humanas, formateando las conciencias mediante dogmas y descalificando como ‘herejías’ cualquier posición alternativa. Inobjetable perversión –y flagrante apostasía- del primigenio mensaje del Evangelio, a todas luces caracterizado intrínsecamente por el no-poder. Así se explica con creces la actitud de quienes han resistido ante este ‘statu quo’ totalitario y vertical que hasta hoy ha tendido a negar toda

diferencia y a erigirse en yugo hegemónico y homogéneo. A juzgar en clave foucaultiana, ‘*Poder pastoral*’ y ‘*Razón de Estado*’ intentaron impregnar toda una época, dejando secuelas no fáciles de extirpar hasta hoy. Pero “el poder no es una sustancia” (TY, 1990a: p. 138), apuntaló nuestro filósofo parresiásticamente: “Y la liberación no puede venir más que del ataque, no a uno o a otro de estos efectos, sino a las raíces mismas de la racionalidad, política en este caso” (TY, 1990a: p. 140). Por tanto, reiteramos una de las hipótesis de esta Tesis: la obra foucaultiana asume visos, por una parte, de una ‘crítica de la razón violenta’ y, por ende e inclusive, de una ‘crítica de la razón filosófica contemporánea’, en esta coyuntura aplicada a la desvirtuada razón política.

Así y todo, atar los dos cabos –ascético y místico- fue a nuestro parecer otra de las falencias de esta hermenéutica de Foucault, como lo resalta Edgardo Castro (2014a: pp. 124-125). Sí es preciso reconocer desproporciones cristianas como los exhaustivos y rebuscados escrutinios sobre ‘*logismói*’ que se reducían no pocas veces a ‘*cogitaciones*’ (Casiano: *Colaciones e Instituciones cenobíticas*). Además, se presentó una casuística exagerada alrededor del examen racionalista de los pensamientos (que radicalizará Descartes), de reglas (al estilo de Séneca) y la escrupulosa introspección cristiana que rayó en patología, trípode que para Foucault se constituyó en la irrupción de “la hermenéutica cristiana del yo con su desciframiento de los pensamientos ocultos” (TY, 1990a: p. 90).

Desde luego, quedaron otros lastres seculares de esta práctica distorsionada que san Benito de Nursia había institucionalizado desde el siglo V en su Regla monástica, de modo que la confesión se había convertido en la marca de la verdad, a diferencia de la genuina *Parresía* de los primeros cristianos. De ahí el viraje de la ‘*exomológesis*’ hacia la ‘*exagoreusis*’, como dos formas de descubrimiento de sí para mostrar la verdad de sí. Si bien Foucault reconoció que el elemento común es que “no puede haber revelación sin renuncia” (él capta esta sutileza de la espiritualidad cristiana), consideró exageradamente que ese sentido radical de mortificación significó a la postre un intento de exterminación del yo o núcleo personal, pero acertó al afirmar que la *veridicción* propia de la ‘*exagoreusis*’ terminó suplantando a la más profunda originariamente, la ‘*exomológesis*’. Y esas técnicas de verbalización retórica fueron reinsertadas en la modernidad por las llamadas Ciencias Humanas para constituir un nuevo yo –aunque ya sin el ingrediente cristiano de la renuncia-, generando así un cambio decisivo y lamentable de manipulación confesional (TY, 1990a:

pp. 86-94).

A decir verdad -en este caso ya se trata de un germen de *Parresía*-, estas seis conferencias en la Universidad de Vermont se complementaron y esclarecieron aún más con la entrevista del 25 de octubre de 1982, intitulada originalmente *Truth, Power, Self: An Interview with Michel Foucault*, traducida como *Verdad, individuo y poder*. De hecho, en este coloquio (TY, 1990a: pp. 141-150), Foucault se identificó como un simple “profesor y no escritor ni filósofo, ni gran figura de la vida intelectual”. Un sencillo historiador del pensamiento que aspiraba a “convertirse en algo que no se era al principio”. Es decir, *pensar* (incluso ‘*impensar*’), *decir* y *vivir de otro modo crítico y específico*, como argumentamos en esta Tesis. Para “ser de otro modo”, como reitera Edgardo Castro en su *Introducción a Foucault* (2014a: p. 146). Porque “cambiar algo en el espíritu de la gente, ése es el papel del intelectual” (TY, 1990a: p. 143). Por eso, Foucault da a entender en esta entrevista premonitoria de su *trilogía final*, que estas actitudes lo impelieron a buscar pensadores marginales e incluso autores proscritos de la sociedad que escandalizaron a la gente con su estilo de neocinismo, evidenciando la arbitrariedad de las instituciones (Hölderlin, Blanchot, Bataille, Rousset, Nietzsche, Artaud). De ahí que ratifiquemos esta fase inductiva, que hemos denominado ‘prehistoria’ de su *Parresía* final y un ejemplo de genealogía descriptiva. Al respecto, vale citar a Foucault *en extenso*, detectando una clave interpretativa sobre su final actitud filosófica:

Cada una de mis obras (*Vigilar y castigar, Las palabras y las cosas, Historia de la locura*) es parte de mi propia biografía. Las he vivido y sentido como prácticas. Mi estudio de la locura fue percibida como un *psiquiaticidio*, asumiendo una relación positiva y responsable hacia el propio presente. (...) Leí a Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Heidegger, pero también literatos como Faulkner, Mann y Lowry. Sobre todo, Nietzsche fue una revelación para mí hasta quedar atrapado. Me siento muy orgulloso de que algunos piensen que soy un peligro para la salud intelectual de los estudiantes. Reconozco: a partir del momento en que soy un criptomarxista, un irracionalista, un nihilista, soy un hombre peligroso... Una nueva manera de pensar y de acción política, porque he reaccionado contra el hecho de que exista una brecha entre la historia social y la historia de las ideas. Todo el mundo actúa y piensa a la vez. Lo que llamamos *humanismo* ha sido utilizado (incluso manipulado) por marxistas, liberales, nazis, católicos. Los Derechos Humanos o la libertad no podemos limitarlos a ciertas fronteras. Lo que me asusta del humanismo es que presente cierta forma de nuestra ética como modelo universal para cualquier tipo de libertad, cayendo en dogmas dentro del abanico político: izquierda, centro, derecha... Y esto es lo que sugiero con *Tecnologías del yo*: he abordado tres problemas o preguntas tradicionales: las relaciones que mantenemos con la verdad, esos juegos de verdad en los cuales somos, a la vez, sujeto y objeto; las extrañas estrategias y relaciones de poder que entablamos con los demás, y cuáles son las correlaciones entre *verdad, poder e individuo (Self)*. Me encuentro justamente en este punto (TY, 1990a: pp. 144-150).

Vemos, pues, en este texto un esbozo autobiográfico de Foucault, quien culminó su búsqueda filosófica indagando sobre ejercicios que le permitieron correlacionar al sujeto con

la verdad y el poder, tríptico que jalonó las etapas de su constructo filosófico: arqueología del saber y la verdad, la genealogía del poder y la subjetivación ética.

Hacia una genealogía de la Parresía: ontología crítica de nosotros mismos en el presente.

Ontología histórica de nosotros mismos (DE4,1994: 574): genealógica en su finalidad y arqueológica en su método; en cuanto arqueológica, tratará los discursos que articulan lo que *pensamos, decimos y hacemos* como acontecimientos históricos; en cuanto genealógica, buscará desprender –de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos–, la posibilidad de no ser más, de no hacer más o de no pensar más lo que *somos, hacemos o pensamos (...)* Región privilegiada ‘a la vez cerca de nosotros, pero diferente de nuestra actualidad, el borde del tiempo que rodea nuestro presente’.

E. Castro, *Lecturas foucaulteanas*, 2016a: pp. 120, 122.

Propongo, como primera definición de la *Crítica*, esta caracterización general: el arte de no ser de tal modo gobernado (...) La *Crítica* es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; la *crítica* será el arte de la inservidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. Tendría esencialmente por función la *de-sujeción* en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad.

Foucault, en *¿Qué es la crítica?* (QLC, 1995: p. 7)

“(…) En nuestro contexto actual, la ontología del presente se convierte en una crítica de la razón latinoamericana”.

Castro-Gómez, en *Revista Dissens virtual*, Berlín, 2002, No. 4.

En consonancia con el marco pre-parresiástico de *Del gobierno de los vivos* y su aporte teórico, y con el aporte praxeológico de *Tecnologías del yo*, a modo de recapitulación de esta prehistoria de la parresía foucaultiana, conviene delinear un deslinde y un desglose de la *arqueología del Primer Foucault* y la *genealogía del Último*, dentro de la cual se ha insertado este capítulo primero.

En efecto, Edgardo Castro en su *Diccionario Foucault* nos delimita estos tópicos (2011: pp. 40-42, 171-174). En la ‘*arqueología*’ entronizada en *Las palabras y las cosas*: “Una arqueología de las ciencias humanas” (LPC, 1966), y continuada en *La arqueología del saber* (LAS, 1969), Foucault privilegió la ‘*episteme*’ de las condiciones históricas de posibilidad del saber. Fue descubriendo discontinuidades entre el Renacimiento, la Época Clásica y la Modernidad, y se concentró en los intersticios o intervalos de lo diferente, lo alternativo o ‘impensado’. Así, “la arqueología describe los discursos como prácticas específicas en el elemento del archivo” (LAS, p. 174). En esta primera etapa metodológica, el filósofo elaboró una serie de nociones -formaciones discursivas, positividad, archivo- y

definió sus dominios de análisis: enunciados, campo enunciativo y prácticas discursivas, desmarcándose de la ‘historia de las ideas’. Su arqueología no era propiamente una disciplina hermenéutica sino un procedimiento orientado hacia las prácticas discursivas que atraviesan sus primeras obras. Se ocupaba de enunciados y sus formaciones discursivas, y el análisis del discurso en su modalidad de archivo. Pero Foucault superó la ‘*episteme*’ y fue incursionando en temas problemáticos y puntuales como la sexualidad, la pintura, la literatura y el arte en general, la política y demás formaciones no discursivas como válidos campos del ‘*impensar*’.

Por su parte, la ‘*genealogía*’ se abrió paso como descripción de los comienzos y las sucesiones, y marcó a un ‘*Foucault intermedio*’, en una segunda etapa que sobresalió por el análisis de las formas de ejercicio del poder. Pero, a diferencia de la arqueología (*LAS*), no apareció una obra foucaultiana que codificara y sistematizara el método genealógico. Ciertamente, irrumpió en *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (VC, 1975) y ‘*Defender la sociedad*’ -Curso de 1975-1976, *DS* o *Genealogía del racismo*-. Pero Edgardo Castro aclara con expresión de Foucault: “Arqueología y genealogía se apoyan sobre un presupuesto común: escribir la historia sin referir el análisis a la instancia fundadora del sujeto” (*DE*, III, p.147, cit. Castro, 2011: p. 171). La diferencia entre las dos estriba en la transición del estudio de prácticas discursivas –arqueología- al estudio de prácticas no discursivas, y su interrelación, cuando irrumpen las estrategias y tácticas del poder que afectan al saber. En este contexto, emergió el ‘*agonismo*’ -escenario de lucha- y una genealogía del saber será años más tarde la ‘*gubernamentalidad*’.

Fue así que surgió el tópico foucaultiano de la ontología histórica, que abarca tres ejes (E. Castro, 2011: p. 172): una “ontología de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad” –todavía se trataba de la ‘*alêtheia*’ que nos constituye en sujetos de conocimiento-, una “ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con campos de poder” (sujetos que actúan sobre otros), y una “ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la moral” (el ‘*otro modo*’ en que nos constituimos como sujetos éticos que actúan prioritariamente sobre sí mismos), nota característica final del *Último Foucault* que abordaremos en los dos siguientes capítulos.

Ahora bien, en este momento estelar del corpus foucaultiano se abren paso dos vertientes metodológicas en los cursos del Collège de France (1970-1984): ‘*crítica*’ y ‘*genealógica*’. La primera –la *crítica*, según esta investigación apunta hacia la *Parresía*-

implementa el principio de inversión (*'renversement'*) y se torna con frecuencia negativa al abordar problemáticas como la disciplina y la voluntad de verdad. La segunda, *genealógica*, aplicó tres reglas metodológicas: el *'principio de discontinuidad'*, mediante el cual los discursos se asumen como prácticas discontinuas; el *'principio de especificidad'* que evidencia a los discursos como factores disruptivos o de violencia, y el *'principio de exterioridad'* que extrapola el núcleo discursivo hacia sus condiciones externas (*L'Ordre du discours = Orden del discurso*, Discurso inaugural en Collège de France, 1970, pp. 54-55). De ahí que la genealogía estudie “la formación a la vez dispersa, discontinua y regular de los discursos” (p. 67). Concluye, al respecto, E. Castro: “Estas dos prácticas, crítica y genealógica, no son en realidad separables; no se trata de dos dominios distintos, sino de dos perspectivas de análisis” (2011: p. 172).

Desde luego, en los dos últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad -El uso de los placeres y El cuidado de sí*, justamente sus dos últimos libros antes de morir-, intentó Foucault esbozar una “historia de los juegos de verdad”, deslindando la dimensión arqueológica y la dimensión genealógica de su investigación. Precisa al respecto E. Castro (2011: pp. 172-173), citando a Foucault:

La primera se ocupa de las formas de problematización: cómo es pensado el ser del hombre. Y la segunda se dedica a su formación a partir de las prácticas y a su transformación. De este modo, incorporando la genealogía de las prácticas de sí mismo, el proyecto entero de la *Historia de la sexualidad* puede ser considerado una genealogía del hombre de deseo (*HS2 o UP*, p. 18). Entonces los mencionados últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad* y también *La hermenéutica del sujeto* pueden ser vistos como una genealogía de la ética, esto es, del sujeto como sujeto de acciones éticas (*DE4*, p. 397).

Por consiguiente, la genealogía con su raigambre nietzscheana se asume como un método hermenéutico (*Nietzsche, Freud y Marx*, 1964, y *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 1971), que le permitió afirmar a Foucault: “Mi arqueología debe más a la genealogía nietzscheana que al estructuralismo propiamente dicho” (*DE1*, p. 599). Y, por tanto, esta genealogía fue la herramienta que resaltó la alteridad e intentó

Oponer los saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, a la instancia teórica unitaria y totalizadora que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero. En este sentido, las genealogías son anti-ciencias que funcionan contra los efectos de poder de la institución y de los discursos científicos. La genealogía se define como el acoplamiento entre erudición y memorias locales, con palabras de Foucault *'para desujetar los saberes históricos y hacerlos libres, es decir, capaces de oposición y de lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y cientificista'* (*Defender la sociedad*, p. 11) (E. Castro, 2011: p. 173).

Y, en este orden de ideas, inferimos al concluir este capítulo propedéutico, que la *Parresía* se va mostrando prolépticamente desde esta ‘prehistoria parresiástica’ –que denominamos ‘protoparresía’- como vertiente genealógica que se plenificará en el torrente crítico como una ‘*Heterotopía*’: el otro modo foucaultiano crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir (*d’être, penser, dire et vivre autrement, ‘ne penser’*), ontología específica y diagnosticadora del presente que se encarnará en una propuesta -no simplemente performativa sino parresiástica- de un “arte de vivir filosófico-ético” y “una estética de la existencia”, a partir del cuidado de sí. Concatenando esta secuencia temática foucaultiana a modo de preludio genealógico de la *Parresía*, recapitulamos esta prehistoria parresiástica: hemos rastreado un hilo conductor de Ariadna que nos libera del laberinto racionalista desde el marco teórico de sus cursos *Del gobierno de los vivos* y *Subjetividad y verdad*, y desembocando en una ‘*praxeología*’ de *Las Tecnologías del yo* de las disertaciones en Vermont. En conclusión capitular: este incipiente hilo con el tiempo se convertirá en robusta columna vertebral parresiástica del constructo foucaultiano, a manera de una ontología crítica de nosotros mismos en el presente que, a tenor del subtítulo de la Tesis, resalta ante todo el primer énfasis de este trabajo: el *otro modo de ser* postulado por el Último Foucault (Cf. Anexo final: Ideogramas Nos. 2 y 7 de la hoja de ruta del Último Foucault y sus verbos vectoriales).

Notas del capítulo 1:

[1] Michel Foucault. *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013d.

[2] Cf. Platón. *Carta VII* estudiada por Foucault en *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983).

[3] EXCURSO 1: Cf. Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza, 2008, p. 310. Nota marginal No. 68: *libertad de palabra, decirlo todo* sin miramientos humanos. Cf. *Introducción* de Carlos García Gual: *Reivindicación de Diógenes Laercio*, pp. 7-33, estudio crítico confrontando justipreciaciones como las de Montaigne y Nietzsche, y reprobaciones como la de Hegel. Se reconoce el legado sapiencial de este autor sobre los ilustres filósofos griegos, más allá de sus imprecisiones históricas y falta de rigor metodológico. En contraste con esto, consideramos que para hablar de *parresía* cabe citar previamente a Alexandre Koyré –amigo de Foucault, acusado de militancia en la KGB, pero luego reivindicado en un serio plano filosófico-, a modo de epígrafe, como antídoto de la mentira:

Nunca se mintió tanto como en nuestros días. Ni de una manera tan desvergonzada, sistemática y constante. Se nos dirá, quizás, que no es así, que la mentira es tan vieja como el mundo, o, al menos, como el hombre –‘mendax ab initio’-. (...) Sin duda, todo eso es verdad. O casi... Es cierto que el hombre se define por la palabra, y que ésta trae aparejada la posibilidad de la mentira, y que ésta es lo que caracteriza al hombre. Que las leyes y la técnica y lo que antes se llamaba ‘demagogia’ -y ahora en nuestra época se denomina ‘propaganda’-, fueron sistematizadas y codificadas hace miles de años (...) Es innegable que el hombre siempre mintió a sí mismo y a los otros. Incluso por placer, y para defenderse. La mentira es un arma... Y no se trata de realizar el análisis fenomenológico de la mentira o el estudio del lugar que ocupa ésta en la estructura del ser humano. ¡Valdría la pena consagrar reflexiones sobre todo a la mentira política moderna! (...) Así pues, sostenemos que nunca se ha mentido tanto como en nuestra época, ¡y que jamás se mintió de manera tan masiva y total como en nuestros días! Jamás se mintió tanto... En efecto, día a día, hora a hora, minuto a minuto, cantidades industriales

de mentiras se vuelcan sobre el mundo. La palabra, lo que se escribe, los diarios, la radio (internet hoy, glosa nuestra)... ¡Todo el progreso técnico parece estar puesto al servicio de la mentira! (*Reflexiones sobre la mentira*, 1943 / 2009: pp. 1-3,17).

Al respecto –practicando la ontología del presente-, también cf. Diario *El Tiempo*, Bogotá, 12 de febrero de 2017, Año 106, No. 37314, Sección B, pp. 1-2: Tomás Barrero Guzmán, Ph. D., profesor de la Universidad de Los Andes y perteneciente al colectivo ‘*Razón Pública: POSVERDAD*’: “Cuando las emociones importan más que los hechos. ¿Por qué los hechos se convirtieron en un producto y aceptamos vivir en una realidad falseada?” Adolecemos hoy de un virus que tiene a las redes sociales como caldo de cultivo de una seudocultura de masas y opiniones reproducidas por iteración, que nos empuja a vivir sin verdad y sin hechos, sin objetores genuinos (caso hoy de Donald Trump). Verdades de supermercado, plagadas de sofismas y falacias de consumo (medias verdades), en un mercado de sucesos e insucesos. Esta “era o régimen de la posverdad” (*post-truth* postulada desde 1992 por Jayson Harsin, The American University of Paris, 2015 y el bloguero David Roberts, pero reencauchada en 2010 por el pensador A. C. Grayling, estudioso del relativismo y el posmodernismo) constituye actualmente un peligro para la salud mental, social y política de los consumidores de noticias, proliferación de burdas falsificaciones marcadas por la vacuidad (*‘infoxicación’*), y ligadas al *conspiracionismo*. La *‘posverdad’* se desmarca del ámbito simplemente político y refuerza la polarización y la manipulación en que tiende a encasillarse. Félix Ortega Gutiérrez y otros sociólogos estudian y dismantelan una sociedad del espectáculo y la desinformación, que aplica dos consignas a cual más neo-maquiviélicas y malévolas: “Divide y vencerás”, y esta peor: “¡Confunde y venderás!” No es casualidad que la palabra *posverdad* fue el vocablo más citado en 2016, mientras he escrito esta Tesis... De ahí –inferimos- la relevancia de la *Parresía* como un ejercicio interdisciplinario de análisis que se atreva a cuestionar tantas verdades sesgadas, que de tanto repetirse y manosearse se erigen en dogmas intocables y nuevos mitos alienantes y fetichistas, otra forma de virus letal. Luego la *posverdad* juega en los dos sentidos del prefijo: *pos* como *después*, seudoverdad reelaborada a partir de mentiras mediáticas, y como rezago del *posmodernismo* trivial y epidérmico, *‘light’*, que intenta *‘desustancializarlo’* y mimetizarlo todo a su acomodo... “Verdades a medias, mentiras completas” (*El Tiempo*, Bogotá, Año 106, No. 37398, 7 de Mayo de 2017, Sección A, p. 24). Como alternativa a la Posverdad mediática, es digno de mencionarse *“Palabras al margen: por el derecho a decirlo todo”*, portal en línea de opinión y análisis político de académicos críticos y comprometidos en Colombia (ISSN 2422-1139). Y ese mismo día, el Presidente electo de Francia, Emmanuel Macron -de raigambre filosófica en la línea de Paul Ricoeur-, en su saludo al pueblo francés ha usado la expresión foucaultiana *‘Courage de la vérité’*, *‘el coraje de la verdad’*, la *parresía* en la política. ¡Es que los *falsos positivos* –terrible oxímoron, paradoja y aporía- se han enseñoreado de todas las esferas humanas no sólo en un período presidencial colombiano, sino en todas las latitudes y los tiempos, pero particularmente en nuestra época!

[4] Gaston Bachelard acuñó la expresión *‘coupure épistémologique’*, traducida como *‘corte, ruptura epistemológica’*, sobre todo en sus estudios de historia y filosofía de la ciencia (Cf. *La formación del espíritu científico*, 1938, trad. 1945). Efectivamente, designa los cambios bruscos –incluso saltos- que pueden presentarse en la evolución no sólo de la ciencia, sino del mismo conocimiento. *‘Ruptura epistemológica’* es una noción muy vinculada a la de *episteme* en Foucault.

[5] Cf. Gerhard Kittel. *Theological Dictionary of the New Testament* (1976). Trad. *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Bogotá: Libros Desafío, 2003, pp. 609-610. Heinrich Schlier (Cf. voz *Parresia, parresiazomai*) en el original *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (1954), y un artículo contemporáneo de Foucault del Escriturista Stanley B. Marrow, intitulado *Parrhesia and the New Testament* (1984). Fuentes directas que consultó nuestro pensador, poco antes de morir (Cf. *El coraje de la verdad*, 1984, en *ECV*, 2010b: pp. 334-338). Recientemente, Cf. José Manuel Rodríguez Malpartida (2017). “La parrhesia como una modificación hacia el cristianismo”. En: Chamorro Sánchez, Emmanuel, *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento: Una mirada histórica*, Viña del Mar (Chile): CENALTES, 2017, pp. 113-121.

[6] Cf. Miguel Morey. Introducción a *Tecnologías del yo* de Foucault. Barcelona: Paidós, 1990a, pp. 21-25.

[7] Tomás Abraham. *La parábola de Foucault*. En Diario *La Nación*, Buenos Aires, viernes 14 de octubre de 2011. Recuperado de www.google.com, en septiembre de 2016. El autor desglosa que “el conocimiento délfico de sí mismo, el cuidado de sí y el verbo parresiástico o hablar directo son los tres conceptos con que Foucault ilustró el pasaje entre verdad, poder y valores. El Cinismo fue el que más asumió el coraje de la verdad del parresiastés o portador de la *parresía* como hablar directo, sin ornamentos, incluso ante un hombre investido

de poder, con peligro de la propia vida: Diógenes ante el emperador Alejandro Magno (...) Arte de vivir filosófico, no estética de salón, sino aquel que pone en tela de juicio las pretensiones del saber y del poder, mostrando otra forma de vida”. Aclaración: en adelante nos permitimos escribir *Cinismo* con mayúscula, haciendo uso –según la Gramática castellana- de la *mayúscula de relevancia*, dado que este término sufrió una desgraciada degradación y consiguiente daño como sinónimo de ‘perversión’ y anarquismo, que lo hace casi irredento (incluso Sloterdijk lo usa de modo ambiguo). Sólo queda como excepción en esta Tesis el vocablo ‘*neocinismo*’. Igual sucede en algunos casos con el término *Hombre*, usado por Diógenes.

[8] EXCURSO 2: Ésta es nuestra interpretación de esta digresión de Foucault sobre Ariadna. Al escribir *La historia de la locura*, según la versión primera precedida del rótulo *Locura y sinrazón* (1961) –que curiosamente omitió después-, él entronizó la locura como un problema filosófico que abría un boquete en el racionalismo imperante desde Descartes en la filosofía. Argumento que se irá evidenciando transversalmente a lo largo de toda la Tesis, hasta incluso postular el verbo ‘*impensar*’ cuando se da la apertura a la alteridad. Y la *heterotopía* – cuando se habló de la posmodernidad como muerte de las utopías- se abre paso como el “contra-espacio” o la alternativa de la otredad.

[9] Fernando Fuentes Megías. *Una educación filosófica: Arte de vivir, experiencia y educación*. Tesis doctoral de Pedagogía y Ciencias de la Educación, Universidad Complutense de Madrid, 2015, 453 pp. Recuperado en www.google.com, el 1º de mayo de 2017.

[10] EXCURSO 3: El verbo ‘obligar’ tomado en su etimología ‘ob-ligar’ (= ‘estar ligado a’, como recalca Zubiri) permite re-crearlo y reasumirlo de modo no peyorativo sino radicalmente diferente a lo largo de esta Tesis.

[11] Cf. Maite Larrauri. *Anarqueología: Teoría de la verdad en Michel Foucault*. Valencia: Episteme, 1999. Este complejo término –aún no citado por Edgardo Castro en su *Diccionario Foucault* (2011)- se abre paso como una categoría foucaultiana que supera la arqueología y se sitúa, a nuestro modo de ver, como uno de los aspectos fundantes del “otro modo de pensar” foucaultiano que postulamos reiterativamente en este trabajo.

[12] Cf. Clemente de Alejandría. *El Pedagogo*. Madrid: Gredos, 1988, 353 p.

EXCURSO 4: En la *Introducción* (por Ángel Castiñeira, pp. 7-32) se presenta la teología filosófica de este poco estudiado Padre de la Iglesia y su inestimable legado cultural de *Paideia divina* a modo de tríptico: ‘*Logos Protréptico*’ o exhortador a la conversión, consejero y consolador; ‘*Logos Pedagogo*’ o formador moral del bautizado, y ‘*Logos Maestro*’ o conocimiento perfecto o gnosis. Según este proto-pensador cristiano, Cristo-Verbo-Logos nos permite acceder al conocimiento pleno de la Verdad como contemplación de Dios, en tanto Hombre Primordial. Según él, Él es el Pedagogo por excelencia y antonomasia que configura la ‘*Didaskalia*’ emanada de las Escrituras (‘*Orthos Logos*’ o ‘*Recta Ratio*’ desde el tiempo de los Profetas), como superior conquista de la razón humana que plenifica la *Alêtheia* en *Parrhesía*, precisiones que le atrajeron a Clemente la persecución en tiempos de Septimio Severo (a. 202). Se trata, según él, de una Filosofía de la Vida pro-paidéica o moral ascética más que de una discusión racional de problemas morales. Una suerte de teosofía parenética como la que presentan J. P. Migne, W. Jaeger, J. Quaesten, H.- I. Marrou y F. Copleston. En efecto, Clemente Alejandrino insiste en la base de verdad (Libro I, p. 41) contra los gnósticos superficiales, recalcando la necesidad de hacerse “amigo de la verdad” (Libro II, p. 238) y la verdadera Belleza (Libro II, p. 261). Se trata de la sencillez ascética (p. 293) y la ‘*vida mejor*’ (pp. 305, 328), sobre la base de innovadoras preguntas como: “¿Cómo amar a Dios y al prójimo si no filosofamos?” (p. 323). Tal es la iniciación en Cristo que este Padre de la Iglesia preconizó y postuló, así como una Iglesia-Escuela de Sabiduría genuina y santidad del conocimiento (p. 339): “Todo está en el Uno, inefable Sabiduría” (Cf. Himno de Cristo Salvador, pp. 343- 344, “Logos omnipotente y eterno, Salmo al Dios de la Paz”). Este autor eclesial cita a Diógenes ‘el Cínico’ (p. 275).

[13] Cf. Michel Foucault. *Del gobierno de los vivos (Curso en el Collège de France, 1979-1980, DGV)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014, cita varias veces a Clemente de Alejandría, contribuyendo a reivindicarlo, por ende, como un pilar de la Patrística y pionero del diálogo razón-fe, cristianismo-filosofía, en su *Stromata*.

[14] Cf. *Patrística: Lo mejor de Clemente de Alejandría*. (Compilación de Alfonso Ropero). Barcelona: Clie, 2001.

EXCURSO 5: Se atribuye a este primer Padre y Doctor de la Iglesia la *primera enciclopedia de la fe cristiana* (p. 23); la fe como criterio de conocimiento; teología cordial como revelación del Dios desconocido preconizado por san Pablo y llamado a ‘estar en la Verdad’ (p. 53). Intuyó este investigador interdisciplinario –en la línea de san Juan Evangelista y Filón de Alejandría, y como maestro del controvertido Orígenes- la filosofía cristiana como un arte y un estilo de vivir (*Consejos para una vida mejor*, pp. 223 ss.) que conjugaba la quintaesencia del Evangelio con la filosofía grecorromana (sobre todo la escuela estoica) como primer evangelizador de la

cultura. Significativamente, hemos celebrado el XVIII Centenario de su muerte (2015, el Papa Benedicto XVI le dedicó una especial homilía en 2007) y merece un reconocimiento, que le hace Ferrater Mora en su *Diccionario filosófico* (2001, T. I, pp. 578-579). Para Clemente, la filosofía constituía una ‘*proto-teología*’ en virtud de la Verdad única de la Revelación. Cf. también su famosa obra *Stromata*; Madrid: Ciudad Nueva, 1996-2005 (Colección *Fuentes Patrísticas*), en 3 volúmenes. Esta enciclopedia (‘*stromata*’) plasmada en 7 tratados traduce ‘alfombra’ y, más estrictamente, ‘miscelánea’, que se convirtió con el tiempo en todo un género literario de carácter interdisciplinario. De hecho, abarcó temas como Cultura y Religión (sabiduría y filosofía griega, prolegómenos contra la sofística), Sabiduría y gnosis (la fe como madre de las virtudes y del conocimiento espiritual), matrimonio y sexualidad, el Martirio como cristianismo perfecto, Fe e investigación del Misterio de Dios, el auténtico Gnosticismo (vida intelectual y espiritual del cristiano) y la Piedad de cara a las herejías emergentes. Sorprende (Cf. *Introducción* por Marcelo Merino, T. I, pp. 11-45, 51 citas sobre la ‘*Alêtheia*’, 8 citas de Epicteto y Séneca y del estudioso dominico A.-J. Festugière, que permiten colegir la relevancia que le asigna Foucault a Clemente de Alejandría, reivindicándolo de su injusto olvido). En el T. II encontramos 59 citas sobre la ‘*Alêtheia*’, una cita de Diógenes ‘el Cínico’ (contra la voluptuosidad, p. 267) y 11 citas de Epicteto y Séneca. Finalmente, en el T. III aparecen 118 citas sobre la ‘*Alêtheia*’ y 15 citas de los mencionados estoicos. Curiosamente, Clemente Alejandrino no menciona explícitamente el término ‘*Parresía*’, pero sí de manera tangencial e implícitamente otras en cabeza de Diógenes de Sínope.

[15] EXCURSO 6: ‘A decir verdad’ es un conector, recurrente expresión de Foucault en sus cursos, textos y entrevistas, que asume en adelante un acento ‘*parresiástico*’ muy significativo en esta Tesis.

CAPÍTULO 2

LA IRRUPCIÓN DE LA PARRESÍA EN EL ÚLTIMO FOUCAULT

“El más dulce de los sonidos es la verdad; y el *decir la verdad* (*parresía*).
(...) Pitágoras era venerado porque siempre *revelaba la verdad*, igual que Apolo”.

Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, III, 39; VIII, 21. [1]

Resumen:

Este capítulo –junto con el tercero– constituye el núcleo de esta Tesis de filosofía al abordar el problema de la Parresía como veridicción –estrechamente vinculado al tema de la verdad –‘*alêtheia*’–, para culminar la genealogía foucaultiana, abriéndose paso al final de sus tres últimos cursos como *heterotopía* en el Último Foucault: *otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir*, que constituirá, finalmente, la innovación de esta investigación. Nuestro pensador desarrolló este problema en lo que denominamos desde la introducción su trilogía final en el Collège de France: *La hermenéutica del sujeto, El gobierno de sí y de los otros y El coraje de la verdad*, cuya conclusión –a la cual llegará Foucault– es que la ‘*alêtheia*’ como verdad de carácter epistemológico desemboca en la Parresía como una experiencia de vida veraz exteriorizada en la veridicción.

Específicamente, en este capítulo, nos detendremos apenas en los dos primeros cursos (*LHS* y *EGSO I*), complementados con los dos seminarios que dictó –simultáneamente- en las universidades de Grenoble, California y Berkeley sobre la Parresía. A tenor del subtítulo de la Tesis, aquí pretendemos resaltar ante todo el *otro modo de pensar* –e incluso atreverse a ‘*impensar*’- postulado por Foucault.

Introducción

El término *irrupción* es definido por el *DRAE* como acometimiento impetuoso y repentino; si el primer calificativo traduce vivaz, vehemente y fogoso, el segundo epíteto se interpreta como impensado, imprevisto, luego encaja en el ámbito foucaultiano caracterizado por la discontinuidad y por articular razón y sinrazón, (*im*)*pensar*, considerado -después del *ser*- el segundo momento de esta Tesis. La Parresía en la trilogía final foucaultiana (*LHS*, *EGSO* y *ECV*) se desarrolla de una forma cronológica y descriptiva, incorporando las conferencias desarrolladas al mismo tiempo que estos tres cursos finales en el Collège de France, ponencias complementarias del asunto problemático -otro modo crítico y específico de ser, (*im*)*pensar*, decir y vivir- en que Foucault desglosó y perfeccionó su temática investigativa en clave genealógica (*LHS*, p. 188). Al respecto, valga la acotación de Edgardo Castro, que corrobora nuestro enfoque *irruptivo* de este capítulo:

Los enunciados parresiásticos, en cambio -a diferencia de los performativos-, funcionan de otra manera: no están marcados por su forma institucional, sino por su carácter irruptivo, haciendo necesario que el sujeto se implique en lo que está diciendo, asumiéndolo como efectivamente auténtico, mediante un pacto del sujeto hablante consigo mismo. En la parresía aparece con toda su fuerza el problema filosófico de la relación entre la verdad y la libertad (2016a: p. 195).

Alrededor de la *Parresía* se articulan subproblemas como la diferenciación entre ética y moral, cuyos diversos clivajes o deslindes implican el cuidado de sí (*epiméleia heautoû*), y su cuestión histórica y metodológica, que da lugar a una nueva ética en tanto que “es sin duda el marco, el suelo, el fundamento a partir del cual se justifica el imperativo del ‘conócete a ti mismo’ “ (*LHS*, p. 24).

La inquietud de sí es crucial, muy importante porque es mucho más provechoso volver la mirada hacia las cosas inmediatas que nos conciernen personalmente, hacia una serie de reglas mediante las cuales podemos conducirnos y controlar lo que hacemos, como insiste Séneca (*Sobre los beneficios*) (...) Principio de que hay que ocuparse de sí mismo (cultura de sí), fenómeno general propio de la sociedad helenística y romana, cuyo momento decisivo hay que captar y en el cual se compromete incluso nuestro modo de ser de sujetos modernos (*LHS*, 2011: pp. 25-26).

Asimismo, la pedagogía se replantea como gobierno de sí, del otro y de los otros, encaminada a preparar para afrontar la vida como escuela (*'skholastikos'*, *LHS*, p. 197), acogiendo la filosofía como medicina o dispensario del alma; hospital terapéutico para Epicteto (*LHS*, pp. 25, 471). El método es otro aspecto capital que conduce a delinear el sí mismo (*'heauton'*) equidistante entre el sujeto y el objeto: “la espiritualidad como condición transformante de acceso del sujeto a la verdad (...), entrando en otra era de las relaciones entre la subjetividad y la verdad” (*LHS*, pp. 37, 43), condición que implica una “conversión del sujeto, el precio a pagar por ese derecho de acceso” (*LHS*, pp. 33-34, 42). Otro referente significativo es el marco antropológico, en cuyo ámbito cabe preguntar: “¿Qué es un hombre?” (*LHS*, p. 53). Y distinguir el sí del yo, del alma, del individuo, términos problemáticos que constituyen el paisaje platónico de los diálogos socráticos a modo de trípode: poder político, pedagogía e ignorancia que se ignora a sí misma (*LHS*, pp. 55, 57). Así, la *'paideia'* griega se perfecciona como cultura y formación de sí que preconiza la *'Bildung'* y la *'Selbstbildung'* o autoformación moderna, “cuestión metodológica y formal totalmente capital en todo ese movimiento del hombre-sujeto entendido como un compuesto de alma y cuerpo, centro de toda la teoría y la práctica de sí en pensadores como Epicteto” (*LHS*, pp. 58, 66, 69, 71).

Irrumpen entonces la cuestión del sujeto, la inquietud y ocupación de sí, si se quiere llegar a gobernar a otros (*Alcibíades* §127e-129a, *LHS*, p. 65), y las preguntas útiles y necesarias: ¿por qué preocuparse y ocuparse de sí mismo? Sócrates, Epicteto y los Cínicos fueron sus modelos referenciales (*LHS*, pp. 18, 24), donde convergen el cuidado del cuerpo y del alma o *'psicagogia'* para transformar el modo de ser del sujeto por sí mismo para acceder a la verdad a través de un arte de vivir (*'techné tou bioû'*), que ya introdujo la filosofía como arte de sí mismo. “Es crucial, muy importante volver la mirada hacia las cosas inmediatas que nos conciernen personalmente, mediante las cuales podemos conducirnos y controlar lo que hacemos (...) captar el momento decisivo en el cual se compromete incluso nuestro modo de ser de sujetos modernos” (*LHS*, pp. 25-26). La *'epiméleia heautoû'* constituye una “actitud con respecto a sí mismo, a los otros y al mundo” (*LHS*, p. 28), una de cuyas expresiones es la “parresía como la apertura del corazón” que apunta hacia una nueva ética del cuidado de sí a partir de la franqueza, la transparencia (*LHS*, pp. 142, 167). Esto condujo a Foucault a interpelar: “¿Cuál fue la causa de que esta noción de *'epiméleia heautoû'* –inquietud de sí- haya sido, a pesar de todo, pasada por alto en la manera como el

pensamiento, la filosofía occidental, rehízo su propia historia, centrada en el ‘conócete a ti mismo?’” (LHS, p. 29).

Así, el sujeto es el alma articulada con la acción, que propone otro tipo de subjetivación: el sujeto cuyo estatus está dado por la plenitud de la relación de sí consigo; Foucault citó, de A.-J. Festugière, la gran imagen de la vuelta hacia sí mismo del *trompo* (LHS, pp. 204-205, nota No. 1; y sobre el silencio, Nota No. 22, p. 327), que busca su centro y con respecto al cual se mantiene inmóvil, noción de conversión trabajada también por Marco Aurelio, Séneca y Plotino.

De manera que “el conocimiento de sí y el cuidado de sí se imbrican a la luz de *Alcibiades I*”,^[2] el texto que “resume a Platón como propileo o pórtico del templo filosófico” (LHS, p. 170)^[3]: diálogo que “funda toda la filosofía” (LHS, p. 189) y una cultura de sí, subtítulo *Sobre la naturaleza humana*, y a partir del cual Foucault realizó una genealogía hasta Agustín de Hipona, delineando la realidad del alma en su sustancia. En este contexto planteó una crítica al sujeto cartesiano, rescató elementos de Kant, pero sobre todo de Nietzsche, exceptuando e incluso considerando un ‘*contraejemplo*’ al Estagirita. En efecto, Foucault juzgó que Aristóteles propició el divorcio entre la filosofía y la espiritualidad, por lo cual constituyó una enigmática excepción al obviar las transformaciones y modificaciones que hacen al sujeto capaz de verdad en virtud de una conversión o un nuevo modo de ser. Aquí, es preciso contraargumentar que el filósofo francés exageró cuando adjudicó a la escolástica “un esfuerzo para eliminar la condición de espiritualidad que venía desde la filosofía antigua hasta san Agustín” (LHS, pp. 35, 189-190). Pensamos que habría que retomar –en este contexto– al Aquinate, quien, siendo aristotélico, se desmarcó en algunos puntos del Estagirita, y aportó un *plus* que permite controvertir esta hipótesis foucaultiana, intentando articular sin esas falencias aristotélicas la filosofía griega y la espiritualidad cristiana.

La hermenéutica del sujeto: La inquietud de sí.
Curso en el Collège de France, 1981-1982.

Ocuparse de sí mismo consiste, en primer lugar y, ante todo, en saber si uno sabe o no lo que sabe. Filosofar, ocuparse de sí mismo, exhortar a los otros a ocuparse de sí mismos, y esto mediante el escrutinio, el examen y la prueba de lo que saben y no saben los otros; en eso consiste la *parrhesía* filosófica, que se identifica no simplemente con un modo de discurso, una técnica discursiva, sino con la vida misma.

Este curso, *La hermenéutica del sujeto*, fue la culminación de una investigación foucaultiana sobre la noción de ‘*inquiétude de sí*’, que superó el precepto délfico-socrático ‘*conócete a ti mismo*’, al resignificar las prácticas primigenias de la filosofía. En efecto, pretendió mostrar mediante qué técnicas y procedimientos y fines históricos un sujeto ético se constituye en una relación determinada consigo mismo. Su abordaje apuntó más allá de la estricta historia de la filosofía. Describió el modo de subjetivación antigua, subrayando la precariedad del modo de subjetivación moderna. Foucault releyó la filosofía antigua, permitiendo replantear nuestra identidad como sujeto moderno. Asimismo, su trabajo consistió en volvernóstra a nosotros mismos –según acotaron los editores Frédéric Gros, François Ewald y Alessandro Fontana en la versión castellana de 2001-, mostrando la historicidad de lo que podría parecer lo más antihistórico: la manera en que, como sujetos, nos relacionamos con nosotros mismos. Pues bien, lo que hizo posible el tránsito a la filosofía antigua fue una reformulación del problema político, hasta preguntarse: “¿Las luchas de hoy ya no son tan sólo resistencias contra las dominaciones políticas y la explotación económica, sino luchas contra la sujeción identitaria?” (Javier Torres Vindas, “Notas para leer al sujeto en Foucault desde América Latina”, 2007: p. 15, Nota iv). Al retomar a Platón, Epicteto, Séneca, Marco Aurelio y Epicuro, Foucault no buscó ir más allá de la política, sino repensarla hoy.

De por sí, el título *La hermenéutica del sujeto* fue enigmático, pues no pareció que el autor intentara realizar como tal una interpretación rigurosa de la subjetividad humana. En verdad, la *ἑρμηνευτικὴ τέχνη*, ‘*hermeneutiké techné*’, es el arte de explicar, traducir o interpretar textos, en este caso, el sujeto humano, que Foucault sistemáticamente nunca abordó en su *corpus*, razón por la cual -en rigor- no debiera ser clasificado dentro de la disciplina propiamente hermenéutica, como con frecuencia se hace en las bibliotecas.

De suyo, en este texto el autor citó doce variantes interpretativas de la ‘*Parrhesia*’ (original griego), llevando a plenitud ésta en la expresión ‘*veridicción*’. Tal disertación puntualizó connotaciones que él atribuyó al vocablo verdad (‘*alêtheia*’), para luego concentrarse en el término que más nos interesa: la ‘*Parrhesia*’.

La Alêtheia en *La hermenéutica del sujeto*, 1982.

Desde su primera clase de este curso, el 6 de enero de 1982, Foucault inició una reflexión

histórica y metodológica sobre las relaciones entre sujeto y verdad, indagando la fórmula fundadora de esta cuestión, que intuyó como la correlación entre inquietud de sí -'epiméleia heautoû'- y autoconocimiento -'gnóthi seautón'-, tomado este último como un acceso fundamental a la verdad. Para él, se trataba de abordar la historia de la verdad como lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad, al permitir que el sujeto arribe a la verdad, determinando sus condiciones y límites que implica la espiritualidad como conjunto de modificaciones necesarias para abordar las prácticas y experiencias que suponen ascesis, purificaciones, renunciaciones y conversión de la mirada; alto precio a pagar por este acceso a la verdad. Para el pensador galo es preciso que el sujeto se modifique y se convierta en distinto de sí mismo para tener derecho a este privilegiado ingreso, pues redescubre que no puede haber verdad sin una conversión o transformación de ese sujeto.

Efectivamente, la verdad llega al sujeto y lo ilumina, mutándolo para luego advenir y devenir sujeto capaz de verdad, mediante la conjunción de 'eros' y 'askêsis'. La verdad le otorga una suerte de bienaventuranza y tranquilidad del alma hasta transfigurarle. Se refiere, así, a una espiritualidad que permite el advenimiento de la verdad; situación consumada por la conversión del individuo en su ser mismo. El autor pregunta luego cómo tener acceso a esa verdad, para lo cual postula un conjunto de mudanzas de sí mismo como condiciones necesarias, presentadas ya por pitagóricos, estoicos, Cínicos, epicúreos, platónicos y neoplatónicos, constituyéndose en un tema de la filosofía de siempre, pues desde la Antigüedad el filósofo era el aspirante a la sabiduría o buscador de la verdad, que debía mantener unas condiciones internas desde el interior del conocimiento, en contextos culturales y morales concretos; las primeras, intrínsecas; las segundas, extrínsecas. Ésta es la historia de las relaciones entre 'subjetividad y verdad' que preconizó Foucault, refiriéndose a la iluminación en tanto transfiguración del ser del sujeto, si quiere ser de veras sujeto capaz de verdad.

Fue así que, durante esta misma clase, Foucault resaltó la interrelación filosofía – espiritualidad, que se interrumpió definitivamente como el vínculo entre el acceso a la verdad y la exigencia de una modificación del sujeto y del ser de éste por sí mismo. De hecho, en Nota marginal, el pensador recalcó que ese lazo se rompió cuando Descartes afirmó que la filosofía bastaba por sí sola para el conocimiento, criterio que reforzó más tarde Kant. Después insistió que la inquietud y la ocupación de sí mismo se remontan aun antes de Platón y de Sócrates, sobre la premisa axiomática: “La verdad no puede alcanzarse sin cierta práctica

o cierto conjunto de prácticas exhaustivamente especificadas que transforman el ser del sujeto hasta transfigurarlo (...) un tema pre-filosófico: tecnología de sí relacionada con el saber en orden al acceso a la verdad misma” (LHS, pp. 58-59). En *Nota* marginal, Foucault dio cuenta exhaustiva de muchas obras sobre el orfismo pitagórico, por ejemplo, citando *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (Detienne, 1967), la noción de ‘*daimon*’ y las prácticas psicosomáticas de respiración y concentración propios de esa época y referentes a la atención en la oración; formas de curación que Foucault también apreció en los estudios de Hadot (LHS, p. 59, Nota No. 6).

Según este ordenamiento de ideas, sin purificación no hay relación con la verdad si se quiere captar su ‘*pneuma*’ o espíritu. Foucault evocó términos como ‘*anakhoresis*’ o vida retirada, para expresar que estas técnicas arcaicas de sí implicaban situarse en ‘otra parte’ y evocar la intuida ‘*Heterotopía*’. En este contexto situamos la práctica de la resistencia de índole pitagórica y estoica, que permitía soportar las pruebas más dolorosas y remontarse a la verdad más entrañable de las cosas; verdades reveladas a las que se accedía por medio del examen de conciencia. Con ello, postuló una historia de la inquietud de sí a partir del *Alcibíades I*, donde se plasmó el autoconocimiento que permite el paso a la verdad en general. Según Filón de Alejandría -*De vita contemplativa*-, el objetivo era aprender a ver claro; aclarar la mirada para poder contemplar a Dios, suprema verdad, afinando criterios sobre la relación entre la pureza del sujeto y la manifestación de la verdad.

Al respecto, ‘*protreptikós*’ –Προτρεπτικός– es un vocablo griego que aprehendió Foucault de Epicteto, y significa el encauzamiento de la inteligencia en la dirección adecuada, a modo de exhortación moral o parenética, y había sido codificada particularmente por Aristóteles. Nuestro filósofo también la tradujo como la acción de refutar, connotación algo forzada, pues otros la traducen más bien como exhortar y convencer (LHS, 145, Nota No. 32).

En todo caso, ‘*protreptikós*’ concierne a asumir una actitud de veracidad que depura la verdad de cualquier error y se inclina ante ella para reconocerla en cada paso y caso. La filosofía reaparece entonces como “pensamiento de la verdad, en la espiritualidad, como transformación del modo de ser del sujeto por sí mismo, que responde a la pregunta: ¿Cómo debo transformar mi propio yo para ser capaz de acceder a la verdad?” (LHS, p. 178). De ahí que la filosofía se torne verdadera *catarsis* y que Foucault realizase una *genealogía* desde el *Alcibíades I* hasta Agustín de Hipona realzando las técnicas, tecnologías y prácticas de las

ciencias humanas dentro de esta problemática de la verdad –la interrelación sujeto-verdad, tema escaso según él en el siglo XX–: el sujeto que dice la verdad (futuro *parresiastés*) lo indujo a plantearse la pregunta: “¿Qué precio debo pagar para tener acceso a la verdad?” (*LHS*, p. 189), porque el sujeto en tanto tal no es capaz de verdad, salvo si efectúa en sí mismo ‘*modificaciones*’ que lo hagan capaz de ella.

Éste es un tema foucaultiano fundamental y recurrente: la idea de conversión o ‘*metánoia*’ (pero con más profundo abordaje que en el incipiente texto anterior *Del gobierno de los vivos*), idea única capaz de dar pie a la verdad; en efecto, esta meta es imposible si no se cambia el modo de ser del sujeto, como lo captó Descartes primero pero luego lo relegó, pues para Foucault se refería a una línea de la evidencia con dos regímenes de verdad: uno de esfuerzo personal, y otro de ‘*epistrophe*’ previa del sujeto (*LHS*, pp. 211-213; una suerte de despertar o iluminación en la fuente interior, al decir de Hadot), enfoques según los cuales el paso a la verdad implicaba el acceso al Ser mismo, ya intuido en el neoplatonismo: “Al conocerme accedo a un ser que es la verdad, y cuya verdad transforma el ser que soy y me asimila a Dios, ‘*Homoiosis to Theo*’ (*Teeteto*, §176a-b), donde el intento cartesiano se quedó corto. De ahí la importancia del eje filosofía-espiritualidad rescatado particularmente por Foucault.

Dentro de la disertación foucaultiana, a la luz de Platón, se convalida esta ‘*epistrophe*’ como conversión integral sobre la base de cuatro condiciones: “apartamiento de las apariencias, retorno a sí optando por la inquietud y preocupación de sí –*Alcibíades* §127e-, la reminiscencia y el traspaso a la Patria de las esencias, la verdad y el Ser” (*LHS*, pp. 207-208). Este cuádruple proceso está regido por una liberación o desprendimiento del alma con respecto al cuerpo, cuyo privilegio es el conocimiento, pero aquí conocerse es conocer la verdad, al decir de Foucault. Estos conocimientos son principios de verdad: enunciados fundamentales y preceptos de conducta o verdades prescriptivas; lo que se presenta como verdad se lee en el acto como precepto. Así, aparece la calma inalterable, que mencionaba Séneca como estado bienaventurado, cuando fluye la coherencia y surge una ética del saber y la verdad, un ‘*êthos*’ del sujeto como manera de ser y modo de existencia o ‘*ethopoios*’, y como tal, cualidad de transformar el modo de ser del individuo que determina el carácter ‘*ethopoético*’ del saber. Desde luego, se trata del conocimiento más útil para la vida humana a partir del carácter del ser moral del sujeto al actuar y transformarse, connotación priorizada por Foucault (*LHS*, pp. 210, 233, 234). Marciano Vidal, al respecto, desglosa esta etimología

clave de la ética (*Moral de Actitudes*, 1990, T. I, pp.19-25: ‘*êthos*’ con ‘*eta*’ como carácter y ser, y con ‘*épsilon*’ como simple costumbre).

Según el constructo foucaultiano, en este orden del discurso convergen ‘*alêtheia*’ y ‘*parresía*’ en la ‘*khresmodein*’ o atributo que consiste, para Epicuro, en “decir proféticamente las cosas útiles” (*Carta a Pitocles* §85-86, *LHS*, p. 239, versión Sentencias Vaticanas) tales como afirmar la verdad de la Naturaleza y lo que es preciso hacer, y no reducirse a seguir la opinión corriente (‘*doxa*’). A su vez, esta actitud conduce a la ‘*ataraxia*’ o imperturbabilidad que modifica al sujeto, de modo que la verdad afecta radicalmente a éste y no es una prótesis o añadido artificial. Su fruto será “el desciframiento de la conciencia por sí misma y la autoexégesis del sujeto en los estoicos” (*LHS*, p.239).

Así las cosas, Foucault comentó que el ascetismo cristiano insiste en la renuncia para acceder a otra vida, a la luz, la verdad y la salvación. Su esquema de subjetivación apuntó hacia la producción de la verdad de sí, convergiendo en algunos aspectos con el mencionado enfoque griego. De hecho, se planteó la verdad del sujeto en los siguientes términos:

¿Cómo y por qué, y a qué precio, surgió la intención de emitir un discurso verdadero sobre el sujeto? (...) ¿En qué condiciones puede haber verdad para el sujeto? ¿A qué transformaciones particulares e históricamente definibles tuvo que someterse el propio sujeto para que apareciera la conminación a decir la verdad sobre el sujeto? (*LHS*, 2011: p. 248).

Por su parte, Séneca en sus *Cartas a Lucilio* (§ 88, *LHS*, p. 256), aludió al pensamiento sobre la verdad como una meditación plasmada en sentencias o apotegmas, proposiciones o enunciados de verdad y prescripciones éticas, a su vez sintetizadas en la conversión de la mirada hacia el Sí mismo; después irrumpió en las *Meditaciones* de Marco Aurelio la categoría ‘*parastema*’, enunciado de una verdad como principio fundador de una conducta, según el cual no se disocian las dos dimensiones: el principio de verdad y la regla de conducta. Así, a Foucault le impresionaron estos elementos estoicos: no hay para el sujeto más que una instancia de realidad (verdad): el instante mismo, el presente; el bien superior del sujeto y su libertad. De suyo, para alcanzar este cometido es preciso volver la mirada hacia sí mismo, consagrarse mentalmente a sí (‘*autoscopía*’ la denomina más adelante Foucault, *LHS*, p. 298), incluso contra el saber del mundo, al punto que se presenta un desplazamiento del sujeto para descender hasta el corazón de las cosas mediante un saber espiritual que consiste en “captar las cosas en su realidad y valor; el sujeto debe percibirse en la verdad de su ser (...) libertad, felicidad y perfección” (*LHS*, 261), bajo las cuatro condiciones arriba mencionadas. En este proceso –reiteró–, opera una transfiguración del

modo de ser del sujeto por efecto del saber espiritual.

En consecuencia, estamos ante un arte de sí mismo o práctica de sí, ‘*cultura de sí*’ (LHS, pp. 179-180), autocultivo en el sentido más profundo, que propicia la simbiosis pitagórica ‘*mathêsis / askêsis*’ -conocimiento del mundo y autoconocimiento-, cuya sumatoria es la verdad (‘*alêtheia*’), que se resolverá con plenitud después en la ‘*parresía*’.

El sujeto no sólo conoce conceptualmente la verdad, sino que la dice, practica y ejerce. Cuatro acciones para *ser* como debe, quiere y puede (LHS, p. 305). Para Foucault, “el saber del mundo es una experiencia espiritual del sujeto (...): constitución de él como fin último para sí mismo, a través *de* y *por* el ejercicio de la verdad” (LHS, p. 305). De esta manera, configura un dispositivo de subjetividad definido por la espiritualidad del saber y la práctica de la verdad por parte del sujeto. Dado este punto, se articulan: espiritualidad del saber, práctica de la verdad y su ejercicio. El brillo de esta última se mantiene en virtud de la memoria (‘*mneme*’), a modo de equipamiento que propicia ‘el resplandor de la verdad’ (como la denominaba Plotino) en una rememoración o ‘*anámnesis*’ que todo lo reactualiza, apareciendo de nuevo el tema del ‘*paraskeue*’ o aprestamiento que liga al individuo a la verdad, y vínculo que supera la simple ley y constituye uno de los aspectos fundamentales de la ascesis filosófica que Pablo de Tarso, por ejemplo, desarrolló en la epístola a *Efesios* (cap. 6): se trata de “la ascesis susceptible de producir esa transfiguración de sí, una relación plena, consumada y completa de sí consigo” (LHS, p. 306). De ahí que “la ascesis permite al sujeto adquirir los discursos de verdad en todas las circunstancias, acontecimientos y peripecias de la vida (...) La llamaré subjetivación del discurso de verdad, mediante la cual el sujeto se convierte en enunciador del discurso de verdad (...) El sujeto se objetiva a sí mismo en un discurso de verdad” (LHS, p. 316).

En este contexto, Foucault ubica la doctrina de las semillas del alma: gérmenes de virtud despertadas y activadas por estas palabras de verdad; práctica que despierta al sujeto por obra del “Logos, puesto que dice la verdad, es capaz de producir espontáneamente y de manera cuasiautomática efectos sobre el alma” (LHS, pp. 321-322).

Según Epicteto, la actitud de veracidad suscita una operación o arte complejo que se logra mediante el oído, órgano receptor de la ‘*paradosis*’ o enseñanza. La verdad sólo puede decirse por medio del ‘*logos*’ y la ‘*paradosis* y/o *lexis*’ (respectivamente, discurso y transmisión oral). Su praxis se lleva a cabo por medio de la ‘*empeiria*’ o la experiencia, y la ‘*tribe*’ o práctica asidua, cuyo primer estadio ascético es la escucha, que otorga el contacto

con la verdad. Aquí, de nuevo Foucault citó a Filón de Alejandría sobre la buena escucha de la palabra de verdad. El ‘eros’ –condicionando al deseo- se trasciende para la escucha de la verdad y realiza la relación vital con ella –‘*to pragma*’-: “Atención del alma a sí misma para que lo verdadero se vuelva poco a poco, por su escucha y su memoria, el discurso que pronuncia para sí. Ése es el primer punto de la subjetivación del discurso de verdad que es el objetivo final y constante de la ascesis filosófica” (*Cartas 52 y 108 de Séneca, LHS*, p. 336). Ahora bien, la meditación –‘*meletê*’- es un punto muy importante en el arribo a la verdad, al procurar que ésta se grave en la mente a fin de recordarla; el sujeto piensa en la *verdad*, la repite y rumia, para luego actuar como corresponde. Se trata de una experiencia de identificación con ella. Verbigracia, ante el crucial tópico de la muerte, que supera el campo ‘*eidético*’. Al respecto, Epicteto sugirió cuatro prácticas: meditar, ‘*meletan*’; escribir, ‘*graphein*’, escritura de sí; ‘*hypomnemata*’ o apuntes individuales, y entrenarse, ‘*gymnazein*’, retomadas por Foucault (*LHS*, pp. 338, 341). Estas disciplinas constituían antiguamente un ejercicio integral psicofísico y espiritual de asimilación de la verdad y el ‘*logos*’; ‘*anagnoskein*’ era el vocablo que designaba la comprensión y significaba releer para sí, incorporando de este modo el discurso de verdad. Asimismo, implicaba recordar verdades transmitidas al otro, pero que el sujeto necesitaba para su propia vida, manteniéndose constantemente en estado de autodirección.

Tal fue el dispositivo de verdad –‘*prokheiron*’-, según el cual, san Agustín entronizó en el cristianismo la relación del sujeto con la verdad, que se traducía en ‘*veridicción*’ para decir la verdad sobre sí. De acá derivará la enseñanza de la verdad –‘*parenesis*’, prescripción ética- en tanto conducción del sujeto a la verdad y a la salvación; verdad de sí para decir la, obligaciones de verdad a partir de una transformación por parte de sí como momento capital en la historia de la subjetividad occidental, y de las interrelaciones sujeto-verdad. Al respecto, “decir la verdad sobre sí mismo se convirtió en una condición de salvación, en un principio fundamental en la relación del sujeto consigo mismo” (*LHS*, p. 347). Y así tropezamos ya con una forma parresiástica. Desde luego, se presentan coincidencias con el ‘*arte de sí mismo*’ (*id.*); si bien el examen de conciencia estoico no llegaba al nivel de la confesión cristiana en su auténtica versión, se escuchan los discursos de verdad para decir y decirse la verdad.

Efectivamente, ‘*diatriba*’ denominábase tal práctica estoico-cínica que implicaba poner a prueba y examinar al sujeto como susceptible de decir la verdad al estilo de la

interrogación socrática, ligándose a ella dentro de un proceso de subjetivación progresiva del discurso de verdad. En esta coyuntura, convergen de nuevo ‘*alêtheia-verdad*’- y –‘*parresía-veridicción*’ en “un pacto fundamental en el que se dice la verdad porque se le cree verdadera” (LHS, p. 349) -discurso de verdad y verdad del discurso-. Así lo expresa Epicteto en sus *Pláticas y Diatribas* –‘*Dianoia kai parrhesia*’, expresión propia de él- (LHS, p. 350).

Para los griegos, la ascesis establecía el lazo o puente entre el sujeto y la verdad que se proyectaba en el ámbito político hacia el tirano de turno -príncipe, contexto en que Foucault citó a Paul Veyne-; compromiso que conllevaba instaurar una verdad que superase la retórica, pues “no puede haber *techné* eficaz si no está ajustada a la verdad” (LHS, p. 364). Esto apuntaba a “conocer la verdad de la situación y realmente los medios (...) ajustados a una verdad conocida, poseída y controlada” (*íd.*). Era la desnuda verdad como práctica específica que incluía la pertinencia y la prudencia (‘*phrónesis*’). En ello, convergieron los ‘*parresiastas*’ Filodemo, Séneca y Galeno, resaltando “las vinculaciones entre relación de poder, gobierno de sí mismo y economía de la verdad (...) y la abstención de la vanidad o jactancia, *hyperephania*” (LHS, p. 369). La meta era alcanzar esa verdad probable en tanto serie de argumentos que se yuxtaponían, resultado de “una verdad segura y bien establecida (...) por una vía que no puede ser sino una vía única” (LHS, p. 370). En consecuencia, se constituía un discurso veraz sin ningún aditamento, que incluía un margen de benevolencia (‘*eunoia*’), en el cual la autenticidad de palabra enseñaba esta actitud y comprometía a responder a través de este discurso, que abría al otro la verdad de la propia alma, valor que afluía en la escuela epicúrea.

Así se presentó el abierto contraste de estos criterios del Último Foucault con relación a la caracterización de la verdad, ‘*alêtheia*’, que trascendía el ámbito político y se proyectaba hacia la ética individual y la ‘*psicagogia*’, y culminaba privilegiando otro modo de subjetivación que a su vez marcó la ascesis filosófica como correlación de espiritualidad y filosofía, al estilo de los pensadores antiguos:

La elocuencia popular, por consiguiente, no pasa por la relación de verdad, al que Séneca le opone la relación discursiva, controlada y eficaz (...), que da lugar a la verdad: la palabra que trabaja para la verdad debe ser a la vez compuesta y simple (...) un orden compuesto en función de la verdad que se quiere decir (...). Discurso a la vez transparente a la verdad y bien ordenado en función de ésta (*Carta 40* de Séneca). Transmisión lisa y llanamente del pensamiento (...) con el mínimo ornamento compatible con la transparencia. (...) Siento como verdaderas las cosas que digo (*Carta 75* de Séneca), las considero verdaderas, además las amo, adhiero a ellas y toda mi vida está gobernada por ellas (...) El costo esencial de la verdad y del decir veraz, que va a caer sobre aquél cuya alma debe ser guiada gracias a esa enunciación por sí mismo y sobre sí mismo de un discurso verdadero sobre sí mismo. (...) El sujeto debe estar presente dentro del discurso verdadero como objeto de su propio discurso de verdad (LHS, 2011: pp. 381, 385, 388-389).

Según esta perspectiva, “el eje principal de este nuevo estrato, de este nuevo dominio de la ascesis es cómo convertirse en el sujeto activo de discursos de verdad, (...) transformar el discurso verdadero, la verdad en *êthos*” (LHS, p. 394). Glosa afín a Lutero, cuando afirma que el hombre es sujeto porque es el maestro de obra y, al mismo tiempo, el autor de la acción (*La libertad cristiana*, parágrafo 13, inspirada en Agustín de Hipona, quien, a su vez, influyó en Descartes para marcar la Modernidad con la subjetividad).[4] Aquí emerge de nuevo el problema del sujeto negado por el primer Foucault y, paradójicamente, reivindicado por el último, si bien de una manera diferente e innovadora, como lo veremos más adelante, pues no se trataba de una pusilánime u oportunista retractación.[5]

Prosiguió Foucault: “Entiendo por ‘objetivo espiritual’ cierta transfiguración de sí mismo en cuanto sujeto de acción y de conocimientos verdaderos. Es ese objetivo de transmutación espiritual el que la ascética, es decir, el conjunto de los ejercicios dados, debe permitir alcanzar” (LHS, p. 394). La captación de la esencia propia del alma va a abrir una verdad: no la verdad con respecto a la cual el alma sería un objeto más a conocer, sino una verdad que el alma ya conocía. A todas luces, aquí continúa el filósofo postulando una nueva subjetividad, aludiendo a la meditación estoica de Epicteto, que captaba que la verdad esencial nos permite conducir a otros hombres a partir de la mirada hacia la verdad de lo que se piensa, para actuar en función de la verdad probada y ser el sujeto ético de la verdad que pensamos (la verdad esencial) en el descubrimiento reflexivo de la realidad del alma (LHS, p. 437). Foucault propuso entonces una conversión de la mirada como herramienta ética encaminada hacia el redescubierto cuidado de sí:

La mirada sobre sí debe ser la prueba constitutiva de sí mismo como sujeto de verdad, mediante el ejercicio reflexivo de la meditación. (...) Y cierta transformación en sí mismo que debe constituirlo sujeto ético de la verdad, para pasar de verdad en verdad hasta la organización y la sistematización de un conocimiento objetivo del método cartesiano, (...) ejercicio de la vida como filosofía y punto de llegada en la meditación agustiniana: de Platón a san Agustín, de la meditación se pasa luego al método (...) El autoconocimiento constituye el hilo conductor de todos los análisis sobre los problemas del sujeto (...) (LHS, 2011: pp. 437-438).

A decir verdad, sujeto ético y sujeto de verdad son expresiones sobre las cuales Foucault se autocriticó y replanteó su primera etapa arqueológica con honestidad intelectual, aplicando una suerte de ‘autoparresía’ y dispuesto ya a la ‘*Heterotopía*’ en tanto ‘ser otro en su pensar, decir y vivir’, objeto de esta Tesis.

Como ya vimos en el capítulo anterior, Foucault atribuía al cristianismo una hermenéutica de sí, del sujeto, que desde Agustín de Hipona a Descartes marcó la filosofía occidental, pero –en su última etapa– propuso un proceso de ‘re-subjetivación’ decantado del

lastre racionalista, y no descalificable bajo el simplista mote de subjetivista, incluso solipsista, que hoy algunos críticos esgrimen.[6] Se trató de ‘otra subjetividad’. De modo que insiste en asumir

La meditación (*meletê*) como ejercicio del pensamiento sobre sí mismo referido al examen de la verdad de lo que pensamos y la prueba de sí mismo como sujeto de verdad (...) ¿Soy el sujeto ético de la verdad que conozco? Pregunta a la cual responden los estoicos con la premeditación o presunción de los males (*praemeditatio malorum*), los ejercicios de la muerte y del examen de conciencia, por cuyos medios podremos dotarnos de una verdad que nos servirá –cuando se produzca el acontecimiento (*kairós*)- para reducir a su elemento de estricta verdad todas las representaciones; (...) preparación (*paraskeue*) que se hace mediante la prueba de la no realidad de lo que actualizamos en este ejercicio de pensamiento (*Carta* 78 de Séneca / *LHS*, p. 451).

Por otra parte, la meditación sobre la muerte –‘*meletê thanatou*’- está ligada a la idea de que el sueño siempre es un revelador de la verdad del alma (*El cuidado de sí*, *ECS*, pp. 25-26) al estilo de Pitágoras. “Apaciguados el apetito y la ira –dos partes clave del alma- y abierto a la tercera de la sabiduría, el alma se dispone a alcanzar la verdad”, según acotó Platón (*La República*, Libro IX, §572a-b; *LHS*, p. 457, Nota No.13). En esto radica la transmisión de la verdad, articulando los medios y los fines para alcanzar los objetivos propuestos, de modo que traduzcamos en nuestro accionar los principios de verdad que tenemos en el orden del conocimiento, para responder a las preguntas: “¿Dónde me encuentro como sujeto ético de verdad? Para ser idénticos como sujeto de acción y sujeto de verdad. (...) ¿Dónde estoy en la elaboración de mí mismo como sujeto ético de verdad? ¿Dónde estoy en esa operación que me permite superponer, hacer coincidir exactamente en mí el sujeto de conocimiento de la verdad y el sujeto de la acción recta?” (*LHS*, p. 461)

En este contexto, Foucault deslindó las acepciones del vocablo *vida*: ‘*zoé*’, la vida como propiedad de los organismos, y ‘*bíos*’ -la existencia como objeto de técnicas-. En efecto, aquí se experimenta y se cumple difícilmente la verdad del sujeto que somos, “¿el lugar (*topos*) donde se manifiesta y se experimenta el Sí mismo (*soi même, self*) como sujeto ético de verdad? (...) Ése es el problema de la filosofía occidental” (*LHS*, pp. 464-465). Ante el cual se plantea el ineludible desafío del pensamiento occidental a la filosofía como discurso y tradición.

Finalmente, en el “Resumen del Curso”, Gros resaltó la ‘*ascesis de la verdad*’ evocada por Foucault: la ‘*anachoresis eis heauton*’ -retorno a sí mismo-, todo un conjunto de técnicas cuya meta es ligar verdad y sujeto. Esta ‘*hermenéutica del sujeto*’ intentó entonces proveer a Foucault de una verdad que no conocía y no residía en él, por lo cual se trataba de hacer de esta verdad aprehendida, memorizada y puesta progresivamente en aplicación, "un cuasi-

objeto que reina soberanamente en nosotros” (*LHS*, p. 475), desprendiéndose así de “apuestas filosóficas, éticas y políticas” (*LHS*, pp. 493, 500, 509) para su intento de configurar una genealogía del sujeto moderno: una ‘estética de la existencia’ que permitiera descifrar la propia verdad (genealogía de la ética), como lo expresa el citado comentarista, vehiculando su glosa hacia la *Parresía*:

Foucault abandona aquí el tema de la sexualidad como punto de anclaje privilegiado y se interesa más en procesos de subjetivación, considerados *en y por* sí mismos, a través de dos alternativas conceptuales, entre filosofía y espiritualidad, entre inquietud de sí y autoconocimiento (...) Foucault describe posibilidades éticas del sujeto a partir de prácticas de sí, no una moda filosófica más, sino la punta de lanza de una nueva idea del sujeto, expresando en este curso de 1982 un nuevo pensamiento de la verdad, discurso verdadero del *Logos*, discursos verdaderos inspirados en Epicteto y Séneca que coadyuvan a afrontar los acontecimientos externos y las pasiones internas. Tema recurrente que constituye una Cultura de sí: ‘La *paraskeue* es un conjunto en el que se enuncian a la vez y en su relación indisoluble la verdad de los conocimientos y la racionalidad de las conductas; más precisamente, aquello que, en la verdad de los conocimientos, funda la racionalidad de las conductas y aquello que, en esta racionalidad, se justifica en términos de proposiciones verdaderas’. (...) El *Logos* debe actualizar la rectitud de la acción, más que la perfección del conocimiento, hasta ponderar dónde nos encontramos en nuestra apropiación de la verdad como principio de conducta para convertirnos en sujetos de verdad en una relación de sí consigo tan adecuada y consumada como sea posible (*L’écriture de soi*, p. 420). Foucault se consagra a la descripción de una verdad que califica de *ethopoética*: una verdad tal que se lea en la trama de los actos realizados, discursos verdaderos como principios racionales de acción en búsqueda de una palabra verdadera que encuentra su traducción inmediata en la acción recta y una relación estructurada consigo mismo. (...) Este proceso culminará en la *parresía* como coraje de la verdad, desafío estridente a los discursos de verdad. Para Foucault, la verdad no se expone en el elemento calmo del discurso, como un eco lejano y justo de lo real, sino se convierte en una razón para vivir, en *Logos* actualizado en la existencia, que la anima, intensifica y pone a prueba: la verifica (*LHS*, 2011: pp. 493, 499-500).

Quedan resonancias de hondo calado sobre esta glosa de Gros: la genealogía foucaultiana del sujeto moderno apunta hacia una ‘estética de la existencia’ que, a su vez, permite una genealogía de la ética centrada en el coraje de la verdad de sí. Por consiguiente, la ‘*alêtheia*’ madura -desde una verdad epistemológica centrada más en el discurso- hacia una verdad praxeológica –la veridicción- que se plenificará en la *Parresía*.

La Parresía en *La hermenéutica del sujeto*, 1982.

El 27 de enero de 1982, Foucault inició a fondo el abordaje irruptivo del término «parresía», acontecimiento que marcó un hito no sólo en su obra filosófica sino incluso en el pensamiento contemporáneo, vocablo descubierto en Filodemo de Gadara, un opúsculo que llevaba el sugerente nombre de *Peri parrhesias*. Se trataba de cierto modo de *decir*, una ética a la que daba lugar la palabra ‘*Parresía*’. Como tal “es la apertura del corazón, la necesidad de que ambos interlocutores no se oculten nada de lo que piensan y hablen francamente; para los

epicúreos uno de los principios éticos fundamentales de la dirección de conciencia” (LHS, p. 142), lo cual muestra que el ejercicio del poder entrañaba hipocresía, envidia, duplicidad, la simulación de los tiranos, y se requería la práctica de la franqueza, en oposición a la adulación (*‘kolakeia’*) y la lisonja. Por ello, brotó la noción de *Parresía* como “una práctica de sí (...) una nueva ética, no tanto del lenguaje o el discurso en general, sino de la relación verbal con el otro, que designa la noción fundamental de *Parrhesia*, traducida como franqueza, regla de juego, un principio de comportamiento verbal que es preciso asumir con el otro en la práctica de la dirección de conciencia” (LHS, p. 167).

Asimismo, *Parresía* es también apertura del pensamiento. Empezó a aflorar en el *Alcibiades I* de Platón. Foucault la relacionó con el *‘decir veraz’* (veridicción). Para él, estaba vinculada a la práctica del sujeto, como técnica, libertad, mejoramiento, como un decir y prescribir la verdad y, por ende, ligada al gobierno de sí mismo y de los otros. Ya Epicuro afirmaba: “Por mi parte, usar la libertad de palabra” (*Lettres et maximes, Sentencia Vaticana 29, LHS, p. 232*). Y acotó Foucault:

La *parresía* -en esencia-, no es el derecho, sino la técnica del maestro para la transformación de su discípulo: es la libertad de juego, que hace que en el campo de los conocimientos verdaderos pueda utilizarse el que es pertinente para la transformación y el mejoramiento del sujeto (...) ‘Decir proféticamente las cosas útiles (*khresmodein*) a todos los hombres’, más que dar asentimiento a las opiniones recibidas. (...) Se dice a la vez la verdad y lo que hay que hacer, devela la verdad; gracias a la *parresía* acercarme a la formulación oracular, la verdad que prescribe, en vez de reducirme a seguir la opinión corriente, que no cambia en absoluto -porque todo el mundo la admite-, el ser mismo del sujeto (LHS, 2011: pp. 237-238).

Más adelante, complementó: “El discurso filosófico, desde luego, está destinado a decir la verdad (...) con toda la atención activa de alguien que busca la verdad” (LHS, p. 333). Y a renglón seguido, evocó a san Agustín y puntualizó las fuentes etimológicas respecto de la técnica, la ética, el *‘logos’* y la *‘lexis’*, por lo cual la *Parresía* no es un discurso que se funda en la *‘doxa’* popular, sino en la verdad, pero no es sólo *‘alêtheia’* o *‘episteme’*:

La relación del sujeto con la *verdad* no sólo busca cómo convertirse en un sujeto de *veridicción*, sino cómo poder decir la *verdad* sobre sí mismo (...) Ser capaz de *decir* y *decirse la verdad*. (...) Tomar conciencia del punto en que se encuentra en esa subjetivación del discurso veraz, en su capacidad de decir la verdad (...) *Hoy me gustaría comenzar el estudio de la parrhesia*: emitir un discurso que obedezca a su principio como término de su acción y dirección, en el discurso verdadero subjetivado del discípulo. Etimológicamente, *parrhesia* es el hecho de decir todo, apertura de palabra y de lenguaje, libertad de palabra; decir lo que tiene que decirse porque es necesario, útil y porque es verdad. La *libertas* o *parresia* es esencialmente una cualidad moral que, en el fondo, se demanda a todo sujeto hablante (...) Es un pacto fundamental: *decir la verdad* porque la cree verdadera. Ese sentido moral general de la palabra *parrhesia* toma en la filosofía, en el arte de sí mismo, en la práctica de sí, una significación técnica muy precisa en cuanto al papel del lenguaje y el habla en la ascesis espiritual de los filósofos, (...) en Epicteto y sus *Pláticas, hypomnemata* o anotaciones de las cosas dichas: *Dianoia kai Parrhesia*, el pensamiento y la libertad de palabra propios de Epicteto, que elaboró para sí mismo como retórica superior, no convencional propia del discurso filosófico. (...) Es indudable que la *parrhesia* debe

definirse en el marco de esa situación conflictiva porque implica *logos* (fondo pensante) y *lexis* (forma de dicción), cuya función es actuar directamente sobre el alma. (...) Debe ser otra cosa, a la vez una técnica y una *ética*, a la vez un arte y una moral, que denominamos *parrhesia*, hasta convertirse en un sujeto de *veridicción*, y no un discurso artificial, fingido y locuaz de seducción; la verdad del discurso a la manera misma como ese discurso de verdad va a formularse. Y esas reglas son la *parrhesia*, la *libertas*, las reglas del discurso de verdad (...) para el sujeto de *veridicción* (LHS, 2011: pp. 345, 348-351, 353, 3 de marzo de 1982, cursivas nuestras).

En este orden de ideas, prosiguió su desglose parresiástico el 10 de marzo de 1982, y acentuó la translación de Parresía a la lengua francesa en su matiz de hablar claro, hablar con veracidad y actuar en consecuencia con esa concepción de verdad:

En rigor de *verdad*, en el corazón está la noción de *parresía*, referida a la calidad moral y su actitud, al *êthos* y la *techné*, indispensables para transmitir el discurso de verdad a quien lo necesita para su autoconstitución como sujeto de soberanía sobre sí mismo y de *veridicción* de sí para sí (...) Es el decir todo con franqueza; la libertad y la apertura, cuando y en la forma como creemos necesario expresarlo. Término ligado a la elección, la decisión y la actitud de quien habla con libertad; en francés la expresión *franc-parler* (*hablar claro*), que me parece la más justa. (...) Comprender qué son *parrhesia*, *êthos* y *techné*, como actitud moral, y el procedimiento técnico que se requiere por parte de quien habla, del maestro, con un análisis negativo, que confronta la *parrhesia* con dos figuras adversas: un adversario moral contra el cual se lucha, la *adulación*. Y el segundo adversario técnico es la *retórica* (...) Oposición, combate, lucha contra la adulación; libertad, liberación, porque el fondo moral de la retórica siempre es la adulación y su instrumento privilegiado son las artimañas (LHS, 2011: pp. 354-355).

El filósofo insistió con firmeza en la incompatibilidad de la *Parresía* y la adulación (*'kolakeia'*), y recapituló *en extenso* remontándose a la fuente obligada de Filodemo de Gadara, que vale la pena citar:

La *parresía* (el hablar claro, la *libertas*) es exactamente la anti-adulación (...) establecer consigo mismo una relación autónoma, independiente, plena y satisfactoria. (...) La verdad que pasa de uno al otro en la *parrhesia* sella, asegura, garantiza la autonomía del receptor de la palabra con respecto a su emisor. La oposición *adulación / parresía* (hablar claro) (...) En Platón tenemos una inmensa crítica de la adulación en *Gorgias* (463a) y *Fedro* (240b) (...) Aquí se trata de una actitud *ética* que se asume con respecto a las cosas, las personas, el mundo y Dios según el estoico Marco Aurelio, en la medida que es la ley de leyes, la regla interna a la cual debe someterse todo poder absoluto, la ética del poder, el problema del *êthos*, que asigna a la *parresía* ('hablar claro') del filósofo-consejero un lugar fundamental (...) La retórica es un arte capaz de mentir, opuesto precisamente al discurso filosófico y a la *técnica* propia de éste; en la *parresía* no puede haber más que *verdad*; donde no la hay, no hay hablar claro; ésta es la transmisión desnuda de la verdad misma, y asegura la *paradosis* o tradición oral. La *parresía* es el instrumento que no hace otra cosa que poner en juego en toda su fuerza despojada, sin ornamento, la verdad del discurso veraz (...) La *parresía* es otra cosa; no es un arte como da a entender Filodemo de Gadara (*Peri parrhesias*, fragmento 25) y Séneca en su *Carta 75* y su teoría del *hablar claro*. El contenido de la *parresía* –como *techné*– es la verdad, tiene en cuenta la capacidad de recibirla del receptor y de la mejor manera para el *kairós*, ocasión o momento adecuado, pero la *parresía* modifica no el contenido del discurso veraz sino la forma de la emisión. Ella corrige todos los errores, pero sin aspereza, como palabra viva de un maestro. (...) porque ella tiene un objetivo y un fin muy distintos a la retórica: actúa sobre los otros, pero no queda en el impacto verbal sino su propósito fundamental es que el interlocutor llegue a constituirse por sí mismo –con respecto a sí mismo– una relación de soberanía que será la característica del sujeto sabio y virtuoso (LHS, 2011: pp. 361, 363-368).

Luego el ejercicio de la *Parresía* apunta a la relación de sí consigo y a la transformación del sujeto, que debe estar esencialmente gobernado por la generosidad, en el centro mismo

de la obligación moral de ella. En su estructura misma, trasciende y llega a contraponerse a la sofisticada retórica. Se deshace radicalmente de ella. Se trata –al decir de Foucault- del gran conflicto fundamental, en la cultura antigua, entre la retórica y la genuina filosofía, y está gobernada a su vez por la inquietud de sí mismo (*'epiméleia heauton'*), que conducirá –en su sentido más riguroso- al cuidado de sí. Tres textos la sostienen: de Filodemo de Gadara, el citado *Peri parrhesias*, de Lucio Anneo Séneca la *Carta 75* a Lucilio, y de Claudio Galeno el *Tratado de las pasiones*, pues “el hombre sabio y filósofo aplica el hablar claro en la medida en que razona conjeturando por medio de argumentos plausibles y sin rigidez” (*LHS*, p. 370). De este modo se presenta un paralelismo entre la Parresía filosófica y la práctica médica como auxilio y terapia, dándose así el paso de una concepción negativa de simple anti-retórica y anti-adulación a una positiva consignada en el citado *Fragmento 75* de Filodemo de Gadara: “Mediante el hablar claro (*parresía*) incitamos, intensificamos, animamos la benevolencia de los discípulos gracias al hecho de haber hablado libremente” (*El cuidado de sí*, p. 67, cit. *LHS*, p. 372, Nota No. 43).

Se trata de un discurso de verdad, donde la *Parresía* circula en doble sentido: vertical (maestro-discípulo) y horizontal (solidaridad comunitaria, practicada ya por Epicuro). En ese contexto brotará la práctica de la confesión, franqueza de corazón o apertura de la propia alma, profundizada siglos después por la espiritualidad cristiana, cuando afirma que no tener dirección en la vida es similar a “la caída de las hojas muertas” (Isaías 64: 5, cit. *LHS*, p. 378, Nota No. 10).

Por su parte, Galeno reforzó el tema de la *Parresía* como franqueza del hablar claro y libertad. Séneca, a su vez, enfatizó en sus *Cartas 29, 38, 40 y 108* esta actitud transparente de verdad de un “pensamiento sin afectación ni adornos: decir lo que pensamos y pensar lo que decimos, de modo que el lenguaje sea concorde con la conducta, más que pretender lucirse”, como afirma la *Carta 75* citada por Foucault (*LHS*, pp. 382-383), como práctica saludable del alma y fundamento de *El gobierno de sí y de los otros*, arte estocástico o azaroso. Tal es la transmisión lisa y llana del pensamiento y objetivo parresiástico de sentir como verdaderas y auténticas las cosas que se dicen, amarlas y adherirse a ellas con toda la vida, cuyo riesgo puede costar la libertad e incluso la vida, *'martyría'*. El fondo de la *Parresía* es esa adecuación entre el sujeto que habla y dice la verdad, y el sujeto que se comporta como lo quiere esa verdad; compromiso más allá de la retórica y corazón de la *Parresía*. Por eso, más adelante, Foucault evocará y completará su sentido. Filón de Alejandría denominaba

'*psicagogia*' al arte de conducir y educar el alma, práctica que luego será cristiana o enseñanza transformante y esencia de la misma '*paideia*' griega, como modalidad positiva de la relación con Dios, sentido que alcanzó en el Nuevo Testamento como sinónimo de santidad y mística: "Tú ves en mí esta Verdad que yo te digo" (*LHS*, p. 389). Tal es la *Parresía* cristiana, cuyos elementos al comienzo fueron positivos, pero por desgracia –y lo recalcó Foucault– se redujeron a dispositivos de sujeción en la vida monástica de los siglos V y VI; esto lo indagó en obras especializadas como las de Juan Casiano (*LHS*, Nota No. 32, p. 389). A través de las reglas del silencio y los principios de la '*Parresía*', Foucault presentó la adquisición del discurso verdadero que constituye el equipamiento necesario del alma ('*pereskeue*') y arsenal para afrontar los acontecimientos de la vida, y conformó el primer cimientamiento de la llamada '*ascesis*' o entrenamiento espiritual, permitiendo alcanzar el autodomínio ('*enkráteia*') en virtud del '*prokheiron*' o conjunto de principios y reglas de conducta. Al respecto, Gros comentó en su "Resumen del Curso" de 1982: "La parresía, como coraje de la verdad, se inscribía en línea directa con una serie de estudios inéditos sobre la política del yo (...) Foucault estudió la parresía política, definida como palabra verdadera en la cual el locutor corre el riesgo de jugarse la existencia misma; es el coraje de la verdad de los cursos de sus últimos años en el Collège de France" (*LHS*, pp. 489, 500). Vemos, pues, el desplazamiento de la '*alêtheia*' a la '*parrhesia*' como tránsito de una verdad demostrada epistemológicamente hacia una verdad-acontecimiento o '*kairótica*', vivencialmente mostrada en el aquí y el ahora.

***La Parresía: Conferencia en la Universidad de Grenoble, 18 de mayo de 1982.* [7]**

El tema de esta intervención de nuestro profesor se enmarcó en el proyecto de fondo de su investigación sobre las relaciones entre '*subjetividad y verdad*' o '*subjetivación y veridicción*', y como tal, formaba parte de un trabajo investigativo en curso. Al respecto, aclaró Foucault su tránsito del anterior curso *Del gobierno de los vivos* a *La hermenéutica del sujeto*, cuya bisagra pudo ser esta ponencia intermedia:

Lo que yo había estudiado desde hacía en el fondo bastante tiempo, era la cuestión de la *obligación de decir la verdad*, el fundamento ético del decir la verdad, cuyo primer paso es sobre sí mismo, plasmado en la *exomolôgesis* (dramatización no verbal de sí mismo) y la *exagoreusis* (confesión verbal). De este contexto brota la *epiméleia heauton* o el cuidado de sí mismo: la filosofía como fundamento teórico, regla práctica o instrumentación técnica del autocuidado, convertida en el problema de la obligación de decirlo todo, etimológicamente plasmado en la palabra *parresía*. (...) (Cit. Álvarez Y., 2015a: pp. 238-241).

En efecto, esta Conferencia fue el primer abordaje de índole académico-sistemática de la *Parresía* por parte de Foucault. En esa ocasión se remitió a las fuentes de Plutarco, Filón de Alejandría, Filodemo de Gadara, Polibio, Galeno, Eurípides, Platón y Quintiliano, como a su vez lo estaba realizando en el tríptico final mencionado de su obra, que estamos desarrollando. Para este cometido planteó en Grenoble el ‘pacto parresiástico’, al comienzo asumido más como ejercicio de derecho político. Ya él hablaba de conjugar ‘*episteme*’, ‘*eunoia*’ (benevolencia) y ‘*parresía*’. He aquí *en extenso* el texto de Foucault que evidencia la identificación de *Parresía* y estilo de vida filosófico, como libertad y coherencia ética:

La primera formulación en el pensamiento griego de la *parresía*, como elemento constitutivo e indispensable de la relación entre almas, se convierte en el *modo de vida filosófico*, de manera que no puede haber filósofo que no sea un *parresiasta*. (...) La *parresía* de Epicteto en sus *hypomnemata* (apuntes aforísticos), acción directa sobre el alma que la convierte en un hombre de bien y cabal, teniendo en cuenta lo que depende del sujeto y lo que no depende de él (*diaíresis*). Como anti-adulación o anti-retórica, reviste tres formas: el *conócete a ti mismo* (*gnóthi seautón*), la libertad de la lógica formal que se vuelve *kairós* o acontecimiento liberador al estilo del cínico Crates de Tebas –despreciador de todas las convenciones-, y la virtud que se posee. Sólo *en* nosotros mismos y *de* nosotros mismos debemos esperar lo que constituirá la perfección de nuestra existencia (...) Se trata de un servicio (*diakonía*) del parresiasta, distinguible por varios rasgos: libertad plena ante los respetos humanos, permanencia en sus criterios y su estilo de vida paradigmático y unificado de corte estoico que se opone a la *stultitia*; un *êthos* coherente en su régimen, en su *logos* y en su *bíos* reactivo a la pusilanimidad. Lleva una regla de vida idéntica. Esto constituye el centro mismo de la *parresía*, pues el *parresiasta* es aquél que se reconoce en que no tiene más que un modo de existencia y uno solo. Entonces la *parresía* es la presencia, en quien habla, de su propia forma de vida hecha manifiesta, presente, sensible y activa como modelo en el discurso que mantiene. Por eso, para Séneca en su *Carta 75 (Epístolas morales a Lucilio)* se identifica con *libertas*. La *parresía* está fuera de todos los procedimientos artificiales de la retórica, uniéndose más bien a la *dianoia* o testimonio ejemplarizante, al estilo de Epicteto. Éste es el punto esencial: decir lo que se piensa, pensar lo que se dice, y hacer que el lenguaje esté de acuerdo con la conducta. Éste es el corazón de lo que constituye la *parresía*: la transparencia que evidencia la propia elección profunda y fundamental (*proaíresis*), ser sí mismo en el interior de lo que se dice, implicarse y conformarse con lo que se afirma. Éste es el *pacto parresiástico*: la implicación total del sujeto de la enunciación en el enunciado de la palabra, *parresía magistral* que asume dos maneras: *la perfecta* y *la ejemplar* cuando los filósofos manifiestan lo que son en *la verdad* misma de lo que dicen, y *la recíproca* cuando compromete al interlocutor a practicar esa *veracidad*, obligación doble en la que las dos almas intercambian, en relación con la verdad, el juego de los individuos abriendo su alma los unos a los otros y ayudándose mutuamente. (...) Ésta es la *parresía*, muy diferente del juego mayéutico socrático o dialéctico platónico y de la posterior espiritualidad cristiana (2015a, pp. 237-271, algunas cursivas nuestras).

Entonces podemos inferir que la *Parresía* emerge como el estilo praxeológico de vida filosófico por excelencia, en libertad y coherencia ética, perfeccionando así la ‘*episteme*’ teórica. Efectivamente, se traduce en un ‘*êthos*’ que articula un ‘*logos*’ y un ‘*bíos*’, conformando un antídoto de la ‘*estulticia*’, lo cual constituye en sumatoria una ‘*dianoia*’ o testimonio edificante similar al ‘*arte de vivir*’ de Epicteto, centrado a su vez en el díptico de la ‘*diaíresis*’ o discernimiento y la ‘*proaíresis*’ o elección ética fundamental.

El gobierno de sí y de los otros I: Curso en el Collège de France, 1982-1983.

La filosofía -entendida como libre coraje de decir la verdad- fue hija de la *parresía*. (...) ¿No es como *parresía* que debe retomarse sin cesar, que la filosofía recomienza sin cesar?

Foucault, *El gobierno de sí y de los otros I* (2009: pp. 346, 354).

Este Curso lo dictó Foucault incorporándolo a una investigación sobre la noción de Parresía, y prosiguiendo su trabajo de lectura de la filosofía antigua. A través del estudio exhaustivo de esa noción (el decir veraz o hablar franco de todas las cosas, que provenía de *La hermenéutica del sujeto*, del año anterior), examinó ahora la ciudadanía griega –desde su enfoque político- y mostró que el coraje de la verdad constituye el fundamento ético olvidado de la democracia ateniense. De hecho, escribió –anotan François Ewald y Alessandro Fontana- la manera en que, con la decadencia de las ciudades, este coraje de la veridicción devino en una interpelación personal al alma del príncipe o tirano de turno. Numerosos ‘*topoi*’ de la filosofía antigua son objeto de un nuevo examen por parte de Foucault: la figura platónica del filósofo-rey, la condena de la escritura y el rechazo socrático del compromiso. En este curso, construyó una figura arquetípica del filósofo, en la cual se reconoció el mismo Foucault: de hecho, al leer a los pensadores griegos, ratificó su propia inscripción en la modernidad filosófica, problematizó su función y redefinió su *otro modo crítico y específico de (im)pensar*, decir y vivir y, en suma, de *ser*. Con sus palabras:

La filosofía moderna es una práctica que, en su relación con la política, hace la prueba de su realidad. Es una praxis que, en la crítica de la ilusión, del embuste, del engaño, de la adulación, encuentra su función de verdad. Y es, por último, una práctica que encuentra en la transformación del sujeto por sí mismo -y del sujeto por el otro- su objeto de ejercicio. La filosofía como exterioridad con respecto a una política que constituye su prueba de realidad, la filosofía como crítica con respecto a un dominio de ilusión que la pone frente al desafío de constituirse como discurso verdadero, la filosofía como ascesis, es decir, como constitución del sujeto por sí mismo: me parece que esto constituye el ser moderno de la filosofía (*EGSO*, 2009: pp. 358-359, contraportada).

La Alêtheia en El gobierno de sí y de los otros I, 1983.

En este segundo curso de la trilogía final abordada, el término ‘verdad’, ‘*alêtheia*’, aparece ligado al vocablo ‘Parresía’, como conceptos correlativos. Asimismo, a la voz ‘veridicción’. Realizaremos entonces un rastreo genético-progresivo y genealógico que podría llamarse ‘*ontología del presente*’ sobre la conceptualización del término ‘verdad’, subordinado al de Parresía. Digamos que Foucault realizó siempre la expresión ‘*discurso de verdad*’ con sus connotaciones epistemológicas, centrándose al comienzo de este segundo curso en:

Kant, quien sentó las bases, fundó esa tradición de la filosofía crítica que plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento verdadero; a partir de ahí un sector de la filosofía –desde

el siglo XIX-, se desarrolló como analítica de la verdad (...) Es preciso optar o bien por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o por un pensamiento crítico que adopte la forma de una ontología de nosotros mismos, de la actualidad. Y esta forma de filosofía, desde Hegel a la Escuela Crítica de Frankfurt –pasando por Nietzsche, Weber, etc.-, ha fundado un tipo de reflexión al cual, desde luego, yo me asocio en la medida de mis posibilidades (EGSO, 2009: pp. 38-39).

Efectivamente, esta posición de Foucault fue clave. Al comentar *Edipo rey* de Sófocles, celebró la búsqueda de la verdad como una actitud de veracidad no reductible a una simple teoría especulativa. De hecho, considera que la palabra verdadera y persuasiva depende del peso de su verdad. Por tanto, se trata de acceder a la verdad y al decir veraz, como verdad de la genealogía, extraída agonísticamente. “Nuevo paso que implica llegar hasta el fondo de la verdad e investigar por sí mismo, sea cual sea el precio que se deba pagar” (EGSO, pp. 129-130). Con ello se refiere al “proceso de develamiento de la verdad (‘aleurgia’), a través del cual la verdad sale a la luz, a pesar de todo el mundo; trabajo de la verdad que permite hacerla resplandecer hasta el final” (EGSO, p. 130). ‘*Alêtheia*’ vinculada al ‘*pathos*’, pero una verdad que provoca el apaciguamiento de las pasiones. Incluso Foucault se remontó al compromiso de *completar* la verdad para después decirla (EGSO, pp. 130-131), y aquí fue cuando apareció la *Parresía* con su paso primero y obligado: la *veridicción*.

En este orden de ideas, deben superarse previamente las pseudoverdades que obstruyen el camino, por ejemplo, en la verdad de la historia, que reclama cierto margen de verdad escéptica. Verdades a medias o sofismas y falacias, espejismos y quimeras que no dejan brillar la verdad. Existe un derecho a la verdad, incluso un Dios de la verdad en todas las mitologías, como afirma Georges Dumézil: “el dios dice la verdad a través del oráculo” (EGSO, p. 137), que se aprecia en la filosofía de Heráclito. Según el *Ión* de Eurípides, a veces se presenta un “enunciado brutal y público de la verdad, la formulación de la verdad misma, la verdad cruda” que raya en la impugnación ante el dios mismo (EGSO, p. 140). Pero es claro que nada debe impedir decir la verdad y, en aras de la veracidad, cabe pasar del canto al grito o clamor filosófico.

Por consiguiente, se debe “decir la verdad a todos” (EGSO, p. 146). Con razón, a *decir verdad* deja de ser un conector estilístico convencional y se vuelve supra-retórico, cuyo uso adoptó Foucault con recurrencia. Máxime cuando es preciso enfrentarse con la verdad de una injusticia del ‘todopoderoso’ o más fuerte (EGSO, p. 147). Incluso la *imprecación* se justifica para formular la verdad y ponerla de manifiesto (EGSO, p. 149). Entonces es cuando el discurso de verdad se torna de veras “parresiástico, cuando el más débil habla y desafía con

su discurso de verdad la injusticia del poderoso” (EGSO, p. 150). Por ejemplo, *Ión*, en aras de la veracidad, desafía al mismo dios.

Ahora bien, la verdad asume el rol de confesión, mas otra forma “parresiástica, sin que haya por ello un sujeto poseedor de la totalidad de la verdad” (EGSO, p. 154), lo que impide estancamientos dogmáticos, y así se presenta un permanente progreso que imposibilita el bloqueo de la verdad, pues persiste siempre la tarea de decir la verdad. Así estamos ante un “descubrimiento de ella, que se revela de principio a fin, en su totalidad; y se camina hacia una última verdad” (EGSO, pp. 158-159). De hecho, se espera de la divinidad que pronuncie el discurso del derecho y de la verdad, que inclusive se mimetiza a veces en profecía:

Desde el silencio del *decir veraz oracular* a causa de la falta cometida por el dios; a través del clamor del *decir veraz humano* (clamor de la imprecación o de la confesión, de la confidencia), hasta la *enunciación del dios racional*, de un decir veraz que instauro el orden donde la palabra que manda podrá ser una *palabra de verdad y justicia*, una palabra libre, una *parresía*, remate del drama euripidiano *Ión* (EGSO, 2009: p. 160).

Más aún:

El discurso de la racionalidad política, verdadero, que sostiene efectivamente –durante toda su vida– ese discurso de verdad... para luego ponerse de pie, hablar, decir la verdad con coraje hasta llegar al pacto parresiástico: ‘Yo les digo la verdad’ (...) buen ajuste de la democracia y el decir veraz con coraje que incluye tres condiciones (ver la verdad, ser capaz de decirla, y estar consagrado al interés general), ser moralmente seguro e íntegro e inmune a la corrupción, [...] la *parresía* (EGSO, 2009: pp. 186-187, 190).

Fue así que Foucault consideró que todo régimen político debe procurar ajustarse a la verdad, permanecer en relación con ella, para que la ‘*polis*’ actúe como corresponde a la verdad, y desarrolle un discurso verdadero, ‘*logos alethés*’. Por eso, añoró siempre un filósofo del perfil de un *Hombre* mayúsculo, al estilo de Diógenes de Sínope que, “en nombre de la razón, se atreva a decir con toda franqueza la verdad” (EGSO, p. 217). La persuasión radica en esta veracidad. Pero Platón echó de menos tal actitud, y confesó que los regímenes “están lejos de toda verdad; una de las funciones de la filosofía es decir la verdad sobre la política (la veridicción), sobre las leyes y la Constitución, no tanto la eficacia exterior” (EGSO, p. 239). Urge, por tanto, decir la verdad sobre la ciencia, incluso “la verdad sobre la misma verdad, la verdad de la verdad” (EGSO, p. 240). Aquí subyace “lo real de la veridicción filosófica” (*íd.*), según Platón: Y la filosofía es la actividad que consiste en hablar con veracidad y practicar entonces la ‘*Parrhesia*’ con referencia al poder. Para que pueda “ser real como veridicción filosófica, y no mera verborrea vana” (EGSO, pp. 240-241). Ésta es la auténtica ‘*politeía*’ llamada a guiarse –con válido retruécano– por la fuerza de la razón

y no por la razón de la fuerza.

Según este ordenamiento eidético, el decir veraz filosófico, la veridicción filosófica implica decir la verdad sobre las mejores maneras de ejercer el poder, decir la verdad en relación marcada y sostenida con la acción política, la praxis política. Es un compromiso ineludible de alcance pedagógico. Y se trata no tanto de decir la verdad *de o para* la acción política, sino con respecto a ella y a los personajes políticos. Misión recurrente que se vuelve parresiástica y más en esta época contemporánea de menguados perfiles políticos: “derechos fundamentales, crítica social –como en tiempos de Platón-; ser capaz de decir la verdad en nombre de un análisis crítico” (EGSO, p. 296), sin miramientos ni mezquinos intereses:

Para cualquier filosofía es esencial poder decir la verdad con referencia a la política, y para cualquier práctica política es esencial mantener una relación permanente con ese decir veraz (...) Es importante para un decir veraz filosófico hacer la prueba de su realidad con respecto a una práctica política. (...) Filosofía y política deben estar en una relación, una correlación, y nunca en una coincidencia. (...) El discurso filosófico de por sí es veridicción, poniendo de relieve la coyuntura histórica (EGSO, 2009: pp. 296-297).

Así enfatizó Foucault: quien asume el reto de la veracidad debe asumir las consecuencias como un derecho y un deber, interrelacionándolos cual simbiosis. Por esto, se pregunta él frontalmente con respecto a la verdad y al coraje de la ética: “¿Quién es capaz de tener el coraje de la verdad? No obstante, conviene especificar las condiciones morales en las que puede decirse la verdad y la manera de guiar a las almas, a quién y a qué debemos dirigirnos para ser el enunciador de la verdad o *parresiastés*” (EGSO, p. 312). Más aún, este delicado cometido merece un

Análisis no sólo formal sino histórico de lo que llamamos la ontología o las ontologías del discurso de verdad, que pretenden decir la verdad, es decir, una historia de las *ontologías de la veridicción*; (...) preguntarse por el discurso de verdad y hacer valer su verdad como una práctica, (...) una historia de las ontologías que se relacionen con un principio de libertad (...) El discurso debe mantener una relación originaria con la verdad, puntualizar su criterio de verdad, la verdad de lo real, procurar un lenguaje desnudo de todo ornamento y boato (...) más cerca de la verdad y en el cual se dice la verdad (EGSO, 2009: pp. 316, 321).

De ahí que pueda inferirse:

Éste es a mi criterio uno de los rasgos más fundamentales del lenguaje filosófico, del *discurso filosófico* como modo de ser en contraste con el *discurso retórico*. (...) despojado y simple, conforme al movimiento del pensamiento, sin adornos, tal cual es, en su verdad, adecuado para aquello a lo que se refiere, conforme a *lo que piensa y cree quien lo pronuncia*, (...) dirigirse al alma del otro, el lenguaje filosófico carecerá de artificios; dirá *la verdad de lo real*, y revelará así a la vez el alma de quien lo pronuncia, en relación con el sujeto hablante, como se aprecia en la *Apología de Sócrates* (31c-32a)... en su papel de *parresiasta*, ‘Hombre que dice la verdad’, incluso poniendo en riesgo su propia vida (EGSO, 2009: pp. 321-322).

En consecuencia, Foucault puntualizó aun a riesgo de contradecirse: esa intervención

política voluntaria por la cual el parresiasta va a intentar conquistar cierto ascendiente sobre los demás para decir la verdad, es también política, no solamente filosófica aunque la filosofía antigua no se agotaba en la política; “el problema de la actitud filosófica significa ser agente de la verdad, ser filósofo ante todo en su vida misma”. Por el contrario, “el rétor no dice la verdad, mientras el filósofo no sólo la dice, sino la manifiesta como Hombre de la verdad en su manera de ser, se dedica por último a manifestarla no sólo en lo que dice sino en lo que es (pasa del *logos* al *ergo*, del discurso a la acción)”, como se ve en Sócrates (*EGSO*, p. 330).

En este contexto, la premisa foucaultiana se torna reiterativa en su adhesión incondicional a la verdad:

Es menester que quien habla o escribe tenga conocimiento de lo verdadero (*to alethés*) acerca de las cosas a las que se refiere (...), dado que lo retórico es por completo indiferente a la *verdad*, pasando lo justo por injusto. Como dice *Fedro*, quien hable que conozca la verdad y como consecuencia su discurso será bueno. Como Sócrates, demos la *verdad* de antemano, que ella sea una función constante y permanente del discurso: estar *atado a la verdad* (Plutarco, *Apotegmas*). El arte auténtico de hablar sólo será verdadero a condición de que la *verdad* sea su función permanente. (...) Relación necesaria y continua con la *verdad*, como Sócrates (*EGSO*, 2009: pp. 334-335, 337).

Como se aprecia, Foucault recalcó hasta la saciedad -incluso volviéndose tautológico-, este tipo de discurso veraz que muestra:

El lazo existente entre el acceso a la verdad y la relación del alma consigo misma a través del *amor*, una relación tal que modifique esa alma y la haga capaz de acceder a la verdad, que permite a la vez el conocimiento de la verdad y la práctica o la ascesis del alma sobre sí misma. (...) *Psicagogia*. Conocimiento de la *verdad* es una función constante: conocimiento de la verdad y práctica del alma, por ser a la vez ejercicio *dialéctico* y *psicagógico*, el filósofo será verdaderamente el *parresiasta*, el único *parresiasta* (...) Un modo de ser filosófico, ligado a la verdad del ser y a la práctica del alma, y que comporta la transformación de ésta. Modo de ser *logográfico* y *autoascética* del discurso filosófico (*EGSO*, 2009: pp. 340-341).

Finalmente, incluimos en clave foucaultiana y de modo recurrente, aquí en su contexto, el epígrafe general de esta Tesis, en que se insiste en el poder de la veridicción en el sujeto:

*La historia de la filosofía europea moderna es una serie de episodios y formas recurrentes que se transforman como prácticas de veridicción. (...) La historia de la filosofía es un movimiento de la parresía, como redistribución de ésta y juego diverso del decir veraz de fuerza ilocutoria (...) en relación constante y permanente con la verdad, discurso filosófico con la verdad, bajo la doble forma de la dialéctica y la pedagogía que, sacrificando la retórica, manifiesta, afirma y constituye su vínculo permanente con la verdad (...) y su libre coraje de expresarla para actuar sobre los otros (...) Práctica que en la crítica de la ilusión, del embuste, del engaño, de la adulación, encuentra su función de verdad. Y es, por último, una práctica que encuentra en la transformación del sujeto por sí mismo -y del sujeto por el otro- su objeto de ejercicio (...) Éste es el desafío a la filosofía de constituirse como discurso verdadero y como ascesis, en cuanto constitución del sujeto por sí mismo (*EGSO*, 2009: pp. 355; 357-358, *passim*, p. 9 de esta Tesis, cursivas intencionales).*

No hacen falta glosas para articular el discurso filosófico con la verdad en la dialéctica. De ahí la importancia de:

Las relaciones entre subjetividad y verdad, y de las relaciones entre gobierno de sí y gobierno de los

otros: (...) no podremos transformarnos en hombres justos gracias a la mera manifestación de la verdad de nosotros mismos, ser testigo de la verdad, decir con toda exactitud lo que se piensa, la verdadera prueba del alma (...) Éste es el registro de la verdad que puede llegar hasta el martirio [Sócrates], si lo que se ajusta efectivamente a la realidad y dice la verdad, manifestación de la autenticidad, de la realidad - verdad del alma. (...) Ésta es la prueba de verdad y criterio de la verdad. (...) Se debe decir lo que se sabe efectivamente que es verdad (...) Coraje parresiástico en el ámbito de producción y manifestación de la verdad, parresía que se define como la capacidad de decir cosas incluso escandalosas y vergonzosas (...) El proceso de Sócrates y su muerte, y el coraje con que éste dirá la verdad ante los jueces, la prueba misma de la verdad de lo que se dice y, por lo tanto, de la calidad de las almas que lo dicen, piedra de toque (*básanos*) del *logos* de quien puede actuar sobre el alma de otro y conducirlo a la verdad, donde se dan el saber y la idea, en la unidad misma del Ser (EGSO, 2009: pp. 364-365, 368, 371, 375-378).

Finalmente, Gros alude contundente, al remate de *El gobierno de sí y de los otros I*, a la relevancia del tema de la ‘verdad’ en este curso de 1983, que reveló –según él- al más auténtico Foucault:

La cuestión de la Ilustración (1983) como reinvestidura de una exigencia del decir veraz, una toma valerosa de la palabra de verdad aparecida entre los griegos (...) La importancia de establecer reglas de verdad universales a fin de prevenir las desviaciones de una razón dominadora (...) Foucault aspira, pues, a determinar su propio lugar dentro de una herencia filosófica, como si anunciara que a través de esos estudios sobre la *parresía*, problematiza el estatus de su propia palabra y la definición de su papel. Jamás estuvo tanto en la vertical de sí mismo como en este curso (EGSO, 2009: pp. 381-382).

Así Gros apunta de manera tácita a la *Parresía*, evidenciando la correlación con el tema de la verdad. De acá, la ratificación de la pertinencia de la simbiosis ‘*alêtheia–parrhesia*’ para esta Tesis, que termina deslindándose y desglosándose en caracterizaciones y matices propias de cada una.

La Parresía en *El gobierno de sí y de los otros I*, 1983.

El término ‘*Parresía*’ irrumpió primero -en este penúltimo curso de Foucault-, como “discurso veraz en el orden de la política”, a partir del problema de las relaciones entre *gobierno de sí y gobierno de los otros* y su genealogía alrededor del texto: *Was ist Aufklärung? -¿Qué es la Ilustración?-* de Kant. El autor profundizó la noción de *Parresía*, como un ‘eslabón perdido’ en la historia de la filosofía occidental, problema que amerita un desglose *en extenso* por tratarse de la auto-hermenéutica del autor y la taxonomía de sus polisémicas variantes:

Una de sus significaciones originarias griegas de *parresía* es decirlo todo, hablar franco, libertad de palabra, en su tentativa de constituir una relación consigo mismo que sea adecuada (...) Valor en quien dirige la conciencia de los otros y los ayuda a configurar su relación consigo mismos... Una de las prácticas decisivas de la edad de oro de los dos primeros siglos de nuestra era fue decir la verdad, toda la verdad que sea necesaria como hablar franco *parresiástico* (Isaías 64:5: Hay quienes caen como hojas de otoño si no practican el cuidado de sí, *passim*). Se hablaba del hombre de *parresía*, a la par del hombre de edad y del de buena reputación. Él conjugaba conocimiento y cuidado de sí mismo, arte y ejercicio

de sí, relación con los otros, gobierno de sí y de los otros, y obligación de decir la verdad (...) Se sitúa esta práctica en la encrucijada del decir veraz, los procedimientos y técnicas de la gubernamentalidad y la constitución de la relación consigo, condiciones fundamentales para que podamos entablar la relación adecuada con nosotros mismos que nos dará la virtud y la felicidad (*areté, eudaimonía*). (...) Apenas hace un siglo aparece este término en los diccionarios filosóficos en sus usos individual, político y religioso (donde descuella san Juan Crisóstomo: *Carta del exilio*). Aparece en Platón, Eurípides, Isócrates, Demóstenes, Polibio, Filodemo de Gadara, Plutarco, Marco Aurelio, Máximo de Tiro, Luciano, Doroteo de Gaza, etc. Luego pasa a los textos latinos –Séneca, Epicteto, Quintiliano–; este último la trata como *Libertad* (...) Al comienzo fue la obligación del maestro de decir todo lo que correspondía en materia de verdad al discípulo, y luego que éste dijera al maestro todo lo que concierne a sí mismo (...) (EGSO, 2009: pp. 57-64)

En seguida, Foucault procede a desglosar el perfil de la *Parresía* propia de la vertiente cínica:

La *parresía* cínica se torna un concepto multívoco. Se presenta toda una historia desde la edad clásica y la gran espiritualidad cristiana patrística de los siglos IV-V. Para Plutarco la *parresía* era la dicción osada de la verdad al tirano, de cuanto se le ocurriese (declaración parresiástica de *Dión*, discípulo de Platón, al tirano Dionisio II, escena ejemplar y matricial de la parresía, unida a la de veracidad de Platón, en su lección clásica y famosa sobre la virtud, el coraje, la justicia, y la relación de ésta con la felicidad) (...) Dión fue modelo de parresiasta, el verídico, quien enseña a las almas y les dice la verdad. (Sófocles en tragedias como *Edipo rey*) (...) El parresiasta será quien diga la verdad y se diferencie de todo lo que pueda ser mentira y adulación. *Parrhesiázesthai* es el verbo *decir la verdad*. (...) Cuatro maneras de decir la verdad asume la *parresía*: demostración, persuasión, enseñanza y discusión. Se traduce además como *veridicidad* que supera la figura de dicción para convertirse en figura de pensamiento, definida fundamental, esencial y primordialmente como el *decir veraz*. Supera la pedagogía convencional al arrojar la verdad al interlocutor a veces de manera abrupta, tajante y definitiva, razón por la cual puede pasar como anti-pedagógica. Trasciende además la *erística* o arte de la controversia y el debate (*disputatio* escolástica siglos más tarde), e incluye una estructura agonística por ser una *lucha por la verdad*. Platón y Dión la asumieron y debieron afrontar consecuencias costosas por proferir la *parresía*. De hecho, ella produce un efecto de contragolpe, generando un espacio de riesgo que plantea un peligro en el que la existencia misma del locutor está en juego. Su alto precio puede ser la misma *muerte*. Los parresiastas son aquéllos que aceptan morir por haber dicho la verdad. Éste es el nudo de la *parresía*, que se vuelve patética (EGSO, 2009: pp. 65-75).

Así fue evolucionando la indagación temática de Foucault. En tal coyuntura, rememoró la ‘situación-límite’ del parresiasta que se pone de pie, toma la palabra, dice la verdad frente al tirano y arriesga la vida. Propuso, como contraejemplo, los enunciados performativos de Austin y Searle, propios de la filosofía analítica del lenguaje. El martirio puede ser la consecuencia para quien ose decir la verdad. Por tanto, la *Parresía* es un acontecimiento irruptivo –incluso disruptivo–, que da lugar a una fractura y un riesgo. Presenta dos niveles: el enunciado de la verdad y el acto parresiástico, articulando pensar y decir; el sujeto compromete lo que piensa en lo que dice, y atestigua la verdad de lo pensado en la enunciación de lo que dice. Queda implícito el ‘*pacto parresiástico*’ del sujeto consigo mismo, en virtud del cual se liga al contenido del enunciado y al propio acto de enunciarlo. La diferencia está en que el enunciado parresiástico efectúa lo que enuncia, independientemente del destinatario, haciendo valer su propia libertad, sin miramientos

humanos.

Al respecto, acotó Foucault: “Sólo hay parresía cuando hay libertad en la enunciación de la verdad, acto por el cual dice la verdad; lo que resalta es el coraje” (EGSO, p. 82). Y nos atrevemos a añadir: la audacia insobornable. Asimismo, constituye al sujeto en interlocutor de sí mismo cuando habla, ligándolo al enunciado mismo de la verdad. Es, por consiguiente, un acto valeroso, arriesgado y libre, en cuanto es el autónomo coraje por el cual uno se liga a sí mismo en el acto de decir la verdad. De hecho, se constituye en una ‘*ética del decir veraz*’.

La veridicidad hace del parresiasta el ‘*hombre verídico*’ por antonomasia. Lo cual plantea una cuestión filosófica fundamental porque la *Parresía* establece un lazo entre la libertad y la verdad, ya que ‘ob-ligarse’ a la verdad es al mismo tiempo el ejercicio más alto de la libertad, aunque resulta siempre peligroso. Platón, por ejemplo, asumió en Siracusa el riesgo del exilio y de ser asesinado por decir la verdad. En este sentido, la *Parresía* podía convertirse en una ‘*pragmática y dramática*’ del discurso que afecta el modo de ser del sujeto en cuatro paradigmas y vertientes: el profeta, el maestro, el sabio y el parresiasta, ya que su cuestión filosófica para Foucault subyace en la relación entre la obligación de la verdad y el ejercicio de ella en el contexto político de este curso, donde cabe ubicar la figura del revolucionario. Plutarco la remarcó con el caso de Díón ante el tirano Dionisio, cuando asumió una dimensión de estructura política, y luego la tipificó Polibio al delimitar las instancias de la ‘*democracia*’, la ‘*isegoría*’ y la peculiar ‘*Parresía*’ (EGSO, p. 87).

La primera –‘*democracia*’–, alude a la participación del ‘*demos*’ o pueblo de ciudadanos en el poder; la segunda –‘*isegoría*’–, a la igualdad de derechos y deberes, y la última –*Parresía*–, como la libertad de que gozan los ciudadanos de tomar la palabra en el campo político: ponerse de pie, expresar la verdad o, por lo menos, pretender decir la y afirmar decir la como se aprecia en el *Ión* de Eurípides: “Tengo de mi madre el derecho a hablar libremente” (‘*metróthen parrhesía*’, EGSO, p. 88). De esta manera, la *Parresía* se volvió un patrimonio axiológico incluso familiar; un derecho de palabra que no aplicaba a los extranjeros, y que hoy –en el ámbito político– se considera injerencia en asuntos internos de un país, convirtiéndose no pocas veces en una mordaza ante la injusticia del ‘*statu quo*’.

En seguida, prosiguió Foucault ahondando en la noción de *Parresía* sobre la base de varios ejes: decir todo, decir veraz y hablar franco, en el contexto de *El gobierno de sí y de*

los otros. Citó a Eurípides y aludió a los dramas *Hipólito*, *Las fenicias* y *Las bacantes*, concentrándose en *Ión*, una tragedia íntegramente dedicada a la *Parresía*. Ión era un joven hieródulo o siervo consagrado al templo de una divinidad e interesado en hablar con franqueza. Él realizaba la ‘*aleturgia*’ o descubrimiento y manifestación de la verdad. Este develamiento consistente en conocer su procedencia era un derecho político fundamental y uno de los pilares de la ‘*politeía*’, que se expresaba, por ejemplo, a través de la palabra oracular y enigmática en Delfos. Se conjugan aquí tres decires veraces: oráculo, confesión y discurso político (EGSO, p. 98). Los tres constituyeron la fundación del discurso verdadero dentro de la representación dramática del fundamento del decir veraz político. Junto con *Edipo rey* y *Antígona* de Sófocles, estos dramas presentan analogías en la búsqueda del conjunto de la verdad. Se manifiesta así todo un proceso de descubrimiento de ella, ejercido mediante el derecho legítimo de la palabra, en que apuntan ambos al conocimiento pleno de la verdad: la razón estructural y permanente que compromete a los seres humanos a ser veraces en todo.

En este acápite de su curso, recalcó Foucault los desplazamientos de la verdad: para fundar la *Parresía* se necesita que se diga toda la verdad de las cosas. No obstante, el ‘*sophos*’ procura mantenerse en la ‘*hesykía*’ o ecuanimidad, practicando el ‘*logos*’, no callándose, en una actitud tensa y siempre contradictoria. Sin embargo, “la *parresía* no es la palabra de mando que subyuga a los otros bajo nuestro yugo, porque no se confunde con el ejercicio del poder” (EGSO, p. 121). Por el contrario, se reduce a la persuasión testimonial, dejando a los demás en libertad de optar; asimismo, procura articular ‘*polis*’ y ‘*logos*’, al tiempo que postula “esa palabra verdadera, racional y agonística en que consiste la *Parresía*, que no puede ser dada ni por el ejercicio concreto de un poder tiránico ni por el mero estatus de ciudadano” (EGSO, p. 122). Ella procura que se establezca la ‘*isonomía*’ o igualdad de todos ante la ley, ideal por tratarse de un sistema político proclive siempre a degenerar en demagogia. Empero, “la *parresía* no puede ser heredada como un poder violento y tiránico”, acotó Foucault (EGSO, p. 123). Con todo, la versión euripidiana en *Ión* se convirtió en una representación fundacional del decir veraz de índole política, que permite incorporar la significativa metáfora foucaultiana inspirada en el Evangelio: “pasa por el ojo de una aguja” (Mt 19: 24, cit. EGSO, p. 124).

En efecto, *Ión* es una tragedia del decir veraz, de la *Parresía*, de la fundación del hablar franco, que postuló en su momento los derechos fundamentales de la palabra. Se trataba del derecho y el deber de decir la verdad, estableciendo una genealogía que extraía la verdad en todo y se constituía en el *plus* del lenguaje racional y veraz: “paso que permite llegar hasta el fondo de la verdad”, así sea diferente en matices en el *Ión* y en *Edipo rey* (*EGSO*, p. 129). La ‘*alêtheia*’ apacigua el ‘*pathos*’, y ambas modalidades convergen en la ‘*aleturgia*’ y la veridicción o parresía, denunciando las injusticias. La *Parresía* a veces se torna “el enunciado brutal y público de la verdad, la formulación de la verdad misma, la verdad cruda” (*EGSO*, p. 140). En ella, se fusionan lo divino y lo humano, el oráculo y el canto, con elementos antropomórficos. Por otra parte, es también:

Un acto de habla por el cual se proclama la injusticia frente a un poderoso que la ha cometido. (...) A decir verdad, el impotente, cuando es víctima de una injusticia, ¿qué puede hacer? Sólo una cosa: volverse contra el poderoso y decirle cuál ha sido su injusticia; es su manera de desafiar al ‘todopoderoso’ y hacerlo enfrentarse con la verdad de su injusticia. Es un ritual que en la India se convierte en huelga de hambre como el único recurso de combate o arma de lucha del débil que no puede nada ante el fuerte que cree poderlo todo (...) Una especie de discurso agonístico (*EGSO*, 2009: p. 147).

Según esta argumentación, Foucault intuyó a fondo, aunque curiosamente no lo explicitó nunca, el sentido de la no-violencia combativa como alternativa política parresiástica. “Este discurso de la injusticia que destaca en labios del débil la injusticia del fuerte se denomina precisamente *parresía* (...) En caso de sufrir opresión por parte de los jefes, es preciso acudir a la *metá parrhesias*. El débil, víctima inocente de la opresión del fuerte, debe hablar con *parresía*” (*EGSO*, p. 148). Foucault citó las voces ‘*Parrhesia, parresiazomai*’ de Heinrich Schlier, que sigue el *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* de Gerhard Kittel: “Hay hablar franco cuando, frente a personas que debemos respetar o temer, formulamos –en virtud de nuestro derecho a expresarnos- un reproche merecido con respecto a ellas o a personas que ellas quieren, en relación con algún error” (Cicerón: *Retórica a Herenio*, cit. *EGSO*, p. 148, Nota No. 6).

En este sentido, “tomar la palabra –como única alternativa viable- y, a su propio riesgo, levantarse frente a quien ha cometido la flagrante injusticia y hablar esto es *parresía* (...) ¿A dónde dirigirse para reclamar justicia, si la iniquidad de los poderosos nos mata?“, se pregunta *Ión* en un discurso de imprecación (*EGSO*, p. 149). La *Parresía* como ‘*aleturgia*’ era un procedimiento que ponía de manifiesto la verdad, en primer lugar, el discurso de la

víctima indefensa de la injusticia que se volvía hacia el poderoso y hablaba con el recurso de la *Parresía*. De hecho, aquí se contraponen, en dramática ambivalencia, una verdad o discurso racional y el discurso del débil que se atreve a reprochar al fuerte su cobarde injusticia.

Al respecto, “es toda una matriz del discurso filosófico-político: el hombre despojado de todo poder proclama frente al tirano en qué consiste la injusticia” (*EGSO*, p. 150, *Nota**, adición al manuscrito). Irrumpe, así, una forma de *sabiduría* en formato de ‘*diatriba*’, que se vuelve guía y garante, incluso condición indispensable para que el mandatario pueda gobernar. En este contexto, la *Parresía* asume dos vertientes: *imprecación* (vertiente ‘ad extra’, hacia el déspota victimario) y *confesión* (vertiente ‘ad intra’, hacia la víctima / *EGSO*, p. 154). Se reclama así el establecimiento de la verdad de principio a fin, en su totalidad, y así acceder a la última verdad, equivalente a la *Parresía*:

Desde el silencio del *decir veraz oracular divino* a causa de la falta cometida por el dios; a través del clamor del *decir veraz humano* (clamor de la imprecación o de la confesión, de la confidencia), hasta la enunciación del *dios racional*, de un decir veraz que instaura el orden donde la palabra que manda podrá ser una palabra de verdad y justicia, una palabra libre, una *parresía*, según *Ión* de Eurípides (*EGSO*, 2009: p. 160).

En este recodo de su investigación, Foucault ahondó en la estructura y la significación del polisémico término ‘*Parrhesia*’. A todas luces, ‘*isegoría*’ o igualdad de derecho a la palabra y ‘*parrhesia*’ iban de la mano en el ámbito político. Y ambos conceptos -a su vez- se ligaban a ‘*eleuthería*’, libertad, y, por ende, a ‘*isonomía*’ o igualdad ante la ley. Se trataba de cuatro prerrogativas o atributos de la maltrecha democracia de esa época, según Polibio. Foucault captó los hilos conductores en estas obras clásicas: la *Parresía*, la libertad de tomar la palabra y el hablar franco. De ello, surgieron rituales de verdad, de veridicción o derecho a hablar la verdad, que superaba el descubrimiento de la verdad por investigación o pesquisa como en *Edipo rey* de Sófocles.

El decir veraz parresiástico siempre estuvo acechado por un doble de sombras: mentiras, cegueras e ilusiones. Este complejo proceso siempre implicaba develar la verdad hasta el límite de las tres actitudes mencionadas: la imprecación, la confesión y la veridicción, actitud última que se convertía en una forma de consagración (*EGSO*, p. 165). Pero la *Parresía* superaba a las anteriores y marcaba diferencia, perfeccionándolas según Eurípides. Era una práctica humana, un derecho humano y un riesgo de índole político-estatutaria, que

se tornaba actitud judicial, y a la postre, obra de carácter moral. Luego, aparecía una trilogía parresiástica, pero el enfoque foucaultiano resaltó, en este contexto, la *Parresía* política, planteando la circularidad entre democracia y *Parresía*, ésta como su punto de anclaje. Ella, en efecto, debía ser un rasgo característico de la democracia. ‘Parresía-democracia’ se exigían correlativamente como en simbiosis, lo cual no lo vemos en la decadente actualidad política. Esto lo mostró Eurípides en *Las suplicantes*. Para él, el régimen político fluctúa entre los impotentes, los sabios y poderosos. Tal era su ‘*dynamis*’ dentro de una estructura agonística, esto es, de lucha o lidia incesante donde se producían la ‘*politeia*’ y la ‘*dynasteia*’ (de ‘*juegos políticos*’, ‘*dinástica del saber*’ y ‘*estrategias de poder*’ hablará Foucault, *EGSO*, p. 172). Y, en ese contexto, por supuesto se insertaba el ‘*êthos*’. La *parresía* actuaba como bisagra entre lo que correspondía a la ‘*politeia*’ y a la ‘*dynasteia*’; la primera definía y garantizaba el lugar de la Parresía (*EGSO*, p. 172 / Ideograma No. 5 de Castro-Gómez, capítulo 4), determinando las relaciones de poder inmanentes a una sociedad. Así, Foucault realizó una genealogía de la política.

En esta encrucijada temática, el filósofo delineó otras cuatro connotaciones del término *Parresía*, a la luz de otras tragedias de Eurípides: el parresiasta era el limitante del poder de los amos (*Las fenicias*); la imposibilidad de hablar significaba esclavitud, lo cual implicaba una cualificación personal (*Hipólito*); la alternativa del servidor (*Las bacantes*), dentro de un pacto parresiástico entre poderoso y súbdito; era una muestra de ‘*andreia*’, fortaleza moral o valentía personal y cívica (*Orestes*, verso 866; *EGSO*, p. 176). Al margen de estas acepciones, la palabra se volvía doble y diplomática, escenario donde germinaban la adulación (‘*kolakeia*’) y la mordaza: “Siempre sometido a los poderosos, habló con palabras dobles (*dikhómýtha*)”, se dice en *Orestes* (versos 889-890, Nota No. 18, *EGSO*, p. 178). Tal era el drama de la ‘*Parrhesía*’, cuando se degradaba a ‘*amathés*’ o el no ajustarse a la verdad, contexto donde prevalecían el halago, la retórica vacua y la pasión o interés personal. Por el contrario, ‘*akéraios*’ o probidad y ‘*xynetós*’, acepción de prudencia, eran atributos de la auténtica Parresía. Efectivamente, prudencia, integridad y coraje constituían el trípode parresiástico de implicaciones sociopolíticas. De ahí que no faltaba una pseudoparresía degradada y vendida al poder.

Aquí sobresale la exhaustiva investigación parresiástica de Foucault, reivindicada de manera original y 'prof-ética'. Para tal efecto, el autor propuso el rectángulo constitutivo de la '*Parrhesia*', resaltando cuatro vértices: democracia con libertad de opinión y participación, el polo del ascendiente, el decir veraz y/o un discurso de verdad ('*Logos*'), y el vértice moral (el coraje y valor en la lucha)... Respectivamente, para Foucault "estos vértices: constitucional o jurídico, vértice del juego político, vértice de la verdad y vértice del coraje, constituyen a mi juicio la *parresía*" (*EGSO*, p. 184). Era preciso entonces velar por el buen funcionamiento de la Parresía. Tucídides y Pericles aportaron sus talentos a este cometido en su índole política, aunque el segundo aplicó el ostracismo al primero. Aspiraban ellos a la articulación de '*Politeia*' y '*Parrhesia*' en el circuito de esta última, abierto a la democracia. Tucídides -apuntó Foucault- encarnó "esa inversión valerosa del hombre que decía la verdad cuando los otros rompían el pacto parresiástico que él había suscrito, característica de quien comprendía el verdadero sentido de la *Parresía* en la democracia, inmune a la corrupción" (*EGSO*, p. 189). Este historiador se convirtió en el prototipo del parresiasta insobornable en cuanto poseía el discurso verdadero y lo practicaba para dirigir la ciudad. De hecho, asumió tres condiciones: ver la verdad, ser capaz de decirla y estar consagrado a ella, moralmente seguro e íntegro. Sumatoria plasmada en la *Parresía* propia de saber, ser capaz de decir la verdad, estar consagrado al interés político y no ser corrupto. Por su parte, amenazado por los atenienses, Pericles planteó la teoría del ajuste conveniente entre la democracia y la auténtica *Parresía* como el decir veraz. Allí radicó la diferenciación entre los dos, que los terminó distanciando por causa de quien ostentaba el poder, en esta coyuntura Pericles.

Asimismo, existen textos del sofista Isócrates, *Sobre la paz* §3, 5, 14, y de Demóstenes, *Filípica III*, donde se afianza este criterio: "El parresiasta valeroso que se opone a lo que piensa la mayoría padece el exilio y el castigo" (*EGSO*, pp. 191-193). Efectivamente, Isócrates demostró que en la democracia no había libertad de expresión, puesto que se presentaba con frecuencia un divorcio entre *Parresía* y democracia porque primaba el discurso de los aduladores y su demagogia: "La gente se complacía más en escuchar a quienes los exhortaban a la guerra que a quienes les daban consejos de paz" (*EGSO*, p. 193). Tal era un ejemplo palpable de la '*mala parresía*'. El mal parresiasta representaba la opinión pública común y la mediocre mayoría ('*mediocracia*' la denominó José Ingenieros). Esos pseudoparresiastas preferían el propio éxito halagando las opiniones del vulgo. "Que todo el

mundo pueda hablar no significa que todo el mundo pueda decir la verdad”, puntualizó Foucault (*EGSO*, p. 194), porque sólo algunos pueden decir la verdad y la auténtica democracia sólo puede subsistir gracias al discurso verdadero, con frecuencia reducido al silencio. En tiempos actuales en que la democracia se ve reducida al reparto burocrático y clientelista del poder, adquiere vigencia la cuestión del discurso verdadero y/o parresiástico, en medio de paradojas que tienden a desencadenar aporías: la democracia lo hace posible, pero a la vez amenaza sin cesar tal discurso verdadero. Implementando la ontología del presente foucaultiana, percibimos hoy, en cualquier ámbito, un vacío de la *Parresía* en las esferas de la vida humana, cuyo diagnóstico implica –usando lenguaje médico como el foucaultiano- ‘pronóstico reservado’ y reclama ‘cuidados intensivos’.

Por otra parte, Foucault experimentó la necesidad de deslindar y desglosar una *Parresía* canónica –entendida como libertad de palabra-, y otra, propiamente política. Así, la primera se entiende como decir efectivamente lo que pensamos (franca profesión de verdad). Libertad de expresión que se vuelve un problema político, técnico e histórico. Ésta insiste en la interrelación ‘*isegoría–parrhesia*’: derecho a tomar la palabra política. La plenitud de ambas era la profesión de la verdad, por lo cual Foucault concluyó: “una asamblea política debería escuchar mucho más a quienes hablan contra su parecer que a quienes no hacen sino repetir lo que ella piensa” (*EGSO*, p. 201). Aquí vemos la irrupción de la alteridad en tanto apertura a lo otro, lo diferente e incluso disidente, que viene a entronizar el valioso ‘*impensar*’ –y abrir a la postre la puerta hacia la ‘*Heterotopía*’-, dado que el pensar siempre estuvo circunscrito a lo mismo. Al respecto, nos recuerda el ejemplo de Platón –citado por Plutarco-, quien, como maestro de Dionisio el Joven, debía aliarse a Dión de Siracusa y enfrentarse los dos a la tiranía y hacer así audazmente uso de la *Parresía*. Por esto, Platón recibió amenazas de muerte que incluyeron un complot para matarlo. Se presentó entonces un problema político, histórico y filosófico al mismo tiempo.

Por tanto, la *Parresía* asumió desde el principio el rol de ser un espacio político, mediante una palabra que decía la verdad y, finalmente, estaba en juego el ascendiente de quien proclamaba esa verdad. Otro rol era el riesgo asumido por el Platón parresiasta. Desafortunadamente, tanto Dión como Dionisio sucumbirán por causa de la tiranía, el primero asesinado como víctima parresiástica, y el segundo, después derrocado. De ahí que

Foucault consideró que de cinco a siete siglos del pensamiento filosófico antiguo -las escuelas grecorromanas-, podían considerarse desde esta óptica de la *Parresía*: su práctica necesaria fue ambigua de acuerdo con las circunstancias, al desdoblarse en actos políticos, mientras ella adoptaba un rol *psicagógico* de dirigir y guiar el alma de las personas, connotación asumida por Platón que como filósofo-parresiasta se atrevió a decir la verdad en la escena política.

Por consiguiente, se problematizó la práctica de la *Parresía* como situación ineludible en todos los regímenes políticos o '*politeias*'. Según Foucault, en este contexto surgieron los cuatro grandes problemas del pensamiento político antiguo formulados por Platón. Por eso, se planteó la importancia de sostener la *Parresía* como '*techné*', '*máthesis*' y '*askêsis*', dentro de la encrucijada platónica que constituyó, a todas luces, toda una genealogía de la política. De hecho, puede leerse toda la obra de Platón en esta clave de '*verdad-política*', por ejemplo, en *Gorgias* y *La República* (VIII, §555b-557a-b). En efecto, él pretendió reunificar el binomio '*Eleuthería-Parrhesía*': "esta última no es el elemento de constitución de una opinión común, sino la garantía de que cada uno será para sí mismo su propia autonomía, autodeterminación o autarquía" (EGSO, p. 210). *Libertad-Verdad* se reencuentran y reclaman el '*Logos alethés*' –discurso de verdad- porque "un mal juego de la *parresía* en la *polis* produce la anomia o anarquía propia de la mala democracia" (EGSO, p. 211). Reflexiones también muy pertinentes hoy para una ontología crítica del presente, columna vertebral del constructo foucaultiano.

Según esta perspectiva, la noción genuina de *Parresía* asumió un papel fundamental, en cuanto que la esencia del mal -en la doble descripción de la ciudad y del hombre democrático-, es la falta del discurso verdadero en el ascendiente al que este último tiene derecho. Pero tendió a desdoblarse en dos direcciones: la cívico-política y la individual, como en un doble escalonamiento. El rey Ciro intentó una armonización sobre la base del justo medio –'*mesotes*'-, entre libertad ('*eleuthería*'), amistad ('*philia*') y comunidad –'*koinonía*'-, que limitaba la *Parresía* a los más capaces ('*aristocracia*'). Esto favoreció la autocracia. De hecho, "la *parresía* era la forma más manifiesta de todo un proceso que garantizaba –según Platón- el funcionamiento adecuado del imperio (...) Esta libertad de palabra se constituyó en la forma concreta de la libertad en la autarquía" (EGSO, p. 215). La *Parresía*, por tanto, se

convirtió en una necesidad para la vida individual –en cuerpo y alma- para “un hombre audaz que, al poner la franqueza [*parresía*] por encima de todo, proclamaba lo que creía mejor para la ciudad y los ciudadanos, diciendo ‘no’ a las pasiones y sólo siguiendo la voz exclusiva de la razón” (*Las Leyes*, §835, cit. *EGSO*, p. 216). Así, se presentó un lazo fundamental entre la organización de la ciudad y la verdad. Pero, para esto faltaba “un Hombre” -al estilo de Diógenes ‘el Cínico’- que pudiese asumir el rol de parresiasta más allá del ámbito político, en un plano integral como guía de las almas, lo cual evidenciaba que la verdad podía transmitirse de un alma a otra, hasta que la *Parresía* alcanzó aspectos insospechados en los textos de Platón, “no ya sólo como acción política a ejercer sobre el cuerpo de la *polis*, sino sobre el alma de los individuos, surgiendo como el problema de la acción filosófica propiamente dicha (...) La *parresía* puede desplegarse en cuanto uno es filósofo y a partir de la filosofía” (*EGSO*, p. 218).

A renglón seguido, Foucault analizó las *Cartas VI-VIII de Platón* y su rol de enunciador de la verdad en el campo de la política griega. En efecto, la *Academia* consideraba que la actividad filosófica podía ser un foco de reflexión sobre la política, incluso de intervención política. Para este griego, la *Parresía* no se redujo al marco de la democracia, pues el problema parresiástico estaba subyacente en todo. Comprometía al filósofo y su decir veraz como consejero. En la *Carta VII*, Platón mostró el rol de asesor político de un tirano, cuando su discípulo Dión fue asesinado. El filósofo viajó a Sicilia y escribió en ella su “autobiografía política” (*EGSO*, p. 226). Se trató del tránsito del elitista régimen de los Treinta a la democracia. Pero Platón se sintió decepcionado de la violencia del régimen autoritario y de las detenciones arbitrarias. Su maestro Sócrates había dado el ejemplo extremo de resistencia filosófica a un poder político como “paradigma de *parresía* hasta convertirse en emblema histórico de la actitud filosófica frente al poder: la resistencia individual del filósofo” (*EGSO*, pp. 226-227). Pero Dión fue detenido y ejecutado miserablemente. A todas luces, dos experiencias políticas negativas para Platón fueron la oligarquía y la democracia. Pero llegaría el ‘*kairós*’ o la oportunidad propicia a la *Parresía* en cabeza de filósofos comprometidos políticamente:

La *parresía* o decir veraz en el orden de la política, sólo puede fundarse en la filosofía porque el decir veraz político no puede ser realmente más que el *decir veraz filosófico*. (...) Ese derecho absoluto de la filosofía sobre el discurso político es indudablemente central en esta concepción de Platón, como lo afirma él en su *Carta VII*: ‘Los males no cesarán para los hombres mientras la raza de los puros y

auténticos filósofos no llegue al poder o los jefes de la ciudad –por una gracia divina- no se pongan verdaderamente a filosofar’ (EGSO, 2009: p. 228, cursivas nuestras).

Ahora bien, Platón también soñó en clave utópica, y con Foucault, diríamos *heterotópica*, la posibilidad de ‘políticos-filósofos’: Marco Aurelio a su manera estoica la encarnará, si bien nunca ha sido fácil la relación poder-filosofía. “Para Platón esa unión del ejercicio de la filosofía y el poder era la única manera en su época de hacer actuar el decir veraz en el orden de la política” (LGSO, p. 229). Tal fue su compromiso al tratar de formar y orientar al mencionado Dionisio el Joven. De hecho, ése fue su ‘*ergon*’ o acción. Muy eficientemente, Platón logró armonizar el ‘*logos*’ y el ‘*ergon*’, los dichos y los hechos, el discurso y el acto, encarnando la filosofía en la política que censuraba ‘*la verba hueca*’ con energía e insistía en “poner manos a la obra” (Carta VII, §328b-c, EGSO, p. 230, Nota No. 14) y lanzarse a la acción. Se trató, en efecto, del paso de la ‘*máthesis*’ a la ‘*askêsis*’, puesto que

La filosofía está llamada a ser un modo de vida, una manera de ser, dentro de una relación práctica consigo mismo, mediante la cual uno se forja y trabaja sobre sí; tanto si aborda el problema de sí mismo o el de la ciudad, no puede conformarse con ser *logos* y nada más –ser el que dice la verdad-, sino ser alguien que participa y se compromete con la acción (*ergon*). Ser el consejero real de un político real en las decisiones políticas. Con su participación directa –mediante la *parresía*- en el ejercicio de un arte de gobernar, el *logos* filosófico se convertirá en *ergon*. Esto explica el compromiso de Platón con Dión para ilustrar la historia de la *parresía* y sus prácticas (EGSO, 2009: pp. 230-231).

Con respecto al tema parresiástico –en este segundo curso de la trilogía final, EGSO- hay mucho más: para Foucault la Carta VII constituyó un *manifiesto político*, según el cual, Platón pasó de la ‘*philia*’ y el ‘*logos*’ al ‘*ergon*’ (§328b, EGSO, pp. 233-234). Así era la tarea filosófica que remitía al *Alcibíades I*, donde Sócrates planteaba el problema de la *Parresía* en una situación *democrática*. De ahí la condición no sólo problemática sino dramática de la *Parresía*. Si Sócrates se redujo a una práctica *parresiástica* personal con *Alcibíades*, su discípulo Platón ahora se abrió a la ‘*politeia*’. En ambos casos los protagonistas debían hablar, decir la verdad con persuasión y gobernar el alma de los interlocutores, que de todas maneras se convertía en “la tarea misma de la filosofía, consistente en no ser únicamente ‘*logos*’ sino también ‘*ergon*’, porque el filósofo no puede ser sólo discurso sino acción. Es lo real de la filosofía” (EGSO, pp. 237-238).

Según nuestro autor, urge “la voluntad de decir la verdad, el acto de veridicción muy particular y singular que se llama filosofía (...) Es la realidad del decir veraz filosófico” (*íd.*). Luego, en últimas y en clave *parresiástica*, en esta sazón Foucault estaba identificando

filosofía y *Parresía*. De hecho, éste es un hallazgo importante de nuestra investigación. Desde luego, “la veridicción filosófica va a manifestarse como real al tener el coraje de dirigirse a quien ejerce el poder” (*EGSO*, p. 239). Aunque luego Foucault atenuó y matizó su afirmación diciendo que “la prueba de lo real que es la filosofía no estriba en su eficacia política. Ella debe decir la verdad sobre la verdad, la verdad de la verdad”, con todo y pleonismo hiperbólico:

La filosofía es la actividad que consiste en hablar con *veracidad*, practicar la *veridicción* con referencia al poder; desde por lo menos dos milenios y medio (2500 años) ése fue uno de los principios permanentes de su realidad, [la *parresía*] o la veridicción ejercida en el juego político, real como veridicción filosófica y no mera verborrea vana, para que la filosofía no sea puro y simple discurso sino realidad (...) pero que no apele a la violencia para derribar la ley de la patria al precio de proscripciones y masacres. Tal es la primera condición del ejercicio del discurso filosófico como tarea y trabajo filosóficos, *ergon* y realidad (*EGSO*, 2009: pp. 240-241. Cf. *La República*, IV, §425e; *Las Leyes*, §720a).

Este proceso implica “un arte que toma en cuenta la vida entera, todo un régimen de vida (...) El filósofo debe prescribir y persuadir al mismo tiempo, intervenir sobre la totalidad de la *politeia*” (*EGSO*, pp. 242-243). Empero, el reto foucaultiano era que esta actitud filosófica generase *escucha*, captando la voluntad de los oyentes, pero oponiéndose a una retórica manierista. Porque, para Platón, “la filosofía es un género de vida en la sobriedad del espíritu para hacerse inteligente y memorioso, que conduce a la práctica” (*EGSO*, pp. 247-248, *Carta VII*, §340b-341a). La gramática y la lógica se traducían en una ‘*pragmática*’, en un conjunto de prácticas filosóficas que en esta tesis hemos denominado *praxeología*.

La elección de la filosofía debe hacerse de una vez y para siempre, mantenerse hasta el final y no interrumpirse hasta llegar a él (...) Consiste en que aun en la vida común y corriente y en el transcurso de las acciones que llevamos a cabo día tras día, utilicemos la filosofía, la pongamos en juego. Somos filósofos hasta en nuestras acciones comunes y corrientes, y esta actitud se traduce en tres actitudes y aptitudes: *eumathés*, aprendizaje con facilidad; *mnemon*, memoria o *anámnesis* de lo aprehendido, y *logízesthai dynatós*, utilizar el razonamiento y aplicarlo para tomar la decisión adecuada (*EGSO*, 2009: p. 250).

Desafortunadamente, *Alcibíades* no pudo aprehender estos secretos tan específicos: conocimiento y cuidado de sí, conversión de la mirada y de sí en la existencia diaria.

Ocuparse de sí mismo, en primer lugar y ante todo, pues implica conocerse a sí mismo, una conversión de la mirada para dirigirla hacia su propia alma; en la contemplación de su propia alma o la percepción del elemento divino de su propia alma para advertir los fundamentos de la justicia en su esencia y los principios de un gobierno justo (...) Un camino filosófico indispensable para la acción política: el retorno de sí a sí: contemplación del alma por sí misma y de las realidades que pueden fundar una acción políticamente justa en la práctica y el trabajo asiduo de la vida cotidiana (...) Una conversión que se define por una elección inicial, un camino (*met-odos*) y una aplicación. Conversión de la decisión en la actividad de todos los días (...) Ésa es la práctica misma de la filosofía y sus ejercicios del sujeto mismo en la relación consigo mismo, en el trabajo como actividad de sí sobre sí. La filosofía como el conjunto

de las *prácticas* por medio de las cuales el sujeto se relaciona consigo mismo, se autoelabora, trabaja sobre sí mismo. El trabajo de sí sobre sí es lo real de la filosofía (EGSO, 2009: pp. 251-252).

Sobre estas bases que parecieran desbordar incluso al mismo Foucault –por causa de sus no pocos descuidos en su vida individual-, se postuló una teoría del conocimiento. La filosofía para Platón no podía formalizarse (reducirse a fórmulas, ‘*mathémata*’), sino encenderse en el alma y debía ser alimentada espiritualmente, según explicitó Foucault (EGSO, pp. 255-256, Notas Nos. 4, 6). Pero eso no lo captaron Dionisio el Joven ni Alcibíades; el primero, sucumbió a la tiranía del poder. Ahí radicó el problema. Es poética la expresión foucaultiana, incluso afín a metáforas evangélicas: “La alimentación perpetua de la filosofía por el aceite secreto del alma” (EGSO, p. 257, *Carta VII* §341b-342a). ‘*Strictu sensu*’, Platón consideraba que la filosofía no podía ser enseñada: “La verdad brota de improviso en el alma, como la luz mana de una chispa, y a continuación crece por sí misma” (*Carta VII*, §341b-d, Nota No. 11, cit. EGSO, pp. 257-258). Quizás Platón hubiese preferido ser ‘ágrafo’ como su maestro Sócrates, pues, no creía que la filosofía pudiera ser escrita simplemente. Y propuso cinco elementos cognitivos y epistémicos: el nombre –‘*onóma*’-, la definición –‘*logos*’-, la imagen –‘*eidolon*’-, la ciencia –‘*episteme*’ u ‘*orthé doxa*’- y espíritu –‘*nous*’-, que aprehende las cosas mediante un *roce* metafísico –‘*tribé*’-, una suerte de visión que constituye propiamente la ‘*quintaesencia*’ (EGSO, p. 258). Se trata, por inferencia, de un esbozo de la epistemología platónica de la *Parresía*.

Abordadas así las cosas, éste es el proceso gnoseológico que implica pasar del ‘*logos*’ al ‘*ergon*’: el conocimiento de la realidad en su ser mismo sólo puede alcanzarse por la *tribé* o roce vivencial. De lo contrario, nos quedamos sin comprender nada de esta filosofía. Y esto supuso para Foucault una “relación laboriosa de sí consigo que marca el advenimiento de la filosofía, cuya realidad misma es la práctica de sí sobre sí, y donde se evidencia el sujeto occidental” (EGSO, p. 263). De ahí que las interpretaciones y críticas de Popper a Platón – según Foucault- son fantasiosas y se tornan desfasadas.

Es preciso recordar muy bien que el carácter serio de la filosofía está en *otra parte*, no consiste en dar normas y leyes, sino en recordarles a los hombres sin cesar (a quienes quieren escuchar, porque la filosofía sólo debe su realidad a la escucha), que lo real mismo de la filosofía estará en las prácticas que uno ejerce sobre sí mismo, prácticas de conocimiento que nos rozan para ponernos finalmente en presencia de la realidad del Ser mismo (...) Lo real de la filosofía está en la relación de sí consigo, de su *ergon*, su tarea y su realidad, como articulación del problema del gobierno de sí y el gobierno de los otros (...) La historia o la genealogía del decir veraz en el campo político demuestra que quien quiere gobernar necesita filosofar, es decir, confrontarse con la realidad. (...) Y este doble vínculo –gobernar con filosofía y confrontarse con la realidad- es una redefinición de la filosofía como *pragma*, que implica

la relación con un guía, un ejercicio permanente de conocimiento, y una forma de conducta en la vida común y corriente (EGSO, 2009: pp. 264-265, véase la nota marginal*).

En consecuencia, Foucault retomó en este curso de su trilogía final (EGSO) la *Parresía* en su connotación *política*. En este contexto –anotó– estamos “lejos de Maquiavelo, Napoleón y Richelieu” (EGSO, p. 269). Él experimentó “la necesidad de que la filosofía afronte la política”, a la luz de las *Cartas VII-VIII* de Platón. Históricamente, en ese momento se estaban enfrentando Dionisio y Dión, por lo cual se nos remite al estatus mismo de la *Parresía*, corazón del problema. Platón diagnosticó el mal, persuadió y buscó los antídotos, y propuso la modificación completa del régimen de vida en sus ya reconocidas funciones médicas. Las relaciones de poder habían degenerado de Dionisio *el Viejo* a Dionisio *el Joven*; imperaba un sistema autocrático violento, si bien un rey como Ciro de Persia había abierto espacio a la *Parresía* como señala Jenofonte en su *Ciropedia*. De ahí que Platón orientara su exhortación hacia un virtuosismo insólito:

El trabajo sobre sí mismo (*apergazein* = elaborar, perfeccionar) (...) armonía consigo mismo (*sýmphonos* = sinfonía), ser maestro de sí mismo (*enkratés autos heautoû* / Platón, *Carta VII*, 331d), autodomínio de los propios deseos, moderación o templanza (*sophrosyne*), relación de poder del individuo sobre sí mismo. (...) Practicar la filosofía como una formación teórica, pero también moral de los individuos: aunque Dión esté muerto siendo justo y Dionisio esté vivo en su injusticia, es preciso escoger el destino del primero y su modo de vida. ‘Siempre es mejor ser justo –aunque se sea desafortunado–, que ser injusto –aunque se sea afortunado–’ (*Gorgias*). Siempre habrá que huir de la injusticia, aunque parezca ser dichosa. Y siempre habrá que preferir la justicia, aunque sea desdichada (EGSO, 2009: pp. 278-282).

Es, pues, precisamente en estas condiciones que emerge la *Parresía*: “La formación moral de quienes gobiernan es indispensable para el buen gobierno de la ciudad, privilegiando la relación interna de los gobernantes consigo mismos (*aidós* = respeto por sí mismos, por la ciudad y por las leyes para que tal respeto sea recíproco por parte de los gobernados)” (EGSO, pp. 283-284 / *Carta VII* de Platón, §335a, 337a-b y *Gorgias* §477b-c). Entonces la *Parresía* será su fruto maduro y

El papel del filósofo no será sólo el de consejero espectador, sino de colaborador con la reconstrucción misma de la ciudad. Función de *parresiasta*: platónica opinión con toda franqueza (*egó peirásomai pase parrhesia* / Platón, *Carta VIII*, 354a). (...) Platón asumió, se dedicó en verdad a una actividad parresiástica: lo que dice, lo afirma en su propio nombre, lo que él piensa y cree, índole absolutamente personal de la enunciación (*koinós logos*, evocando al asesinado Dión, quien pagó con su vida su *decir veraz*); (...) actualiza (*kairós*), por tanto, su posición, según principios generales y constantes (*symbolé*). Es un servicio (*douleia* y/o *diakonia*), un discurso de *parrhesia* persuasivo que se tensa entre la referencia a principios generales y a circunstancias particulares (afronta la realidad: *ergo gnósesthe*, piedra de toque de la experiencia), dirigiéndose a cada individuo y a cada una de las partes confrontadas, a manera de árbitro (*diaitetés*). (...) El *parresiasta* asume rol de árbitro y de dietista; el discurso parresiástico del filósofo lo será para los hombres despiertos, cual mensajero divino que visita a los hombres (2009: pp. 286-290, con paráfrasis nuestra, cf. Notas marginales).

He aquí la conclusión foucaultiana de esta clase, de la que podemos extraer inferencias clave como que la *Parresía* no es reductible a ‘*logos*’, sino más a ‘*ergon*’:

La *parresía* es la actividad que Platón reivindica en la raíz de su labor de consejero, comprometiéndose con su propio discurso; este discurso de verdad se radicaliza al convertirse en realidad política, no es sólo *logos*, y tocando efectivamente el *ergon* de lo real, problemas muy importantes para el destino de las relaciones entre filosofía y política en el pensamiento occidental (EGSO, 2009: pp. 290-291).

Más aún, el Último Foucault presentó un sorpresivo viraje de la escuela platónica hacia la Cínica en una contraposición de dos polos: espiritualismo o idealismo subjetivista versus materialismo u objetivismo, evocando la emblemática y testimonial figura de Diógenes ‘el Cínico’ –retrotraída por Diógenes Laercio en su clásica obra *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres-*, y su *Parresía* filosófica ante el poder político: “¡Soy un perro porque halago a quienes me dan, ladro a quienes no me dan y muerdo a los malos!” (cit. EGSO, p. 295). Tal era la libertad de este Hombre Cínico en sus paradigmáticas anécdotas anárquicas: por ejemplo, al decirle frontalmente al emperador Filipo, padre de Alejandro Magno: “¡Soy el espía de tu avidez!” (cit. EGSO, p. 294). También cuando le dijo a este último –con inaudita libertad de espíritu- que lo único que esperaba de él era que se apartara de la claraboya de su tonel para que entrase el sol (*id.*)...

La *parresía* filosófica de Diógenes consiste esencialmente en mostrarse en su desnudez natural, al margen de todas las convenciones y todas las leyes impuestas de manera artificial por la *polis*. Está en su modo mismo de vida y en su discurso insultante, de denuncia del poder, ante el cual se siente libre de decir franca, insobornable e incluso violentamente lo que simplemente es, lo que es verdadero y lo que es falso, lo que es justo y lo que es injusto. El *decir veraz* pasa al ser veraz filosófico frente al ejercicio del poder, de un modo incluso opuesto al estilo de Platón, éste más de carácter pedagógico. En el Cinismo se presenta una acción política parresiástica bajo la forma de la exterioridad, el desafío y la irrisión (...) La filosofía tiene que decir la verdad con respecto a la política, como en la época contemporánea se espera la veridicción filosófica, que sea capaz de decir la verdad con respecto a la acción política, en nombre de un análisis crítico. Para cualquier filosofía es esencial poder decir la verdad con referencia a la política, y para cualquier práctica política es esencial mantener una relación permanente con ese decir veraz (EGSO, 2009: pp. 294-296).

Sobre la base de estos presupuestos, remató Foucault: “Filosofía y política deben estar en una relación, una correlación, pero nunca en una coincidencia” (EGSO, p. 297). Asimismo, debe tenerse en cuenta la coyuntura histórica y política –pero no dejarse absorber por ella-, pues Platón y Diógenes ‘el Cínico’ difirieron en que el primero consideraba que no es la plaza pública sino el alma del *príncipe* el lugar de la interrelación ‘*filosofía-política*’ (EGSO, p. 299). Al respecto, vale mencionar la otra anécdota –aparte de las tres anécdotas estelares citadas que marcan un hito sin precedentes en la filosofía- que evoca Diógenes Laercio, esta vez entre Platón y Diógenes ‘el Cínico’ (para algunos apócrifa o referida a otro

filósofo, pero aquí asignada a Platón y que permite confrontar dos polos de la *Parresía*): “ ‘Si hubieras sido más cortés con Dionisio, no estarías obligado a comer lentejas’, habría dicho Platón a Diógenes. A lo cual Diógenes replicó a Platón: ‘¡Y si tú te hubieses acostumbrado a comer lentejas, no habrías sido esclavo de Dionisio!’ ” (Laercio, VI, 28; cit. *EGSO*, p. 300). Cáustico retruécano. Pareciera que se trata de dos modalidades antagónicas de *Parresía* –las de Platón y Diógenes-, aunque complementarias, necesarias y carismáticas ambas:

Desde la historia de las lentejas entre Platón y Diógenes, he aquí el problema de las relaciones entre filosofía y política en Occidente (...) Es una cuestión de identidad entre el modo de ser del sujeto que filosofa y el modo de ser del sujeto que practica la política (...) El alma del *príncipe* debe poder gobernarse verdaderamente según la filosofía verdadera, para poder gobernar a los otros según una política justa (*EGSO*, 2009: pp. 301, 303).

Así dirimió nuestro filósofo el problema que dio título a este curso del Collège de France: *El gobierno de sí y de los otros*. Acotó que el estoico Marco Aurelio fue ese prototipo platónico del ‘rey-filósofo’, pero como modelo de intersección y no de coincidencia entre filosofía y política. Por su parte, Diógenes ‘el Cínico’ será el anti-tipo desde su posición marginal del ‘no-poder’: “El hilo conductor que elegí para este curso 1983 es la compleja noción de *Parresía* sobre la base de dos principios: el del libre acceso de todos a la palabra –por un lado-, y el de la franqueza con que se dice todo (...) Se trata de la obligación de decir la verdad, que va acompañada del peligro que entraña atreverse a decirla” (*EGSO*, p. 305).

En consecuencia, nos atrevemos a afirmar que el siguiente párrafo es un epígrafe determinante del Último Foucault, que a su vez corrobora la hipótesis y la tesis de este trabajo. En efecto:

La *parresía* funda la democracia y la democracia es el ámbito de la *parresía* (...) supone, implica el ejercicio de cierto ascendiente político ejercido por unos sobre otros (...) Tuvo lugar dentro de un campo agonístico. (...) Tanto los soberanos como el pueblo necesitan de la *parresía*, que aparece como una función necesaria y universal, en el campo de la política, cualquiera sea la *politeia* de que se trate, y éste sería un primer desplazamiento que ella sufre. (...) La *parresía* se asigna una doble tarea en cuanto debe dirigirse al menos tanto a los individuos como a la colectividad, la *polis*, y al gobierno de sí para luego gobernar a los otros. Se trata de una noción política y de un problema filosófico moral [ético]. El primero es *filosófico-político*, en tanto que el segundo es *filosófico-moral*. Éste es el tercer desplazamiento: de su blanco. Y su cuarto desplazamiento es guiar a las almas de quienes gobiernan, y dará origen a la gran división entre la filosofía y la retórica, relevante también durante ocho siglos (...) La filosofía se presentará como la única práctica de lenguaje que es capaz de responder a esas nuevas exigencias de la *parresía* (*EGSO*, 2009: pp. 306-307, 309-310).

A la luz de estas consideraciones foucaultianas, la *Parresía* se convirtió, y continúa tornándose –a nuestro modo de ver- en un ‘proto-filosofema’; el primer problema filosófico

como es atreverse a expresar verdades, en plural –críticas y específicas-, no tanto en sentido singular y universal:

La filosofía, en contraste con la retórica, será la única capaz de distinguir lo verdadero de lo falso. La *parresía* debe expulsar sin cesar a su propio doble de sombra. (...) La filosofía va a presentarse como poseedora del monopolio de la *parresía*, como *psicagogia* o guía del alma y *paideia* filosófica (...) Se convertirá en una visión desde arriba de algunos de los aspectos principales del pensamiento antiguo, hasta el desarrollo del cristianismo (EGSO, 2009: pp. 311).

Así y todo, Cornelio Tácito postulará el lugar y las condiciones de la ‘*Parrhesia*’. Efectivamente, destacó las interrelaciones ‘*verdad–coraje–ética*’ (EGSO, p. 312). Por el contrario, Luciano de Samosata, como una especie de neo-sofista satirizó a los filósofos en *Los filósofos en subasta* y en *La feria de las existencias*. De hecho, su personaje fue ‘*Parresiades*’ o el hombre de la *Parresía*, mediante el cual se designó a sí mismo como el enunciador de la verdad resaltando cinco jueces auxiliares de la filosofía: la virtud –‘*Areté*’-, la justicia –‘*Dikaiosyne*’-, la templanza o moderación –‘*Sophrosyne*’-, la cultura o formación integral –‘*Paideia*’-, y la verdad –‘*Alêtheia*’-. Pero, a esta última, se añadieron luego dos compañeras: la libertad –‘*Eleuthería*’-, y el decir veraz y audaz –‘*Parrhesia*’-. Algunos adicionaron posteriormente la argumentación disputativa –‘*Élenkhos*’-, y el elogio –‘*Epídeixis*’-. ¿De cinco a nueve? Tenemos, pues, incluidas en esta enumeración las cuatro virtudes cardinales o morales, que contrarrestan las faltas capitales: soberbia, avaricia, ira, gula, lujuria, pereza y envidia -como las catalogó el monje-papa Gregorio Magno-, y pasaron después a la tradición cristiana. ‘*Parresiades alethinós*’ = ‘*el Hombre de la Verdad*’; Luciano fue su protagonista que se declaró ‘*Philaléthes*’ o ‘*amigo de la verdad*’, ‘*Philókalos*’ o ‘*amigo de la belleza*’, y ‘*Philaploikós*’ o ‘*amigo de la simplicidad*’. “Una vez me di cuenta de la mentira y la impudicia, me refugié en tu santuario, Filosofía, para pasar allí el resto de mis días, como un hombre que se apresura a salir de la tempestad y el tumulto de las olas para arribar a la calma del puerto” (Luciano, *El Pescador o Los resucitados*, cit. EGSO, p. 314, Nota No. 5).

La *Parresía* se consolidó una vez más, así, como antídoto de la retórica y de la adulación (‘*kolakeia*’), discurso de verdad no convencional, superando las ideologías de su tiempo. En últimas, Foucault apuntó hacia una historia de las “ontologías de la veridicción” en tanto ‘*êthos*’. Por eso nos remitió a la “*Parresía fundacional de Sócrates*”, lo que se aventuró a practicar y más peligroso le resultó ejercer como punto de conflicto agudo, de

vida o muerte, plasmada en la *Apología*, texto el más trascendente porque se refería a la muerte de Sócrates. Vemos la respuesta a sus acusadores: fue la persona que decía la verdad siempre con prescindencia del arte lingüístico formal; se presentó como el Hombre del decir veraz al margen de toda ‘*techné*’ sofisticada, no habiéndose alineado en ninguna de las facciones políticas de su época. Incluso se sintió extranjero en su propia tierra, alguien sin poder humano alguno, un réprobo o proscrito. Se atrevió a expresar exactamente lo que pensaba, mediante un acto de confianza o pacto entre él mismo y lo que decía, expresando su fidelidad, su fe en la verdad que por su unidad se convertía en *Parresía*. Según Sócrates y Platón, se trataba de tres prerrogativas muy fuertemente ligadas entre sí, “sin adornos de vocabulario ni estilo porque tenía confianza en la justicia de lo que había dicho” (*EGSO*, p. 320). Tal fue su supremo ‘*criterio de verdad*’ o ‘*Logos étymos*’, de donde procede el vocablo ‘*etimología*’ (*Fedro* §243a, cit. *EGSO*, p. 321, Nota No. 14). De hecho, su consigna era la relación primigenia con la verdad, con lo esencial (‘*ousía*’), lo real, sin artificio, lenguaje desnudo de todo ornamento. Sobre lo cual insistió en la resignificación de la palabra en toda su verdad:

Éste es a mi criterio uno de los rasgos más fundamentales del lenguaje filosófico, como modo de ser (*êthos*) en contraste con el discurso retórico. El *étymos* es despojado y simple, conforme al movimiento mismo del pensamiento, adecuado para aquello a lo que se refiere, conforme a lo que piensa y cree quien lo pronuncia. El *logos étymos* es el punto de unión entre la *alêtheia* que se expresa y la *pistis* (la creencia o fe). Esto es lo que permite dirigirse al alma del otro, el lenguaje filosófico carecerá de esos artificios, y dirá la *verdad* de lo real y revelará a la vez el alma de quien lo pronuncia, lo que piensa quien lo pronuncia. (...) Relación con el sujeto hablante más que con el destinatario, en oposición al lenguaje retórico. Así fue el decir veraz filosófico en la *Apología* de Sócrates (*EGSO*, 2009: pp. 321-322).

A decir verdad, éste fue el papel político desempeñado por Sócrates, quien arriesgó su vida. Se opuso a la mayoría so pena de ser castigado, siguiendo su ‘*dáimon*’, que le aconsejó “no mezclarse en política (...) Se negó a hacer lo que quería la mayoría, y lo que procuraban imponerle los dictadores”, comentó al respecto Foucault (*EGSO*, p. 323). No se mostró dispuesto a aceptar la ilegitimidad establecida, mantuvo su autodeterminación y no transó con la farsa pseudopolítica: “prefirió volver lisa y llanamente a su casa, en vez de ejecutar una orden ilegal” (*EGSO*, p. 324). Se situó al margen del juego del poder y su régimen - aunque lo intentaron catalogar de ‘*prítane*’ o magistrado, tardío y adulador título que le asignaron los ‘*Treinta Tiranos*’- de partidos, facciones y de la oligarquía. Su función veredictiva apareció transparente, máxime cuando exclamó: “¡Sin discusión, hice ver claramente, no con palabras sino con hechos, que la muerte –con el perdón de vosotros-, no

me inquietaba en lo más mínimo!” (*Apología* §32c-d, cit. *EGSO*, p. 324). Y aceptó –sin miramientos humanos– arriesgar su misma vida:

Se trata de una *parresía* ejercida como un poder político directo, ascendiente que se gana sobre los otros, poniéndose en primera fila (con expresión de *Ión* de Eurípides). Esa intervención política voluntaria por la cual el hombre, el parresiasta, intenta conquistar cierto ascendiente sobre los demás para decir la verdad, es política, no filosofía. (...) Sócrates tiene que desempeñar un papel de parresiasta a costa de su vida misma (...) Pero la inquietud, la preocupación, el cuidado por lo que él mismo es, provocará la irrupción de una verdad como ciudadano con respecto a un poder tiránico o despótico (...) El filósofo debe decir ‘no’, tiene que ser parresiasta, evitar ser el agente de la injusticia. Su actividad política directa –parresía socrática– es negativa y personal; renuncia a todo (...) La cuestión de la filosofía no es la política en sí, sino la cuestión del sujeto en la política. (...) He arriesgado la vida (*ergo*), y no el *logo*, no por el discurso sino en los hechos (*ESO*, 2009: pp. 325-326).

Sócrates insistió: “Voy a darles fuertes pruebas de lo que sostengo, no pruebas verbales sino aquéllas a las que hacen caso: hechos” (*Apología*, §32a, Nota No. 21, cit. *EGSO*, p. 327). Evidencias no por el discurso, ‘*logos*’, sino por la acción, ‘*ergon*’. Votó contra la mayoría, demostrando que

La *parresía* filosófica, tal como aparece en Sócrates, no es directa, inmediatamente política, sino distanciada, que trata de la salvación del sujeto actuante y no de la salvación de la *polis*; aparece en las cosas mismas, en las maneras de hacer y de ser. Es el problema de la actitud filosófica. Ser agente de la verdad, ser filósofo, reivindicando para sí el monopolio de la *parresía*, en su vida misma, un agente de la verdad, la *parresía* como forma de vida y modo de comportamiento, hasta en la vestimenta misma del filósofo, son elementos constitutivos de ese monopolio filosófico que ella reclama para sí (...) En cambio, el filósofo es no sólo quien dice la verdad en su discurso (*étimos*), sino quien la dice, la manifiesta, y es el individuo de la verdad en su manera de ser: es el filósofo parresiasta –distanciado con respecto a la política, ocupado más en el sujeto que en la ciudad, y dedicado por último a manifestar la verdad no sólo en lo que dice sino en lo que es (*ergon* más que *logos*) (Epicteto, *Pláticas* recogidas por Arriano; *passim* en *LHS*; *EGSO*, 2009: pp. 327-328).

En la misma ocasión, Foucault reiteró, continuando el abordaje y desglosando la

Parresía socrática:

No consiste de ninguna manera en proponerse decir la verdad en el campo político acerca y a propósito de decisiones políticas, sino una función de ruptura con respecto a la actividad política propiamente dicha: ‘*Cuando actúa un Hombre de valor, debe considerar únicamente si lo que hace es justo o no, si se comporta como un hombre animoso o cobarde (...) Tiene a mi juicio el deber de persistir con firmeza en él, sea cual fuere el riesgo, sin tener en cuenta ni la muerte posible ni ningún otro peligro, so pena de sacrificar su honor*’ (...) El filósofo debe cumplir un papel parresiástico, que no es el de intervenir delante de la asamblea y que también es otra cosa que la mera negativa manifiesta y explícita a ser un sujeto injusto. Es la tarea que él ha decidido llevar a cabo hasta el último aliento, y a ella ha atado su existencia; la tarea por la cual rechaza todo pago y toda retribución (...) Por orden del propio dios o *dáimon* exhorta no a preocuparse por los honores, las riquezas o la gloria, sino a ocuparse de sí mismo (*epiméleia heauton*). Y ocuparse de sí mismo es filosofar mediante el *escrutinio*, *examen* y *prueba* de lo que se sabe y no se sabe; en eso consiste la *parresía* filosófica, que se identifica con la vida misma (*EGSO*, 2009: pp. 329-330, *Apología* §28b, §28d y §28e, cit. Foucault, Notas marginales Nos. 1, 2).

He aquí la *Parresía* filosófica socrática ‘*sui generis*’ y radical: “¡Si me condenan a muerte, muy bien saben que se pasarán durmiendo el resto de la vida!” (*EGSO*, p. 331). En

concreto, vigilar es una de sus prerrogativas inherentes como parresiasta. La fuerza de este decir veraz estriba en su realidad del ser y no en su persuasión retórica, pues, el fondo prevalece sobre la forma. En efecto, se constituye en una prueba de sí mismo, tanto de quien habla como de aquél a quien se habla. Así las cosas, Foucault procedió a citar el *Fedro* (IV parte, §258d): “Él no pone en absoluto por un lado lo que sería el discurso racional y oral (*logos*), y por otro el discurso escrito” (EGSO, p. 33, Nota No. 5). Platón habló de ‘*logografía*’ que hoy podríamos identificar con la ‘*epistemografía*’. Disciplinas que articulan la expresión argumentativa y la forma escritural como profundización del ‘*logos*’ en tanto coherente sumatoria de pensamiento, palabra y acción. Al respecto, aclara nuestro pensador:

El trabajo de los *logógrafos* no podía reducirse a una mercancía; es menester que quien habla o escribe tenga un conocimiento de lo verdadero (*to alethés*) acerca de las cosas a las que se refiere (*Fedro*, 259e, 260e, aludiendo a Sócrates) (...) La retórica es justamente algo por completo indiferente a la *verdad*, pues llega a pasar lo justo por injusto. Según *Fedro*, quien habla debe conocer la verdad (*alethés*) y, como consecuencia, su discurso será bueno (...) Lo afirma Plutarco en sus *Apotegmas*: ‘No existe un arte auténtico –*étymos techné*– ni lo habrá, a menos que esté unido a la *verdad* –*aneu tou alêtheias*–’ (EGSO, 2009: pp. 334-335, Nota No. 8).

Para Foucault, la ‘*psicagogia*’ o conducción de las almas -ya mencionada por Platón, junto a la dialéctica-, debe estar por encima de la retórica:

Hace falta esa función permanente de relación con la verdad (...) Sócrates y Platón destacan que la función de la verdad debe ser una función permanente a lo largo del discurso. El conocimiento del ser por la dialéctica y el efecto del discurso sobre el ser del alma por la *psicagogia* están ligados, y entonces el alma podrá acceder al conocimiento del Ser y en éste se conocerá a sí misma lo que ella es, el Ser mismo. (...) Éste es el ascenso a las realidades, el lazo existente entre el acceso a la verdad y la relación del alma consigo misma, a través del amor, una relación tal que modifica esa alma y la hace capaz de acceder a la verdad, el conocimiento de la verdad unido a la práctica o la ascesis del alma sobre sí misma, una función constante. (...) Conocimiento de la verdad y práctica del alma y, por ser a la vez dialéctico y *psicagogo*, el filósofo será verdaderamente el *parresiasta*, el único parresiasta. La filosofía es la *étymos techné*, la técnica auténtica del discurso verdadero (...) un modo de ser filosófico, ligado a la verdad del Ser y a la práctica del alma, y que comporta la transformación de ésta. Modo de ser *logográfico* del discurso retórico y auto-ascética del discurso filosófico (EGSO, 2009: pp. 337, 339-341, citas marginales Nos. 11, 15 y asteriscos del texto ***).

Según esta perspectiva, ahora Foucault centró su atención en la función parresiástica del filósofo a la luz del *Gorgias* de Platón. Después del momento pericleano de la *Parresía* y del socrático-platónico aparecieron matices en la práctica filosófica como veridicción: desplazamientos de lugares y las formas de ejercicio parresiástico, trascendiendo la escena política que constituyen formas de la ‘*Heterotopía*’. Se trata, pues, de una derivación de la *Parresía* política hacia la práctica filosófica, produciendo una inflexión del discurso filosófico. Efectivamente, la filosofía se convirtió en ‘*otro*’ lugar privilegiado y determinante de la *Parresía*, después de centrarse en la política, pero con un *plus* al decir de Foucault.

Surgió así otro foco, restringiendo su campo, sus efectos y su problemática, al volverse más filosófico como decir libre y valeroso de la verdad. Entonces se convirtió la filosofía en ‘*hija de la parresía*’, y así se consolidó esta práctica parresiástica filosófica en la Antigüedad.

Aristipo de Cirene fue otro parresiasta que también reveló esta condición ante el tirano Dionisio. Según Diógenes Laercio, al ser escupido por el déspota, permaneció impávido, argumentando que, si los pescadores por un pez chico se empapaban, cuánto más él que iba tras de una ballena. Posteriormente, al ser interrogado sobre el beneficio que le había aportado la filosofía, respondió que poder hablar libremente a todo el mundo, pues, como forma de vida, “la filosofía fue atravesada, penetrada y sostenida por la función parresiástica” (EGSO, p. 348). De hecho, “la vida filosófica es una manifestación de la verdad, un testimonio, de principio a fin” -anotó Flavio Filóstrato en *El Ateniese* (Cf. *Vida de Apolonio de Tiana*, Libro V)-, presentando los hábitos como ‘*êthos*’ del filósofo de la Antigüedad-; escribió Filóstrato que se vivía filosóficamente, de fondo y de forma, a través del ‘*êthos*’, del ‘*kairós*’ de la situación y de la enseñanza de la verdad. “La filosofía también es *parresía*, a lo largo de toda su historia en la cultura antigua, incluso en la insolencia cínica de la interpelación de los poderosos, bajo la forma de la diatriba lanzada directa o indirectamente a quienes ejercen el poder, para criticar su manera de ejercerlo, como lo hizo Séneca con Nerón” (EGSO, p. 348)

Y redondeó Foucault su temática: “La filosofía antigua fue una *parresía* en cuanto interpelación perpetua y dirigida –de manera colectiva o personal- a las personas o individuos particulares, ya fuera bajo la forma de la predicación cínica o estoica” (EGSO, p. 349). Tal fue uno de los más valiosos aportes innovadores de la postrera investigación foucaultiana. Aludió a la escuela de Epicteto como una suerte de síntesis filosófica que saneaba el entorno con sus *Pláticas* o *Diatribas*, constituyendo todo un marco pedagógico o didascálico -así como los epicúreos-, para quienes el ‘*decir veraz*’ también era de suma importancia:

La filosofía antigua aparece como una especie de gran elaboración de un proyecto general que constituye la *parresía* como coraje de decir la verdad a los otros para encauzarlos en su propia conducta, una práctica parresiástica que no es posible medirla con la vara de lo que ha sido la filosofía occidental ulterior –de Descartes a Hegel, pasando por Kant y la filosofía occidental moderna-, de muy pocos puntos en común con la filosofía parresiástica (...) Esta filosofía antigua como libre interpelación de la conducta de los hombres por un decir veraz que aceptaba correr el riesgo de su propio peligro. Me parece que la forma más típica de la filosofía antigua es su edad de oro en Epicteto (EGSO, 2009: pp. 350-351).

En esta coyuntura Foucault citó la áurea edad de Epicteto (*Pláticas*, Libro III, No. 22), a modo de epítome de la gran historia de la filosofía antigua como *Parresía*, época que perfiló la función parresiástica: “el lugar donde el pensamiento cristiano y su ascetismo, la predicación cristiana, el decir veraz cristiano, van a poder precipitarse” (*EGSO*, p. 351), tema de la *Parresía* cristiana que desarrollará felizmente en *El coraje de la verdad*. Según Epicteto, rescatador de los valores Cínicos, al asumir a Sócrates y a Diógenes ‘el Cínico’ como sus maestros más cercanos, la filosofía se convierte en un modo de vida y manifestación perpetua de la verdad, que lo ha conducido a desprenderse de todo artificio y adorno, deseos y pasiones.

‘El cínico se refugia en el reducto interior (*aidós*), en la relación consigo mismo transparente en su recámara interior (...) Es un explorador que anuncia la verdad, sin dejarse paralizar por el miedo ni dejarse perturbar por las representaciones’ (Epicteto, *Entretiens*, 3, 22; 14-16, 24-25). (...) El cínico es un hombre libre que no teme nada del exterior y asume la *verdad* en estado manifiesto. Para decir la verdad está dispuesto a dirigirse aun a los temibles poderosos, sin temor al peligro desastroso de perder la vida si su decir veraz irrita a las personas a las que se dirige. (...) Para él, el enunciado de la verdad jamás debe postergarse a causa de ningún temor; y en esa misión audaz de anunciador de la verdad con coraje, presta su mejor servicio a la humanidad entera (...) La enseñanza cristiana tomará el relevo de esa función parresiástica y despojará poco a poco de ésta a la filosofía (*EGSO*, 2009: pp. 352-353).

Audaz esta afirmación, que desglosó luego el pensador afirmando que el cristianismo redefinió el ascetismo no ya a partir del dominio de sí mismo sino de la renuncia al mundo y, por ende, cambiando profundamente el sentido parresiástico. Argumento discutible desde el ámbito de la teología ascético-mística, cuyo fondo profundo él desconocía: la gran función parresiástica de la filosofía, después de regresar de la política al hogar filosófico, se transfirió una segunda vez de éste a la teología (pastoral cristiana) (Cf. *EGSO*, p. 353). Él planteó, además, que la filosofía moderna, a partir del siglo XVI, intentó la recuperación de la *Parresía* como historia de las prácticas de veridicción, y propuso un problema medular: “¿No es como *parresía* que debe retomarse sin cesar, que la filosofía recomienza sin cesar?” (*EGSO*, p. 354). De hecho, esta pregunta apunta hacia lo central y ratifica la pertinencia e innovación de nuestro trabajo. “La filosofía se afirmó de nuevo como *parresía*” (*íd.*), atribuyendo al mismo Descartes una función parresiástica de cara al escolasticismo medieval y sus estructuras de poder. Pero esta función quedó en adelante en manos de la teología, que a su vez, de concesión en concesión, claudicó con aisladas excepciones. De todas maneras, “la historia de la filosofía puede verse como movimiento de la *Parresía* y redistribución de ella

y su veridicción, que podríamos llamar su fuerza ilocutoria o ilocucionaria” (EGSO, p. 355, *passim*).

Más aún, Foucault resaltó tres aspectos de la filosofía antigua: la relación correlativa, si bien indirecta, entre *Parresía* filosófica y política (EGSO, p. 356); su oposición y exclusión con respecto a la *retórica* en relación permanente con la *verdad*; la relación de la filosofía con la acción sobre las almas, y la dirección y la conducción del otro, como ‘*psicagogia*’ donde emerge la filosofía parresiástica, ya no encaminada al político sino al discípulo.

La filosofía está llamada, como una historia de la *veridicción* en su forma parresiástica, a ser una práctica que, en la crítica de la ilusión, del embuste, del engaño, de la adulación, encuentra su función de verdad; encuentra a su vez en la transformación del sujeto por sí mismo y por el otro el ejercicio de su práctica; así se sitúa frente al desafío de constituirse como discurso verdadero –como ascesis– en cuanto constitución del sujeto por sí mismo. (...) Esto constituye el ser moderno de la filosofía, que le permitirá recuperar el ser de la filosofía antigua. Si es posible adoptar esta perspectiva, se equivocaría la filosofía cuando pretende limitarse a la política, liberar o desalienar al sujeto, puesto que ella es una exterioridad permanente y reacia llamada a ejercer perpetuamente su crítica con referencia a lo que es embuste, engaño e ilusión; aporta a la transformación de la relación consigo (...) De ahí la historia de la *parresía* y la transferencia de la *parresía* política a la *parresía* filosófica, procurando formar el alma humana (EGSO, 2009: pp. 358-359).

Colegimos entonces que el aporte de Foucault consistió en identificar la historia de la filosofía con la historia de la veridicción y de la *Parresía*, postulando a ésta como columna vertebral del pensamiento filosófico.

De ahí que culminase Foucault sus disertaciones recalcando la relación ética de la *Parresía* con el discípulo y el tópico de la dirección de conciencia. En efecto, “la filosofía y, por ende, la *parresía* post-antiguas que desembocan en el cristianismo apuntan a la conducción de las almas, meta que jamás puede alcanzar la retórica (...) Inflexión de la *parresía* en las interrelaciones del gobierno de sí y de los otros” (EGSO, pp. 363-364). En adelante, Foucault se dio a la tarea de indagar el cristianismo y sus prácticas pastorales, sobre todo la confesión y la penitencia, y luego esta última en sus modalidades judicial y médica, donde la práctica penal convirtió el castigo en función terapéutica: aquí el decir la verdad sobre sí mismo, y ser castigado por otro como inducción a la transformación de lo injusto en justo. Asimismo, en estas pesquisas encontramos elementos pertinentes para mostrar su aporte original y oportuno para una ‘crítica de la razón violenta’, en tanto la verdad cauteriza la mentira y fomenta la libertad. Por eso, “no será en la retórica, en la falta judicial, en el juego del delito, la confesión y el castigo donde podrán llevarse a cabo las cosas” (EGSO, pp. 368-369).[8]

En este orden de ideas, la siguiente cita expone aspectos de la *Parresía* filosófica ya enunciados, tales como:

1. Las cualidades de la *Parresía* filosófica y criterio de verdad: según Foucault, la verdad como ‘*alêtheia*’ y ‘*episteme*’ es un develamiento, de modo que trasciende una analítica de la verdad (‘*logos alethés*’), implicando el coraje de la veracidad actitudinal, y constituyendo la veridicción filosófica testimonial.

2. El ‘*pacto parresiástico*’: se trata de un elemento resaltado por Foucault a partir de este segundo curso final (*EGSO*), que incluye la escucha, la prueba de las almas como piedra de toque (‘*básanos*’), del sujeto consigo mismo, pero que siempre es vulnerable a la ruptura, por tratarse de un ‘*pacto de franqueza*’, según lo desarrollará en el último curso (*ECV*).

3. El diálogo filosófico y la interrelación entre verdad y *Parresía*: ya hemos deslindado y desglosado en este capítulo ese díptico de connotaciones dialécticas ‘*alêtheia – parrhesia*’.

4. El coraje parresiástico y la manifestación de la verdad: convergen aquí la ‘*aleturgia*’ como producción de la verdad, y la corajuda *Parresía* como su expresión ya no teórica sino en su índole más práctica:

La puesta en evidencia de la propia *parresía* filosófica (...) Sócrates enumera tres operadores de verdad de Calicles: saber (*epistemen*), benevolencia (*éunoian*) y franqueza (*parrhesía*), tres atributos que presentan la *homología* como criterio de verdad por la identidad del *logos*, porque hay sabios que no quieren decir la verdad, mostrar la *parrhesía* (*parrhesiázesthai*), según *Gorgias*, (486d-487b) (...) El pacto parresiástico de la prueba de las almas (*básanos* o piedra de toque, crisol del oro), para su conducción y conducta, (...) El modo de ser del discurso filosófico y su forma de ligar el alma a la verdad, el Ser y el Otro para ser el testigo de la verdad (...) decir con toda exactitud lo que se piensa sin límites ni vergüenza (aquí alcanza todo su sentido la palabra *parrhesia*), reflexión sobre lo que debe ser el diálogo filosófico hacia la dirección de conciencia y la teoría de la *parresía*, que tiende a superar el ámbito agonístico (de superioridad), y procurar la manifestación de la autenticidad, de la realidad - verdad del alma (...) Los tres elementos implican coraje parresiástico como ámbito de producción y manifestación de la verdad (*EGSO*, 2009: pp. 367, 369, 370, 371, 375, 377).

Asimismo, éste fue el *plus* de Sócrates con el que termina este libro segundo de la trilogía foucaultiana, al convertirse en:

El núcleo mismo del saber filosófico, que actuaba mediante una anticipación retrospectiva, lo que pronto será el proceso de Sócrates y su muerte, y el coraje con que éste dirá la verdad ante los jueces. (...) Son tres dispositivos u operadores de verdad (*episteme*, *eunoia*, *básanos*), que culminan en la *parresía*, y su unidad ya no será la ciudad, sino el saber, la idea y la unidad misma del Ser. (...) La *parresía* filosófica de Sócrates liga al otro y actúa en el diálogo entre el maestro y el discípulo mediante un ascendente. (*EGSO*, 2009: p. 378).

Finalmente, en la descripción recapituladora intitulada “Situación del Curso” (apéndice final), Gros afirmó que ahora este libro (*EGSO*) asume dimensiones éticas y políticas muy relevantes, dentro de las cuales la *Parresía* ocupa un lugar primordial, “como hablar franco, coraje de la verdad, en el marco de la dirección antigua de la existencia (...) paso coherente del gobierno de sí al gobierno de los otros, un nuevo punto de partida escandiendo o midiendo en tres momentos el conjunto de su obra (veridicción / gubernamentalidad / subjetivación)” (*EGSO*, pp. 380-381). A través de estos estudios sobre la *Parresía*, Foucault determinó su propio lugar dentro de una herencia filosófica, problematizando el estatus de su misma palabra y la definición de su papel ‘*sui generis*’. Jamás habría de estar tanto “en la vertical de sí mismo” –según expresión de Gros- como en esta candente temática o ‘*dramática*’ (*EGSO*, p. 382).

Se trata de una ‘*Ética y Política de la Parresía*’ donde esta última se caracteriza como expresión pública arriesgada de una convicción propia, osado hablar veraz. Si *La hermenéutica del sujeto* se limitó a la franqueza del maestro de existencia, como elogio de una palabra transparente de carácter epicúreo, aquí, *El gobierno de sí y de los otros* se refiere más al compromiso ontológico del sujeto en el acto de enunciación, marcando la diferencia con respecto a los ‘*actos de habla*’, si bien coincidiendo en algunos aspectos. Foucault culminará su proceso en 1984 –‘*ad portas*’ de su muerte- con una problematización de la *Parresía* propiamente *ética*, sintetizando así las vertientes de las escuelas grecorromanas. En este curso II el énfasis fue más *autocrático* que sociopolítico, según el punto de vista de la construcción de una relación del sujeto consigo mismo:

La actividad filosófica no debe limitarse al solo discurso, sino someterse a la prueba de las prácticas, los conflictos y los hechos. Lo real de la filosofía se encontrará en esa confrontación activa con el poder. Y su segunda realidad en una práctica continua del alma. (...) La clave de la actitud política personal de un filósofo no hay que pedirla tanto a unas ideas, como si pudiese deducirse de éstas, sino a su filosofía como vida, a su vida filosófica, a su *ethos* (*EGSO*, 2009: pp. 386-387).^[9]

Gros destaca sobremanera la exhaustiva investigación de Foucault sobre la *Parresía* (cita a Giuseppe Scarpat, *Parrhesia: storia del termine et delle sue traduzioni in latino*, 1964, cit. *EGSO*, p. 388, Nota No. 31). Desde luego, este curso de 1983 no se limitó a plantear el problema del *cuidado de los otros*, después de haber desarrollado el año anterior (1982), el ‘*cuidado de sí*’; intentó comprender de qué forma el discurso filosófico occidental construye una parte fundamental de su identidad en el pliegue de *El gobierno de sí y de los otros*. Se

trataba ahora de una nueva manera de hacer política en función de las problematizaciones y no de los dogmas. Por eso, afirmó y ratificó aquí con mucha claridad y serenidad, su relación con la filosofía como palabra de verdad, libre y valerosa, no tanto a partir de la base de una reflexión sobre la propia historia filosófica, sino de una convocatoria circunscrita al presente. Con razón, Gros remató con broche de oro final:

Es punto de apertura de una filosofía propiamente moderna, en cuya tradición él mismo quería inscribirse. El estudio de la *parresía* antigua lo conduce a la descripción paciente de un *decir veraz* filosófico, de una palabra viva que anuda la interpelación valerosa al poder político y la provocación ética, desde Pericles a Platón. (...) Llega a concluir que lo propio de la filosofía moderna –desde el *cogito* cartesiano al *sapere aude* kantiano- consiste sin duda en una reactivación de la estructura parresiástica. Ese puente tendido por primera vez entre la filosofía antigua y la filosofía moderna puede por fin dar acceso en Foucault a una determinación metahistórica de la actividad filosófica: es el hecho de ejercer una palabra valerosa y libre que destaca continuamente en el juego político la diferencia y el filo de un *decir veraz*, y que aspira a perturbar y transformar el modo de ser de los sujetos (EGSO, 2009: pp. 393-394).

A modo de hilo conductor y luego en calidad de columna vertebral, la *Parresía* reorienta la filosofía moderna descaminada al perder el ‘*decir veraz*’ y no poder transformar el ser de los sujetos: ella es –con toda propiedad- el “otro modo de resubjetivación”, como da a entender Edgardo Castro (2011: p. 378).

Discourse and Truth: the problematization of Parrhesia at the University of California and Berkeley 1983: una clave hermenéutica del Último Foucault.

En esa parte que tiene que ver con la determinación de cómo asegurar que una afirmación es verdadera, tenemos las raíces de la gran *tradición de la filosofía occidental*, a la que llamo la *analítica de la verdad*. Y, en la otra parte, relacionada con la cuestión de la importancia de *decir la verdad*, de saber quién es capaz de decir la verdad, y saber por qué debemos decir la verdad, tenemos las raíces de lo que podríamos denominar la *tradición crítica de Occidente*.

Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (DVAG, 2004: p. 213); *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo, Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983; 2017* (Presentación de Edgardo Castro).

Este acápite constituyó la transcripción de seis conferencias en la Universidad de California pronunciadas por Foucault originalmente en inglés^[10], traducida y publicada en castellano por Felisa Santos en *El último Foucault* de Tomás Abraham, 2003, libro reeditado en 2012. Nos parece un detalle significativo que este texto sobre la *Parresía* apareciese como primicia en América Latina.^[11] Asimismo, es relevante el estar situados entre octubre-noviembre de 1983, después del Curso de enero-marzo de 1983 en el Collège de France (EGSO); de ahí que argumentamos que este texto se convierte en un puente-bisagra hermenéutico del *corpus*

foucaultiano con relación al último Curso: *El coraje de la verdad*, ‘canto de cisne’ de cara a su intempestiva muerte.

He aquí la estructuración temática de esta síntesis de la trilogía parresiástica de los cursos: *La hermenéutica del sujeto*, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*, en la lengua original de estas conferencias de Foucault:

- I) *Discourse and Truth*: 1) The meaning of the word *Parrhesia*: Parrhesia and frankness; Parrhesia and Truth; Parrhesia and danger; Parrhesia and criticism, Parrhesia and duty; 2) The evolution of the word *Parrhesia*: Parrhesia and rhetoric; Parrhesia and politics; Parrhesia and Philosophy.
- II) *Parrhesia in the Tragedies of Euripides: The Phoenician Women; Hippolytus; The Bacchae; Electra; Ion: Hermes’ Prologue, Apollo’s Silence; Ion’s Parrhesiastic Role; Creusa’s Parrhesiastic Role; Orestes*; The problematization of *Parrhesia* in Euripides.
- III) *Parrhesia and the Crisis of Democratic Institutions*.
- IV) *The Practice of Parrhesia*: Socratic Parrhesia; The Practice of Parrhesia; Parrhesia and Community Life: Epictetus; Parrhesia and Public Life: the Cynics; Critical Preaching; Scandalous Behavior; Provocative Dialogue.
- V) *Techniques of Parrhesia*: Seneca and evening examination; Annaeus Serenus and general self-scrutiny; Epictetus and the Control of Representations; Conclusion of Techniques of Parrhesia.
- VI) *Concluding remarks*.

Juzgamos importante reseñar algunos elementos clave de este ciclo de conferencias. En primer término, en el *Tema I* Foucault evocó fuentes etimológicas y literarias: *Euripides*, *Plutarco*, *Luciano de Samosata*; filosóficas: *Socrates*, *Plato*, *Stoics*, *Cynics*, *Epicureans*; incluso teológicas: *Saint John Crisostomus*, confirmando su ‘salto epistemológico’ del plano filosófico al teológico, que desarrollaremos como parte final del siguiente capítulo del trabajo

(3). Asimismo, el vínculo ‘*Parresía-franqueza*’ (veridicción), ‘*Parresía-verdad*’; también los temas a manera de dípticos: ‘*Parresía-peligro, Parresía-crítica y Parresía-deber*’, asumido este último en su sentido positivo de compromiso.

Posteriormente, fue relevante la evolución histórica de la *Parresía -Tema II-*, que trazó el autor: demarcación de la retórica y la política; interacción Filosofía–Parresía. Se exployó luego en las fuentes literarias para determinar el rol parresiástico de los personajes. Pasó, en medio de la aguda crisis de la democracia contemporánea, a la ‘*Parrhesia*’ -Tema IV- que irrumpe como una nueva luz al remitirnos con el ejemplo de Sócrates y Epicteto a la praxis parresiástica circunscrita a la vida comunitaria, para centrarse después en la vida pública encarnada en el Cinismo de Diógenes, que exhaustivamente desarrollará en el curso último del tríptico final, su predicación crítica y su comportamiento, así como sus diálogos con Alejandro Magno, según la citada versión anecdótica de Diógenes Laercio.

Por otra parte, en estas ponencias, Foucault pasó de la teoría a la técnica parresiástica que remite a Séneca y su examen de conciencia nocturno, y a su discípulo *Annaeus Serenus* y su auto-escrutinio. Finalmente, realzó la figura de Epicteto y su práctico control de las representaciones. Las ‘*observaciones finales*’ recapitularon las implicaciones de la *Parresía* sobre la base del binomio ‘ética-política’.

En estas disertaciones hemos encontrado expresiones muy significativas y recurrentes, que aparecen en los tres Cursos foucaultianos terminales de su problematización parresiástica, dentro de la forma de abordar este tema, según su enfoque genealógico; a la vez que las compaginamos con aspectos del método fenomenológico-hermenéutico que hemos implementado para la presente investigación.

Los tópicos-clave foucaultianos afloran en este pormenorizado texto ratificando nuestras hipótesis: la *Parresía* como propuesta constructiva plasmada en el ‘*cuidado de sí*’ – ‘*the care of oneself, the care of the soul*’-, el ‘*arte de vivir*’ – ‘*the Art of Life*’- y la ‘*estética de la existencia*’ – ‘*Existence’s aesthetic*’-. A modo de comentario sobre este paradigmático Curso de Foucault recogemos la “Introducción” de Ángel Gabilondo y Fernando Fuentes Megías (*Discurso y verdad en la Antigua Grecia, DVAG, 2012a: pp. 11-33*). Es curioso – resaltan ellos- el vínculo ‘*Foucault—EE. UU.*’, según Eribon el país con el que más empatizó el filósofo. En efecto, de 1970 a 1983 él viajó muchas veces allá; en 1979 expuso su *Crítica*

de la razón política y conoció a H. Dreyfus y a P. Rabinow, profesores de la Universidad de Berkeley que escribirán una de las principales biografías intelectuales sobre el pensador francés. Serán lazos amistosos determinantes hasta su muerte (versión original de 1983, traducción de 2001).

Estas seis conferencias arriba reseñadas sobre la *Parresía* constituyeron uno de los frutos de ese intenso intercambio de Foucault con Norteamérica. De hecho, brotará un libro póstumo, *Foucault in Berkeley*, de Keith Condal y Stephen Kotkin (1985). Allí había disertado el filósofo sobre *la cultura del yo* –‘*The Culture of the Self*’, y manifestó sentirse frustrado con su país Francia, sobre todo, con el sistema académico del Collège de France de corte individualista, mientras en EE. UU. encontró más disposición a la investigación colectiva y al debate abierto a la alteridad y la diferencia.

Es innegable que otra razón de peso de su afinidad con la cultura estadounidense era su situación de homosexual, pues, allí había un ambiente más tolerante con respecto al tema. Por eso, habló del ‘*paraíso californiano*’, pero justamente “era allí donde la nueva peste del sida empezaba a extender sus odiosos estragos”, según Eribon (1992: p. 393; Nota, cit. 2012a: p. 16).

En cuanto al retorno a los griegos y la ética del cuidado de sí, los aportes de los críticos Gabilondo y Fuentes son particularmente reveladores: sorprende este viraje foucaultiano a los clásicos grecolatinos, desde Platón hasta la Patrística cristiana. El filósofo justificó su empeño al “partir de un problema actualizado e intentar su genealogía, entendida como analizar algo a partir de una cuestión presente” (*El cuidado de la verdad* o *Le souci de la vérité*).^[12] Foucault era consciente de que la historia del pensamiento occidental había sufrido omisiones imperdonables, una de ellas el olvido de la cultura grecorromana. Para él se trataba ahora de emprender el retorno a la ética como punto de partida para una nueva moral.^[13] Este hecho fue el que dio lugar a sus “Modificaciones” a partir de su *Historia de la sexualidad* –sus dos últimos libros que estaba desarrollando, volúmenes 2 y 3: *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*-, después de haber lanzado el volumen 1 (*La voluntad de saber*, 1976). Salto temático de ocho años de gestación.

En efecto, desde *El uso de los placeres* Foucault indagó sobre una hermenéutica del deseo y la genealogía del sujeto del deseo, para desembocar luego en “la relación consigo

mismo por la que el individuo se reconoce como sujeto (...) Estudiar estos juegos de verdad” (UP, pp. 9-10); todo ello significó un cambio de rumbo en sus investigaciones -según Eribon, “La vida como una obra de arte” (1992: pp. 339 ss.); un viraje que trastocó su inicial proyecto de *Historia de la sexualidad* en función de una ‘hermenéutica de sí’ en la Antigüedad.

De hecho, en las escuelas filosófico-éticas estoica, epicúrea y cínica latía una suerte de proto-moral cristiana: allí encontró las ‘prácticas de sí’ y la ‘estética de la existencia’ (UP, p. 15), sobre todo en Epicteto con su “arte de vivir, la más sublime a la que el hombre puede conceder su dedicación” (*id.*). Reveladora afirmación del pensador, para quien el enfoque estoico no fue una pieza de museo, sino que cobró insospechada vigencia en nuestra compleja actualidad, no obstante las contradicciones y desafueros de su vida, con frecuencia bohemia y proclive a los excesos en no pocos momentos. Esa convicción del autocuidado dio lugar a una re-creación del concepto que asumió una misión y función curativa y terapéutica, además del cuidado *del* y *con* el lenguaje. Proceso que culminó en la *Parresía*, y permitió que el sujeto de la enunciación y el de la conducta convergiesen hasta identificarse. Tal era el estilo filosófico de vida, resurgente e insurgente al mismo tiempo, vinculado con la catarsis y la lucha por la verdad, contrastado con muchas pruebas existenciales. De ahí la probidad como meta, virtud de integridad ética hoy en vías de extinción. Así se acreditó la veridicción o libertad de expresión que se fundó en dicho ‘modo de vida’. Se trataba del valor de dar cuenta de la propia existencia, ‘*dídonai logoi*’: praxis del decir verdadero aplicado en el ámbito ético, que Foucault desarrollará cabalmente en *El coraje de la verdad*, último Curso y culmen de su trayectoria filosófica.

Este tema estelar condujo a Gabilondo y Fuentes a otro revelador acápite: “Foucault y la Parresía”. En efecto, para ellos significó el hallazgo por parte del francés de un concepto central en el pensamiento moral y político grecorromano, y encuentro de uno de los nexos entre paganismo y cristianismo.

Diríamos que se trataba del hilo conductor y/o columna vertebral de la auténtica Filosofía y superior a las otras tres vertientes de la veridicción: profecía, sabiduría y pedagogía, y contrastada aquí ante todo con la retórica, que había degenerado en demagogia y mediocre oratoria, e incluso adulación (*kolakeia*):

Foucault se ocupa de la *parresía* con un interés que raya en la pasión porque fue la expresión más importante de una forma de hacer filosofía que es, desde Sócrates hasta Marco Aurelio –pasando por Séneca y Epicteto- más un modo de vida que una doctrina teórica (...) El filósofo francés cree encontrar el esguince entre una filosofía metafísica –en el *Alcíades I-* y un modo de vida –en el *Laques-*. En su obra póstuma codificada en *Dit et écrits* se corrobora esta hipótesis: *Las técnicas de sí, La ética del cuidado de sí como praxis de la libertad* y *El retorno de la moral*, sus últimas entrevistas, en *Éstética, ética y hermenéutica, Obras esenciales* (trad. de Á. Gabilondo, 1999). La *parresía* es una práctica de sí hasta el punto de que para los cínicos –en cabeza de Diógenes de Sínope- nada había más hermoso para los seres humanos (según Diógenes Laercio). Él va desglosando y deslindando sus matices políticos y luego -más que todo- éticos. Ella es, en últimas, el vínculo entre el cuidado de sí y el cuidado de los otros, la frontera en que vienen a coincidir ética y política. Junto con la *psicagogía* o formación del alma, se constituye en un modelo de conducta que permite trascender y decantar las relaciones de poder, creando nuevos espacios de diálogo. Es uno de los conceptos centrales de una *historia de la verdad*, que el autor nunca llegaría a concluir (2012a: pp. 22-23).

Significativa intuición la de estos autores sobre la *Parresía* como futura ‘*Heterotopía* – *nuevo espacio*’ - que jalona esta Tesis. Otro elocuente acápite de los prologuistas es “Parresía, ascesis y libertad”: esta virtud de veridicción es cualidad y actitud, ‘*êthos*’ y ‘*techné*’ en orden a la constitución de sí mismo como sujeto soberano para sí mismo, y de veridicción de sí ante sí mismo. Condición de posibilidad de veracidad y verdad (Williams, *Verdad y veracidad*, 2006).[14] Decirlo todo es ponerlo todo en el decir, franqueza, ‘*franc parler*’ que es la libertad en fondo y en forma. Es elección y decisión, y como tal, vela para no rendir la palabra al servicio de la lisonja, la diplomacia o la simulación hipócrita, ‘mimética o cosmética’.

A todas luces, la *Parresía* no es simplemente estrategia o táctica. Apunta hacia una forma de vida que posibilita lo verídico. Es más una escucha para una ética lecto-escritural implementada mediante ejercicios de subjetivización del discurso verdadero. De allí se produce una simbiosis entre ‘*Parresía-ascesis*’, vínculo también entre sujeto y verdad que permite a su vez generar criterios y convicciones, verdades axiológicas y praxeológicas sobre sí mismo y los otros. Es la *Parresía* la que desempeña un papel fundamental, invitando al interlocutor a sincerarse primero consigo mismo, con su conciencia para ser auténtico, autónomo y coherente, virtuoso y, por ende, feliz. Asimismo, libera tanto al destinatario como al depositario de la verdad expresada. Por tanto, permite dar el paso a la ‘*philia*’ y a la amistad superando el ‘*eros*’ vulgar; y en el plano teológico coincide con el ‘*agapé*’ o caridad genuina y no convencional y de fachada. Por eso, constituye el meollo de la ética como estilo existencial y vital, y elaboración ética de sí mismo, más artesanal que artística al estilo de Sócrates y Diógenes ‘el Cínico’. Ella es, en últimas, la que asigna el peso nato, neto y específico de la persona.

Ahora bien, el tópico final de estos comentaristas es el apartado “Cuidado de sí y Parresía”: una forma de ser comporta una forma de decir en la que uno es lo que piensa, dice y hace, y dice lo que es, aunando así ‘*ser, decir y hacer*’. ‘*Logos*’ pleno cuya sumatoria constituye la ecuación = *pensamiento + palabra + acción*. En este contexto florece el autocuidado (‘*epiméleia heauton*’), cual resultante de una ascesis o ejercicio en todos los planos de la persona: físico o somático, lecto-escritural, meditación e interioridad: “Quien cuida de sí mismo resulta insurrecto, insurgente”, acotan estos críticos españoles (2012a: p. 27).[15] Pero esta actitud –más que una aptitud- implica coraje y supone riesgos como se ve en el *Gorgias* de Platón. Y reclama una proactividad investigativa al estilo de Heráclito de Éfeso: “Me he investigado a mí mismo” (B 101DK, 2009). Implica autoconocernos y autoposeernos si pretendemos en verdad darnos a los demás (Lanza del Vasto, 2012).[16] Y conlleva replantearse toda la vida en pensamiento, palabra y acción. Preocuparse y ocuparse de sí mismo. Todo lo cual no es posible sin una transformación o transfiguración del sujeto. De hecho, ¡en virtud de la *Parresía* se llega a ser otro, incluso a ser extraño para sí mismo! Por eso compaginamos en este trabajo *Parresía* y *Heterotopía*, que constituyen al ‘Parresiastés’, portador, portavoz y altavoz de una verdad que remite al sí mismo y su cuidado.

De ahí que los prologuistas se interpeleen en clave parresiástica: “¿Por qué publicar estas conferencias: ‘*Discurso y verdad: La problematización de la Parresía*’?” (í.d.) De modo insular y simultáneo, Wilhelm Schmid publicó *En busca de un nuevo arte de vivir: La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la Ética en Foucault* (2002, cf. Capítulo 4), aunque sin dedicar más de diez páginas a la analítica de la verdad, cuya plenificación es la *Parresía*. “Sin embargo, es un tema central en sus tres últimos cursos”, apunta Gabilondo (í.d.). A nuestro modo de ver –inferimos metafóricamente-, la *Parresía* es su mejor aporte o el ‘canto de cisne’ foucaultiano de hondo calado y alto bordo (*passim*).

Uno de los pocos pronunciamientos al respecto es este prólogo de Gabilondo que nos ha impelido a plantear el problema: *¿Por qué la obsesión del autor por este tema? Pero, ¿por qué, se dejó tan de lado la Parresía?* Siendo que se trata de un puente entre política y ética, y fiel reflejo de lo que había sido la vida y obra de Foucault, de su actividad pública y, en últimas, de toda su ardua dedicación a la filosofía:

Es una imagen caleidoscópica de todo aquello por lo que Foucault vivió, pensó y murió: la preocupación por *el sujeto y su verdad*, las formas de dominación política y los nuevos modos de insurrección que surgen en sus cambiantes resquicios, su eterna fascinación por el lenguaje (...) Todo encuentra eco aquí, en el seno de estas conferencias sobre la *parresía* (*Discurso y verdad*, pronunciadas en inglés como *supra* las hemos transcrito, y divulgadas hasta 1985 por Joseph Pearson, dos años más tarde, y luego por Tomás Abraham en 1992, y en internet hasta 1999), en las motivaciones más íntimas de esas últimas investigaciones tras las que Foucault desapareció, tan cambiante y cambiado como siempre quiso ser, y al mismo tiempo más él mismo que nunca (2012a: pp. 31-33).

Incluso, finalmente, podríamos re-interpelar: *¿Acaso se justifican tantos argumentos tautológicos y locuaces para defender la evidencia de la Parresía?* Si empezamos este capítulo con el vocablo ‘*irrupción*’, como lo impensado y lo impensable foucaultiano, recapitulamos ahora el complejo tema –a tenor del ideograma final que intenta englobar toda esta Tesis, Anexo No. 2, como el ‘*otro modo de pensar*’-, desplegando el horizonte investigativo del ‘*impensar*’, vinculado a la sinrazón y la locura (la ‘*otredad*’ que tanto nos ha incomodado siempre con su oxímoron o conciliación de antinomias), a modo de filosofema entronizado por Foucault.[17] Problematización extrema hoy todavía por explorarse en nuestro filósofo y que se plenificará en la ‘*Heterotopía*’ como punto de fuga en que se especifican estos ‘*contra-espacios*’ como la ‘*Parresía*’.

En suma, este capítulo 2 ha ahondado en el binomio ‘*Alêtheia-Parrhesia*’ como irrupción en los dos primeros Cursos de la trilogía final foucaultiana: *La hermenéutica del sujeto* y *El gobierno de sí y de los otros*, y en el segundo énfasis de la Tesis: el ‘*otro modo de pensar*’, incluso atreverse a ‘*impensar*’, postulado por el Último Foucault (Cf. Anexos: Ideogramas finales sobre la hoja de ruta foucaultiana y los verbos vectoriales de Foucault: ‘*ser, (im)pensar, decir y vivir*’).

Notas del capítulo 2:

[1] Diógenes Laercio, *Op. cit.*, Madrid: Alianza Ed., 2008, pp. 170, 425.

[2] Cf. Platón. *Diálogos dudosos, apócrifos, cartas*. Vol. VII. *Alcibíades I o Sobre la naturaleza del hombre*. Traducción de Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó. Madrid: Gredos, 1992. *Biblioteca Clásica Gredos*, No. 162, pp. 23-86.

EXCURSO 7: Hemos leído también la versión y notas de Juan B. Bergua en: *Platón: Diálogos: Alcibíades*; Madrid: Ibéricas, 1960, T. 1, 6ª ed. Ha sido muy significativo meditar a renglón seguido *Alcibíades II o Sobre la plegaria*, en: *Diálogos dudosos, apócrifos, Op. cit.*, pp. 90-114, como ejercicio parresiástico sobre la espiritualidad, sus tergiversaciones y manipulaciones. Diálogo este último (A II) de autenticidad cuestionada por los estudiosos de Platón y no tenido en cuenta por Foucault, pero sí insertado al pie de *Alcibíades I* por la Editorial Gredos. Esta Tesis se circunscribe al *Alcibíades I*.

[3] Foucault citó (Nota marginal No. 2) a Festugière, A.-J.: *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V-VI siècles*, en: *Études de philosophie grecque*, Paris: Vrin, 1971, pp. 535-550.

EXCURSO 8: Volveremos sobre Festugière, A.-J. en el último capítulo y sus argumentos a favor de la autenticidad del *Alcibiades I*. Al respecto, cabe una profundización en los últimos estudios platónicos de Giovanni Reale: *Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder, 2001, 371 pp. (El mensaje platónico en sus doctrinas no escritas: “El filósofo debe comunicar sus mensajes no en papel sino en las almas de los hombres”, p. 125; los *Diálogos* constituyen un hito fundamental imprescindible de la filosofía occidental; se aprecia en este estudio la *segunda navegación de Platón*); *Por una nueva interpretación de Platón: Relectura de la metafísica de los grandes Diálogos a la luz de las doctrinas no escritas*; Barcelona: Herder, 2009, 934 pp. (Se presenta el nexo estructural entre los escritos y las doctrinas no escritas de Platón, tesis avalada por H.-G. Gadamer), y: *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en El Banquete de Platón*. Barcelona: Herder, 2009, 272 p. En este texto se destacan “las máscaras de Sócrates y Alcibiades para la revelación de la naturaleza del verdadero amante” (pp. 39, 248), y su intervención, el cambio del clima espiritual de *El Banquete*: Sócrates no ha tenido otro propósito que el de comunicarle a los jóvenes, mediante el amor, la virtud y el conocimiento, el auténtico eros espiritual”, pp. 235, 240, 250-251).

[4] Recuperado de info@luteranos.el, 4 de noviembre de 2016.

[5] EXCURSO 9: Si actualizamos este complejo problema filosófico a la luz de Habermas, cf. *Conocimiento e interés*, en *Revista Ideas y Valores*, Bogotá, Universidad Nacional, 1973, No. 42, pp. 61-76. Traducción de Guillermo Hoyos Vásquez. En ese texto el pensador alemán destaca el aporte de la fenomenología al “develar las realizaciones de una subjetividad constituyente de sentido” (p. 64). Asimismo, cuestiona, a la luz de Husserl, “la ingenuidad objetivista y positivista de las ciencias y sus sofismas” (pp. 66-67), que da lugar a un cientificismo y su razón instrumental. Es en la intersubjetividad que pueden surgir no los simples intereses técnicos y prácticos, sino el “interés emancipatorio, a partir de la autorreflexión” (p. 70). Cabe entonces replantear el problema del sujeto trascendental a raíz de la “relación sujeto-objeto” (p. 73). También paradójicamente, “la filosofía permanece fiel a su gran tradición en cuanto reniega de ella” (p. 76).

[6] EXCURSO 10: Al respecto, cabe citar a Slavoj Žižek, *El espinoso sujeto: El centro ausente de la ontología política*; Buenos Aires: Paidós, 2011, pp. 9-133. 2ª ed. El esloveno, contradictor de Foucault desde su neomarxismo, afirma que “el espectro del sujeto cartesiano aún ronda la academia occidental” (p. 9) y que cabría absolverlo de todas las catástrofes que se le achacan hasta hoy. En efecto, “este libro intenta reafirmar al sujeto cartesiano”. En medio de la ‘noche del mundo’ preconizada por Hegel, y el atolladero de la imaginación trascendental postulada por Heidegger. Releyendo a Kant (pp. 15 ss.) cabe oxigenar este problema de la filosofía. Máxime teniendo en cuenta la militancia nazi de Heidegger, que no disimula sino censura Žižek con *parresía*. “El ser humano es esta noche, esta nada vacía, que lo contiene todo en su simplicidad (...) puro yo en representaciones fantasmagóricas; es noche en su totalidad, una noche que se vuelve horrible” (cit. de Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, p. 40). El pasaje por la locura y lo monstruoso es, para este pensador, ineludible, aunque no cita en este contexto a Foucault. Pone en entredicho “el espinoso sujeto hegeliano” (pp. 79 ss.), y concluye:

De modo que Hegel, al igual que Foucault, insiste en un vínculo estrecho entre disciplina y subjetivación, aunque con un sesgo ligeramente distinto: el Sujeto producido por las prácticas disciplinarias no es ‘el alma como la prisión del cuerpo’ sino precisamente un Sujeto sin alma, un Sujeto privado de la profundidad de su alma. (...) La ventaja de la explicación que da Hegel de las prácticas disciplinarias, con respecto a la explicación del mismo tema por Foucault, consiste en que Hegel describe la génesis trascendental de la disciplina, respondiendo a la pregunta de cómo y por qué el Sujeto se somete voluntariamente a la disciplina formadora del poder” (2011: pp. 118-119).

Y apunta: “El margen de libertad consiste sólo en la capacidad del Sujeto para prestar o no prestar su consentimiento a esos motivos: la libertad es el poder según Malebranche. (...) La libertad como nuestro consentimiento a los motivos es entonces puramente reflexiva, y el Sujeto se limita a dar su consentimiento formal” (p. 133).

A similares conclusiones va a llegar el *Último Foucault*, pero entronizando una resubjetivación, que a nuestro modo de ver no es la flagrante contradicción del sujeto antes negado, actitud característica del ‘*Primer Foucault*’ contra una subjetivación tan desvirtuada incluso por el cristianismo. Cf. Santiago Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*; México: Akal, 2015. 400 pp.

EXCURSO 11: Esta obra de Castro-Gómez entabla un diálogo crítico que intenta dirimir el problema del sujeto trascendental (pp. 12-74), “la recuperación de esta categoría olvidada por el pensamiento posmoderno” (p. 13), para lo cual controvierte a Foucault, Deleuze y Derrida: “Al historizar lo trascendental, Foucault reduce la subjetividad a los procesos de subjetivación, ignorando así la dimensión ontológica que hace posible, no sólo las relaciones históricas de poder como tales, sino el comportamiento de los propios sujetos. (...) Žižek se

empeña en demostrar que la trascendentalidad del sujeto no puede ser historizada porque se ancla en un ámbito que elude toda simbolización” (2015: pp. 21, 32).

[7] EXCURSO 12: Este texto ha aparecido –como primicia- en el último libro antológico sobre Foucault, compilado por Jorge Álvarez Yáñez: *La Ética del Pensamiento: Para una crítica de lo que somos*; Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, pp. 237-271, y en *La Parrésia*, Madrid: Biblioteca Nueva (Colección *Clásicos del Pensamiento*), 2017b, pp. 117-173. Cf. también en *Revista Anabases: Traditions et Réceptions de l’Antiquité*, Université de Toulouse (France), No. 16 de 2012, pp.157-188, consultado el 8 enero de 2016. URL: <http://anabases.revues.org/3959>. Este autor lo mencionó en *El último Foucault: Voluntad de verdad y subjetividad*; Madrid: Biblioteca Nueva, 2013, p. 150. La versión castellana la ha coordinado Edgardo Castro, *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983. 1ª ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2017a, pp. 25-75. Serían entonces en total 7 textos foucaultianos publicados sobre la *Parresía*. Cotejé las versiones y constaté que este texto es el mismo de Grenoble, apenas complementado con un coloquio entre Foucault, Henri Joly y algunos asistentes a la conferencia, uno de los cuales hizo alusión a la *Parresía* del profeta Natán ante el rey David, por causa del pecado de éste con Betsabé y el execrable asesinato de su esposo, el inerte Urías (Cf. I Samuel 12). Detalle elocuente en su crudeza parresiástica.

[8] Al respecto, cf. Michel Foucault. *Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Otra traducción de *Il faut défendre la société*, [*Defender la sociedad*, Curso en el Collège de France 1975-76]. Madrid: La Piqueta, 1992b, 282 pp. En el prólogo, Tomás Abraham (pp. 9-14) presenta “la biopolítica como genealogía del racismo”. Esta obra foucaultiana se convierte en una *Contrahistoria* como primer discurso histórico-político de Occidente, cimentada en el modelo de la guerra, en el cual “la verdad emerge del apaciguamiento de las violencias: la historia de la usurpación del poder y su ‘esplendor’ ” (p. 13). Foucault relaciona los ámbitos del derecho, el poder y la verdad... ‘*Discurso-fuerza*’ de verdad donde se conjugan saber y poder. La historia aparece como guerra de razas, con un sentido biológico connotado por el evolucionismo en los dos últimos siglos, cimentando así las bases teóricas del racismo, frente al contractualismo anterior. “El poder se entrega, distribuye y comparte mediante el modelo de la guerra, como un recorrido histórico del pensamiento virósico, de transmisión bacilar. El colonizado o nativo, el loco, el criminal, el degenerado, el perverso, el judío, aparecen como los nuevos enemigos de la sociedad. La guerra se concibe en términos histórico-biológicos de los más fuertes” (p. 14). Es por eso que Foucault instiga a ‘*Defender la sociedad*’ ante el racismo de Estado y su ‘*disciplina y anatomo-política*’ (1976), cuando “priman los mecanismos del biopoder y el racismo es la condición de aceptabilidad de la matanza en una sociedad en la que la norma, la regularidad y la homogeneidad son las principales leyes sociales. ¡El racismo es la metafísica de la muerte del Siglo XX!” (ídem.) En este libro –que también se erige en propedéutica o prolegómeno de la *Parresía*, Foucault describe la erudición y los saberes sujetos (1992b: pp. 15-32), poder, derecho y verdad (pp. 33-49), la guerra en la filigrana de la paz (pp. 51-72), la guerra infinita (pp. 149-175). La conclusión es contundente con Clausewitz: “La guerra es la política continuada por otros medios, porque ya se había caracterizado y analizado la política como la guerra continuada por otros medios” (1992b: p. 175). He aquí las nuevas cadenas de la esclavitud (según Mably, Bonneville y Marat: ‘*Les chaînes de l’esclavage*’, p. 211), cuando “del poder de soberanía se pasó al poder sobre la vida” (p. 247): “hacer vivir y dejar morir” (p. 256). Ésta es una contribución foucaultiana a una ‘*crítica de la razón violenta*’ (Armando Alonso Piñeiro: *Crítica de la razón violenta*, Buenos Aires: Depalma, 1977, 237 pp.)

[9] Cf. Conferencia *Política y Ética* en *Revista Archipiélago*, en proyección hacia el capítulo III de esta Tesis, claves innovadoras del “otro modo crítico y específico de ser, –(im)pensar-, decir y vivir” foucaultiano en virtud de su ‘*Heterotopía*’ posible.

[10] Cf. Joseph Pearson, 1985 y reeditado en 2006 en: <http://foucault.info/documents/parrhesia/>, 76 páginas.

[11] Cf. Tomás Abraham Spitzer (Comp.). *El último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2012, 2ª ed., pp. 263-406. También fue editado en España en el mismo año bajo la autoría de Michel Foucault: *Discurso y Verdad en la Antigua Grecia (DVAG)*. Barcelona: Paidós, 2012. (Cf. Original francés *Discours et vérité, précédé de La parrésia*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2016. Desglosaremos la “Presentación” de E. Castro, 2017a, al referirnos al ‘Último Foucault’, comienzo del capítulo 4).

[12] Cf. Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales III*, 1999: p. 376; cit., 2012: p. 17.

[13] EXCURSO 13: Al respecto, conviene un deslinde hermenéutico foucaultiano: según Foucault, ‘*Moral*’ es el conjunto de comportamientos socialmente codificados en técnicas hegemónicas de gobierno (posiciones o roles que desempeña el sujeto en minoría de edad: padre, madre, profesor, ciudadano, etc.). Para Foucault, “el fundamento de una moral implica el principio de la inquietud de sí y prácticas filosóficas o espirituales:

‘ocuparse de sí’, ‘cuidar de sí’, ‘retirarse hacia sí mismo’, ‘retrotraerse en sí mismo’, ‘autocomplacense’, ‘permanecer en compañía de sí’, ‘ser amigo de sí mismo’, ‘estar en sí mismo como en una fortaleza’, ‘cuidarse’ y ‘respetarse’, etc.(...) de donde deriva una moral colectiva” (*LHS*, 2011: p. 30). ‘Ética (*êthos*)’ es la forma de relacionarnos filosóficamente con la moral: subjetivarse ‘*desgubernamentalizándose*’ y fomentando el autogobierno (autodeterminación y autoproducción). (Cf. Protocolo del último Seminario doctoral: “La genealogía como ontología crítica del presente”, con Dr. Santiago Castro-Gómez, USTA-Bogotá, 29-11-2014, por el autor de esta Tesis (p. 170 de este texto).

[14] Cf. Bernard Williams. (2006). *Verdad y Veracidad: Una aproximación genealógica*. Barcelona: Tusquets, capítulo 7. Véase, al respecto, mi artículo: “Verdad y veracidad en Bernard Williams: Reivindicación de la Parresía”, en *Revista Analecta política*, Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana (vol. 06, No. 10, enero-julio de 2016), pp. 151-166.

[15] Cf. Gandhi, Mahatma. *La historia de mis experimentos con la verdad (Parresía)* (Autobiografía). Bogotá: Solar, 2006, 523 pp. Muy significativa, al respecto, la cita de Foucault sobre Farrand Sayre: *Diogenes of Sinope: A Study of Greeek Cynism* (Baltimore, 1938, reeditado 2011, no traducido al castellano), y *Cínicos griegos* (1948), donde menciona a los *gimnosofistas* o filósofos desnudos, parresiastas afines a los Cínicos griegos, a diez de los cuales conoció Alejandro Magno en India, según Plutarco. Se trataba de *sannyasis* o ascetas renunciantes yoguis y no faquires exhibicionistas, similares a Diógenes ‘el Cínico’. Cf. V Conferencia en Berkeley, 21 de noviembre de 1983, en Foucault, Michel: *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo: Grenoble*, 2017a, pp. 209-244. Gandhi fue uno de ellos en pleno siglo XX, ‘*karma-yogui*’ de la acción desinteresada y no-violenta, un paradigma de *Parresiastés*. Fernando González Ochoa se refirió a los gimnosofistas en obras como *Libro de los viajes o de las presencias*, hombres francos -como él- que se desnudaron en virtud de la *Parresía*, cuyo pionero en Colombia, al decir del filósofo de ‘Otraparte’ fue Gonzalo Arango, exaltado por Santiago Castro-Gómez y Germán Vargas Guillén.

EXCURSO 14: La citada Autobiografía de Gandhi es un tratado siempre vigente de *Parresía, autocuidado, arte de vivir y estética de la existencia*. Al respecto, léanse sus alusiones *parresiásticas*: su “experimentación cotidiana con la verdad, a la luz de la cual escribí mi autobiografía, no para agradar a los críticos” (2006: pp. 12-13, 298), seguir la verdad como su ideal y pasión innata: ser “Hombre veraz y verdadero” (pp. 24, 28, 32); “la verdad se convirtió en mi único objetivo y la sustancia moral, el servicio a la verdad... Buscar la verdad y nada más que la verdad” (pp. 52, 66, 76). Su meta era ser “cultor de la verdad, llamado a experimentar francamente con ella”, una de cuyas prácticas y disciplinas espirituales era el silencio: combatir “el cáncer de la mentira y el engaño (falsedad), no simular ni mentir, declarar la verdad, decirla” (*Parresía*, pp. 80-84, 218); “vivir absorto en la áurea búsqueda de la verdad”, pues consideraba que “decir la verdad es hoy la responsabilidad mayor que nunca” (pp. 107, 144). Para Gandhi, su ‘*Satyagraha*’ o fuerza de la verdad incluye la *tolerancia*, como parte esencial, que implica un oxímoron: “Tan dura como el diamante y tan tierna como un capullo, que triunfa siempre al fin, y debe absorber todos los pensamientos, y debe asumirse en miniatura, en la coyuntura crítica de cada día como proceso de autopurificación y lucha sagrada (...) esencialmente un arma de la verdad, comprometida con la no-violencia, principio en el pensamiento, la palabra y la acción” (pp. 166, 176, 283, 335, 366, 471, 479, lo ‘molecular’ para Foucault, pero que llega incluso a la *desobediencia civil* y la *no-cooperación* con el error y todo tipo de mal, “en esta hora crítica de la historia del país”, pp. 485, 493, 508, 510, la ‘ontología crítica del presente’ al estilo foucaultiano). Pocos –como Gandhi- pueden afirmar: “No tengo nada que ocultar (...) Lograr amistades centradas en el amor a la verdad y la sinceridad” (pp. 181, 199). Según él, “en esta vida que es toda inseguridad e incertidumbre, es un error creer en algo diferente a la verdad; la persecución de ella es el ‘*summum bonum*’ de la vida” (pp. 268-269). Conclusión gandhiana: “El único medio para la realización de la Verdad es la no-violencia (*ahimsá*), pero en medio de experiencias imperfectas, que expresan chispazos de la luz maravillosa que emerge de la Verdad (...) Aspiro a contemplar cara a cara al Espíritu de la Verdad, también con devoción en el ámbito de la política, en pensamiento, palabra y acción, triple pureza, orando al Dios de la Verdad para que me permita alcanzarla en esta triple dimensión” (2006: pp. 511- 512).

[16] Cf. Borda-Malo E., S. *Filosofía de la Noviolencia y Crítica de la razón violenta*. Tunja: USTA-CIUSTA, 2012, 329 pp. (Tesis de Maestría en Filosofía Latinoamericana, Bogotá: USTA, 2003).

[17] Cf. Edgardo Castro. *Pensar a Foucault: Interrogantes filosóficos de ‘La arqueología del saber’*. Buenos Aires: Biblos, 251 pp. Apuntes de su Tesis doctoral. “El *cogito* y lo impensado, sus oscilaciones, y el reto de pensar lo impensado” (1995: pp. 108-112). También Paola Andrea Benavides Gómez. *Impensar la Filosofía: Foucault y el proyecto de filosofar latinoamericano*. Bogotá: USTA, 2012. Muy original alusión al ‘*impensar*’ foucaultiano...

EXCURSO 15: Aunque el tema fue desarrollado a nivel de pregrado, proyectó a su autora hacia la maestría y el doctorado (trabajo avalado *cum laude* por Santiago Castro-Gómez), aporta este tópico del *im-pensar* aún no desarrollado dentro del pluriverso foucaultiano. Al respecto, realizando mi pasantía con Dr. Edgardo Castro en Buenos Aires (Argentina), he tenido acceso a la *Poesía Completa* de Alejandra Pizarnik Bromiker (1936-1972), cuando me salió al paso uno de los pocos ejemplares disponibles en la ciudad (Buenos Aires: Lumen, 2016, 470 p., 13ª ed.). Un caso emblemático desde la óptica foucaultiana: hija de emigrantes rusos de origen judío, precoz poetisa avalada por Octavio Paz (Premio Nobel 1990, prólogo a *Arbol de Diana*, 1962, pp. 101-102) y Julio Cortázar; estudiante de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, brillante inteligencia premiada con dos becas en Europa, aquejada por *TLP* ('*trastorno límite de la personalidad*' o bipolaridad, crisis maniaco-depresiva), rotulada, estigmatizada y finalmente recluida por su 'locura' en el Hospital Pirovano (sala 18 de psicopatología), se suicida mediante una sobredosis de Seconal hace 45 años... Obras como *Extracción de la piedra de la locura* (pp. 207-258; cf. su patética y *parresiástica* prosa *Sala de psicopatología*, 1971, pp. 411-417) ponen en jaque cualquier filosofía, y es muy probable que hubieran encantado a Foucault... Su "nostalgia de otro espacio", intuición poética de la '*Heterotopía*', y ésta insertada dentro de la veracidad presentida como *parresía* o verdad inmediata del yo en el entorno. Rindo merecido homenaje –después de estudiar toda su obra poética, que probablemente la hubiese postulado al 2º Premio Nobel femenino en América Latina- a esta genial andrógina, marginada y reconocida *postmortem*, que plasmó un elocuente 'elogio a la locura'... Frecuente ironía de quienes nunca son profetas en su tierra: su obra actualmente reposa como *Archivo Alejandra Pizarnik* en la Universidad de Princeton, EE. UU., calificada de obra única e irrepetible, y le han dedicado ya innumerables tesis académicas de literatura con implicaciones interdisciplinarias, entre ellas filosóficas.

CAPÍTULO 3

LA PARRESÍA EN EL CORAJE DE LA VERDAD:[1]

EL CULMEN FOUCAULTIANO

No hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad (el *otro* modo); la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad (*parresía*) en la forma del *otro* mundo y la vida *otra*. (...) Eso es todo. En fin, aunque tendría muchas cosas para decirles sobre estos análisis... pero es demasiado tarde. Gracias, entonces...

Foucault, en *El coraje de la verdad* (2010b: pp. 348, 350, 366), últimas palabras de su última clase, 28 de marzo de 1984, tres meses antes de morir.

Resumen

Este último curso académico de Foucault, *Le courage de la vérité*, texto III de la que hemos denominado su trilogía final, marca un hito en su vida y obra a manera de vértice, culmen o clímax de su búsqueda existencial y filosófica y, a decir verdad, amerita un capítulo especial aparte. En efecto, en el breve lapso de dos agonísticos meses que precedieron a su muerte (febrero a marzo de 1984) percibimos el testamento o 'canto de cisne' del filósofo, en el cual incursiona del plano meramente filosófico de la *Parresía* hacia el ámbito teológico, realizando una suerte de '*salto epistemológico*' con palabras de Bachelard. Reivindica así la *veridicción* y/o *Parresía* como columna vertebral de la historia de la filosofía –e incluso de la teología-, y la postula indirectamente en los últimos días –a manera de remate con broche

de oro- como *Heterotopía*: otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, *decir* y vivir. Resaltaremos en este capítulo el otro modo de ‘*decir veraz*’.

Introducción

En este capítulo medular, por ser el pivote clave, se presenta el testamento filosófico foucaultiano, gravitando alrededor del tema de la muerte, a partir de una misteriosa re-lectura del trágico deceso de Sócrates. Agradece Foucault en esta coyuntura existencial la dimensión terapéutica de la filosofía, que lo ha curado de las necesidades de la opinión con la revelación final de la *Parresía*, como verdad praxeológica y no simplemente verdad especulativa, ‘*alêtheia*’. Se radicalizan aquí los criterios del díptico del capítulo anterior –*La hermenéutica del sujeto* y *El gobierno de sí y de los otros I-*, constituyendo ahora y plenificando la tríada terminal de los cursos del Collège de France, a modo de culmen y apoteosis del constructo y magisterio foucaultianos. El decir veraz político –molar, macro- desemboca en el ‘*êthos*’ coherente –molecular, micro-, aportando el *plus* de la convicción y el coraje del compromiso del arte integral de vivir y la estética de la existencia, según nuestra argumentación las máximas expresiones de la arqueología y la genealogía iniciales del *Primer Foucault*.

Alrededor del problema central de la *Parresía* como práctica foucaultiana última, también se tejen en este capítulo otros sub-problemas relevantes: la resignificación del Cinismo –sin el lastre despectivo de la escuela no pocas veces minimizada en la historia de la filosofía académica-, como un hilo conductor de la auténtica filosofía comprometida con todas las esferas de la vida humana. Este poco explorado *Último Foucault* se torna precursor y pionero de un neo-cinismo que rompe esquemas con su *Heterotopía*, ontología crítica de nosotros mismos en el presente: a manera de cuádruple ‘*otro modo*’ como lo expresa arriba el epígrafe, ignota clave hermenéutica de un ‘*salto epistemológico*’ foucaultiano final, paradójicamente continuo y discontinuo al mismo tiempo en un oxímoron que hoy tiende a inmortalizarse.

A todas luces, arribamos al punto crucial de la investigación de Foucault: ¿Vértice y vórtice de su experiencia filosófica y existencial? Juzgamos conveniente transcribir algunos apartes del puntual comentario de Gros, que resalta la contraportada del libro:

El curso *El coraje de la verdad* es el último que Michel Foucault dictó en el Collège de France, entre febrero y marzo de 1984 (apenas dos meses -los postreros de su vida de apenas 57 años-, pues el 25 de junio morirá de sida). Ese contexto invita a escuchar en estas clases un *testamento filosófico*, tanto más

cuanto que el tema de la *muerte* está muy presente en ellas, sobre todo a través de una re-lectura y apropiación de las últimas palabras de Sócrates: *Critón, debemos un gallo a Esculapio*, que Foucault – junto con su admirado Georges Dumézil- comprende como la expresión de una profunda gratitud hacia la filosofía, que cura la única enfermedad grave: la de las opiniones falsas y los prejuicios. Este curso prosigue y radicaliza los análisis llevados a cabo el año anterior en *El gobierno de sí y de los otros I* (1983). Se trataba entonces de examinar la función del *decir veraz* en política, a fin de establecer –para la democracia- una serie de condiciones éticas irreductibles a las reglas formales del consenso: coraje y convicción. Con los cínicos, esa manifestación de la verdad ya no se inscribe simplemente a través de una toma arriesgada de la palabra, sino en el espesor mismo de la existencia. Michel Foucault propone, en efecto, un estudio exhaustivo del Cinismo antiguo como filosofía práctica, como atletismo de la verdad, provocación pública y soberanía ascética. El escándalo de la verdadera vida se construye a la sazón en oposición al platonismo y su mundo trascendente de formas inteligibles (Gros, “Situación del Curso”, *ECV*, 2010b: pp. 351-366).

En este orden de ideas –que corrobora el innovador aporte de esta Tesis: “Otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir”-, continúa el desarrollo del tema de la *Parresía* que sobrecogió a Foucault en sus últimos tres años de existencia –y especialmente en este recodo de los dos meses de su recta final-, sorprendiéndonos cada vez más con sus indagaciones.

La Alêtheia en *El coraje de la verdad*, 1984.

El término *verdad* –‘*alêtheia*’-, aparece innumerables veces en este último Curso foucaultiano con múltiples connotaciones tales como disciplina, ascesis y despojamiento de la vida. El autor aludió a la catarsis de la verdad y a la verdad de sí mismo, acepciones que desembocan -en últimas- en el díptico ‘*verdad del coraje-coraje de la verdad*’. Se trata de la ‘*alêtheia*’ que se vuelve veridicción o anuncio de la verdad, y cuyo culmen será la *Parresía*. Intentaremos, pues, un rastreo de esta palabra en correlación estrecha siempre con el sentido parresiástico.

En primera instancia, Foucault realizó un análisis epistemológico del sujeto como emisor de un discurso de verdad; de nuevo insistió en la simbiosis ‘*sujeto-verdad*’. La ‘*aleurgia*’ es la manifestación o producción de verdad, que inicialmente es decir la verdad sobre uno mismo, pero que implica siempre interrelaciones ‘*verdad–poder–sujeto*’. Se requiere asumir “la dura tarea de tener el coraje de aceptar la verdad, reconocerla y hacer de ella un principio de conducta, y luego hablar con esa verdad, incluso al precio del exilio” (*ECV*: pp. 19, 25).

La verdad ‘ob-liga’ a decirla, aun a riesgo de poner en juego la vida, porque el portavoz puede pagar con ella la verdad que ha pronunciado. La veridicción asume cuatro

modalidades en el sujeto que expresa la verdad: profecía, sabiduría, enseñanza y *Parresía*, regímenes de verdad presentes en las distintas sociedades (ECV, p. 45). Particularmente, los filósofos son los llamados a decir la verdad de las cosas sin miramientos ni tapujos, teniendo en cuenta una historia del ‘*régimen de la verdad*’.

Foucault puntualizó que la verdad asume -sin duda- un rol político, como se evidenció en tiempos de Platón, en cuanto éste asumió una misión de consejero político: “en su calidad de formador del alma del *príncipe*, al decirle la verdad, es capaz de asegurar su formación ética” (ECV, p. 80). Su contexto es complejo: “la falta de lugar para el *êthos* dentro de la democracia motiva que la verdad tampoco tenga lugar en ella” (ECV, p. 81). De ahí que deban interactuar estrechamente, cual trípode, ‘*alêtheia-politeia-êthos*’, haciendo que el discurso filosófico plantee no sólo la cuestión de la verdad, sino las condiciones de su decir veraz. En efecto, el filósofo debe interrogarse sobre la verdad y, al mismo tiempo, la forma de acceso a esa verdad.

Ahora bien, impresionó sobremanera a Foucault el riesgo de muerte que corrió y asumió Sócrates al nombrar la verdad: hacer valer la verdad y la justicia de esa manera, y la amenaza que los sistemas políticos imponen a la verdad, de modo que la verdad también puede asumir un rol profético. Tal fue la misión de decir la verdad que se asignó a Sócrates en su momento histórico. Asombra particularmente su coraje extremo de decirla, hacerla resplandecer sin falseados respetos humanos para incitar a sus conciudadanos a ocuparse de su razón, de la verdad y de su alma (‘*phrónesis, alêtheia, psykhé*’; ECV, p. 101). Entonces la ‘*alêtheia*’ no es una simple verdad abstracta sino se trata de “cierta relación que se funda ontológicamente en la naturaleza del alma” (ECV, p. 102). Veridicción valerosa fue la de Sócrates, que armonizó la pesquisa y la verdad en un específico campo de verdad, según el cual la indagación de su alma (‘*zêtesis*’) se refiere al alma y su intrínseca verdad. Pesquisa de la verdad fue la actitud socrática que culminó trascendiendo el ámbito político para proyectar a sus contemporáneos hacia la preocupación por sí mismos: “la razón, la verdad y el alma” (ECV, pp. 104-106).

Indudablemente, la referencia a la verdad fue clave en el filósofo griego y su enseñanza testimonial puntual: es preciso seguir la verdad. Ése fue su ‘*logos*’ y su ‘*alêtheia*’: “decantarse y decidirse por una opinión verdadera fundada en la relación de sí mismo con la verdad” (ECV, pp. 120-121):

Creo que la muerte de Sócrates funda en la realidad del pensamiento griego y, por ende en la historia occidental, la filosofía como una forma de *veridicción* que no es ni la de la profecía, ni la de la sabiduría, ni la de la *tekhné*, una forma de veridicción característica del discurso filosófico, y cuyo coraje en la verdad debe ejercerse hasta la muerte como una prueba del alma que ya no puede tener su lugar en la tribuna política (...) Sócrates inauguraba cierto modo de veridicción que se distinguía y hasta se oponía de manera explícita a otros modos, como verdad del coraje, y el coraje de enfrentarse a la cuestión de la verdad (...) uno de los muy pocos en toda la filosofía occidental en esta ética de la verdad, toda una catártica de la verdad vista como eternidad de la verdad, y verdad catártica que nos interroga: ¿Qué tipo no sólo de sacrificio sino de combate somos capaces de afrontar para llegar a la verdad? Es la lucha por la verdad y la voluntad de verdad (...) El *Logos* mismo es el discurso que da acceso a la verdad (ECV, 2010b: pp. 130, 135, 138-139, 166).

De hecho, según Foucault, Sócrates introdujo el arriba citado vínculo y círculo '*verdad del coraje / coraje de la verdad*'. Y, cinco siglos más tarde, Epicteto enunció y anunció la verdad, las cosas verdaderas, despertando a los otros, mediante una depuración general de la existencia y las opiniones, para hacer surgir la verdad. Efectivamente, ligó el modo de vida y la verdad, haciendo de la forma de la existencia una condición esencial para el decir veraz: un medio de hacer visible, en los gestos, en el cuerpo, en la vestimenta, y en la manera de conducirse y de vivir, la verdad misma. Se trataba de ser testigo o mártir viviente de la verdad: "La vida como presencia inmediata, clamorosa y salvaje de la verdad. La verdadera vida como vida de verdad. El ejercicio en la vida y por la vida del escándalo de la verdad al estilo cínico" (ECV, p. 187).

Y, al detenerse en el tema del Cinismo como hito histórico, Foucault puntualizó:

La práctica del despojamiento cínico como testimonio, martirio de la verdad, y la ascesis cristiana como testimonio, también de la verdad, se encuentran en la manifestación incluso escandalosa de la verdad bárbara: práctica de la vida hasta la muerte por la verdad, paso al límite del coraje de esa verdad en la ruptura, uno de los principios fundamentales de la vida de verdad (...) que implica la vinculación del estilo de vida y la manifestación de la verdad (...) Se trata de ser un hombre de la verdad que jamás teme decirla, y la hace escuchar cuando nadie dice esa verdad (...) El Ser es y acompaña la Verdad, según Parménides (ECV, 2010b: pp. 193, 197, 199, 201, 215, 219, 223).

Entonces puede afirmarse que Foucault reivindicó y actualizó el Cinismo hasta una altura insospechada. En efecto, exaltó a Diógenes 'el Cínico' con palabras de Luciano de Samosata: "El profeta e intérprete de la verdad y la franqueza, cuya forma de vida fue un testimonio elocuente de la verdad, y replanteó la noción misma de verdad (*'alêthés bíos, alêthinós bíos'*). La verdad es rectitud, pues ella carece de disimulo y de multiplicidad y mezcla" (ECV, pp. 231-233). En este orden de ideas, urge un '*Logos alêthés*', que incluya las cuatro prerrogativas o atributos enunciados arriba: ser hombre de la verdad sin subterfugios entre lo que se piensa e impiensa, lo que se dice y lo que se hace, sin rodeos (simple, sincero o directo y veraz); modo de *ser* verdadero: simplicidad y veracidad de existencia, sin hibridez ni mistificaciones espurias. En suma, vida recta, con '*euthýs*' o

quintaesencia de verdad y autenticidad, exenta de mentira, vanidad e impostura (“no ser alma sin verdad”, evocó Foucault, *ECV*, p. 239). Para Platón en *Gorgias*, *Critias*, *Teeteto* y *Cartas*, vivir santamente es vivir en búsqueda de la verdad y con ella (*‘met’alêtheias*). Este estado aporta la inmutabilidad y la felicidad, *‘eudaimonía’*, independencia y soberanía al contemplar la *‘verdad verdadera’*, con todo y pleonasma.

De hecho, esta verdad conducirá a los hombres a ocuparse de sí mismos. En este contexto Cínico que estaba profundizando al final de su existencia, Foucault demostró que el problema de las condiciones de arribo a la verdad quedará esclarecido con la *‘parrhesía’*, en cuanto vida y praxis en la *‘alêtheia’*. Ésta es la esfinge o impronta de la filosofía por excelencia y antonomasia: la vida de verdad planteada desde Sócrates, con y por el platonismo y continuada por estoicos, Cínicos, gnósticos, incluso por cristianos neoplatónicos como Agustín de Hipona: “El mundo puro de la Verdad, que marcó el origen de la metafísica occidental: ser en verdad, que marcará su moral y su *êthos*” (*ECV*, pp. 258-260).

En autores posteriores como Epicteto y Séneca este tópico encontró su maestría, bajo la mirada interior, superando las influencias y convenciones exógenas, sin aleaciones, mirada de la cual brotó la integridad y probidad, rectitud acrisolada de la vida veraz, que incluso podía escandalizar a los timoratos moralistas, al apuntar hacia lo incorruptible, que suponía un arduo combate espiritual. Este enfoque trascendió entonces la farsa humana con sus caricaturas de verdad, simulacros, parapetos y pantomimas en virtud de la franqueza o *Parresía*, hoy plenamente vigente como un cauterio o antídoto contra tantos cumplidos y componendas en que vivimos.

Desde luego, este proceso de verificación lo ratificó Epicteto, invitando a “la práctica del examen de las representaciones y la teoría de la propensión, la repulsión, el deseo y la aversión, que constituyeron la verdad de una filosofía orientada hacia el discernimiento del bien y del mal; tal fue el sentido que asumió la ascesis o ejercicio (*askêsis*), con rigor de verdad” (*ECV*, pp. 310-311).

Se intentaba –llegados al vértice del proceso investigativo final de Foucault-, alcanzar “una práctica de la verdad manifestada y de la verdad por manifestar” (*ECV*, p. 318). En estas alturas es cuando nos atrevemos a reiterar la hipótesis del ‘salto epistemológico’ de Foucault del plano filosófico al teológico. Aquí se anunciaba la verdad –como Epicteto- sin ningún

ardid, con plena y descarnada veridicción, en coherencia con la verdad que persuade y atrae, cuando el ser mismo de la verdad se hace visible y se encarna incluso en el cuerpo como manifestación plena o parresiástica de la verdad: “trabajo de la verdad de sí mismo y sobre sí” (ECV, p. 321), la práctica de la verdad.

Éste fue el “nuevo aspecto del trabajo de la verdad” (ECV, p. 324), *plus* epictetiano de quien procuraba ser fiel a la verdad:

La matriz de una vida consagrada a la verdad, a la manifestación de hecho de la verdad (*ergon*) y a la veridicción o decir veraz, a la manifestación por el discurso (*Logos*) de la verdad, praxis de la verdad en la relación consigo mismo y los otros. Éste es ya un atisbo de la *parresía* o discurso pleno de la verdad, que convierte al parresiasta en misionero de la verdad con su *arte de vivir* –de la filosofía como forma de vida, del ascetismo en su relación con la verdad en el cristianismo primigenio (ECV, 2010b: pp. 319-327).

Este acceso a la verdad es un acceso al ‘*otro mundo*’, a una ‘*vida otra*’ como “verdadera vida: un nuevo estilo de relación consigo mismo y un nuevo tipo de relaciones de poder, otro régimen de verdad” (ECV, pp. 331-332) que a todas luces la *Parresía* expresará cabalmente. De nuevo cobra ella su pleno sentido como *otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir* que, como veremos en el siguiente capítulo, se erige en la ‘*Heterotopía*’ por excelencia.

Podemos afirmar, sin hipérboles, que, en esta sazón de su vida terminal, Foucault dio a entender que arribó a un suprasentido de la verdad. En efecto, su meditación sobre la genealogía y la evolución de la *Parresía* lo catapultó de otra manera hacia una altura insospechada de la verdad. Se trataba de una verdad metafilosófica, translógica que inclusive lo desbordó con creces; proléptica la designamos con un término estoico que traduce anticipación intuitiva y vivencial –‘*prolepsis*’-. Asistimos, en efecto, a una verdad de índole teológica que lo sobrecogió misteriosamente, rebasándolo, como se evidenciará en su última clase del 28 de marzo de 1984: Verdad suma, ‘supraverdad’ que lo impelió a hablar de eternidad, aunque suene raro para ‘foucófilos’ y parezca que forzamos los textos del autor. Se refería a la verdad irreversible y parresiástica avalada por los Padres de la Iglesia, quienes no se limitaron a elucubrar o disertar conceptualmente, sino que introyectaron esta verdad mediante una experiencia mística; aquella verdad del cara a cara, del ‘*vis-a-vis*’, del ‘*face to face*’ con Dios mismo: “Existencia de verdad y existencia capaz de conocer la verdad sobre sí (...) práctica del desciframiento de la verdad en sí mismo, verdadera vida de verdad” (ECV, pp. 347-348), donde las relaciones de sujeto y verdad han trascendido a su máxima expresión

como plenitud de los ‘*juegos de verdad*’.

He aquí, pues, el culmen o clímax, el vértice sin vórtice de confusión: diafanía que se volvió epifanía. Y el estelar remate no se hace esperar tras esta larga “ontología de los discursos veraces, su etimología de la Verdad” (Gros, “Situación del Curso”, *ECV*, pp. 351ss.), arqueología del saber potenciado ahora ante la luz de la muerte, verdad trascendente y revaluación radical de la verdad filosófica, cuando en su colofón sobrecoge con la alteridad no sólo en el ser, el pensar y el decir, sino ante todo en el vivir:

La verdad es, definitivamente, lo insoportable, una vez que deja el ámbito de los discursos para encarnarse en la existencia (...) La ‘verdadera vida’ como ‘vida otra’ (...) la vida que se somete a la prueba de la verdad en ruptura transgresora. La marca de lo verdadero es la alteridad (...) lo que fuerza a transformar nuestro modo de ser, un mundo *otro* a construir, a soñar. El filósofo se convierte por tanto en aquél que, por el coraje de su decir veraz, hace vibrar, a través de su vida y su palabra, el relámpago de una alteridad. Para terminar, querría insistir en esto: no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra (*ECV*, 2010b: pp. 362, 366).

Y sigue en pie –con toda su vigencia, nuestra hipótesis de trabajo–: la *Parresía* se abrió paso como *Heterotopía*, hacia otro espacio que, mediante un salto epistémico, apunta hacia otra manera de ser del sujeto: el otro modo caracterizado por la crítica y la especificidad de ser, (im)pensar, decir y vivir. Re-subjetivación que no contradujo necesariamente al primer Foucault de la muerte del sujeto sino lo proyectó hacia un horizonte impensado: ‘*otra subjetividad*’.

La Parresía en *El coraje de la verdad*, 1984.

En esta coyuntura temática el vocablo ‘*Parresía*’ aparece en todas sus modalidades, aludiendo a la ética, sobre todo socrática y luego Cínica; a la política democrática y oligárquica, y después cristiana; de hecho, la palabra parresiasta, así como el término ‘*veridicción*’ irrumpe innumerables veces en sus acepciones Cínica, parresiástica, política, socrática y técnica. Curiosamente, en este ‘cursillo’ -de apenas dos meses porque se fue truncando con el malestar terminal de salud del autor, que a la postre le ocasionó la muerte-, el tema desbordó con creces a los dos Cursos anteriores, como si se tratase de una obsesión del autor. Cierre de una vida y del constructo de toda una obra filosófica.

He aquí una acotación hermenéutica clave de esta etapa foucaultiana: “Este año querría continuar un poco con lo que comencé el año pasado acerca del tema de la *Parresía*, el decir veraz; del hablar franco como modalidad filosófica” (*ECV*, pp. 17, 19). Y al estilo de Fray

Luis de León -quien tras su inquisidor cautiverio musitaba: ‘*Como decíamos ayer...*’-, prosiguió Foucault su

Análisis epistemológico: (...) al decir la verdad, el parresiasta se manifiesta, se representa a sí mismo y es reconocido por los otros como alguien que dice la verdad: acto de decir la verdad de un sujeto que emite un discurso de verdad. (...) La *aleurgia* es la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta, dando lugar a la noción y a la práctica de la *parresía* (...) las prácticas del decir veraz sobre uno mismo, de gran importancia en toda la moral antigua, en toda la cultura greco-romana y su principio: es preciso decir la verdad sobre uno mismo, práctica prescrita en los pitagóricos, los estoicos (Séneca, Epicteto, Marco Aurelio, Plinio el Joven), que denominaban examen de conciencia, confesión, recolección y meditación, ejercicios de lectura (*hypomnēmata*) y escritura (*l’écriture de soi*). (ECV, 2010b: pp. 19-21).

En este ápice de su vida irrumpe un nuevo abordaje del decir veraz de uno mismo como eje central, el principio socrático del ‘*conócete a ti mismo*’ (*gnóthi seautón*), vinculado al cuidado de sí (*epiméleia heautoû*) y, por tanto, su aplicación al sujeto, potenciado en el cultivo de sí y cuya sumatoria queda plasmada en la *Parresía*. A decir verdad, Foucault consideró esta noción muy difícil de aprehender ya sea como ‘*libertas*’ en Filodemo de Gadara, Galeno o en Plutarco. Práctica veridictiva por parte del parresiasta, luego convertido enfáticamente en ‘*parrhesiastés*’: Parresía en el ámbito de la dirección de conciencia, del guía espiritual y consejero del alma, pero también orientada hacia la esfera de la ética personal y la constitución del sujeto moral, así como a la cuestión del sujeto y la verdad desde la práctica del ‘*gobierno de sí y de los otros*’ (ECV, pp. 26-27, Nota No. 25: “La *parrhesia* como nudo de estos tres grandes ejes de investigación”). Se refería el filósofo a modos de veridicción que vehicularon estas investigaciones como una tentativa de no reducir el saber al poder ni de hacer del saber la máscara del poder, y por ello, no limitarlas a las relaciones entre verdad, poder y sujeto. Primicias de la *Parresía* que incoaban paso a paso la ‘*Heterotopía*’ como su *otro modo de crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir*.

En dicho contexto cenital de su pensamiento Foucault reasumió la ‘*parrhesia*’ primigenia y, por ende, el papel parresiástico de decirlo todo (*pan rhema; parrhesiázesthai*, decir todo). Y ‘*parrhesiastés*’ es el máximo parresiasta que se atreve a expresarlo todo. Para Demóstenes “hablar con *parresía* era no retroceder ante nada, ni ocultar nada” (*Discursos políticos, Filípica I*: “Voy a expresar mi pensamiento sin disimular nada” / cit. ECV, p. 28). En el comediógrafo anti-socrático Aristófanes aparecía una acepción de parresiasta como ‘charlatán’, pero prevaleció luego una connotación positiva como “decir la verdad sin disimulación ni reserva, sin ocultar ninguno de sus aspectos, sin disfrazarla con nada” (ECV, p. 29). Se habló en ese momento de ‘*metá parrhesias*’ vinculada a las cosas verdaderas, ‘*ta*

alethé: decirlo todo ajustado a la verdad, sin enmascarar nada (*Filípica II* de Demóstenes). Se “obliga a ella y por ella” (*ECV*, p. 30, ‘ob-ligar’), como quien queda sujeto a proferir una verdad que marca con su argumentación (‘*episteme*’ y no simple ‘*doxa*’), su pensamiento, su creencia, corriendo el riesgo de ofender al contradictor, irritarlo y encolerizarlo. Se estableció, pues, un lazo fundamental entre la verdad dicha y el pensamiento de quien lo expresaba. Dos componentes que se convirtieron en distintivos de la *Parresía*.

Más aún, el parresiasta arriesgaba en aquel tiempo hasta la propia vida, como le sucedió a Platón con el tiránico Dionisio el Viejo, según Plutarco (*passim*). De hecho, Aristóteles, con riesgo de revivir el drama martirial de Sócrates, vinculó *Parresía* y coraje en sus obras *Ética nicomaquea* y *Ética eudemia*: “Decir la verdad y toda la verdad con respecto a todo y contra todo por ofensiva que parezca” (*ECV*, p. 31). El parresiasta debía ser escuchado, pero presionando la conciencia del opositor a decir la verdad.

La *parresía* es, por ende, el coraje de la verdad en quien habla y asume el riesgo de decir, a pesar de todo, toda la verdad que concibe, pero es también el coraje del interlocutor que acepta recibir como cierta la verdad ofensiva que escucha (...) La retórica es exactamente lo contrario de la *parresía* y puede provocar la ruptura del vínculo entre el hablante y la persona interpelada por él. (...) El parresiasta será el decidor valeroso de una verdad con la cual se arriesga él mismo y arriesga la relación con el otro. (...) Pero la *parresía* no es un simple oficio, sino algo más difícil de discernir. Es una actitud o manera de ser que se emparenta con la virtud, y una manera de hacer, un rol o misión útil, preciosa –más que una técnica como la retórica-, indispensable para la ciudad (*polis*) y los individuos, una modalidad del decir veraz (*ECV*, 2010b: pp. 32-33).

En seguida, procedió el filósofo a distinguir cuatro modalidades fundamentales de la veridicción o decir veraz:

- La *profecía*: se trata del profeta o sujeto que dice la verdad, veridicción, postura de mediación, que no habla por su propio nombre, portavoz generalmente de la Palabra de Dios, verdad de otra parte. Es un intermediario entre el presente y el futuro. Su función es interpretar y cuestionar. Conviene deslindar las dos modalidades, con frecuencia confundidas. El profeta se distingue del parresiasta, en cuanto que éste sí habla en su propio nombre, y lo hace al alto precio de su franqueza; develador y despertador de conciencias reactivo a enigmas, diáfano y directo en su mensaje, sin ningún revestimiento; el que “deposita en aquél a quien se dirige la dura tarea de tener el coraje de aceptar esa verdad, de reconocerla y hacer de ella un principio de conducta” (*ECV*, p. 35).
- La *sabiduría*: se personifica en el sabio, que también habla en su nombre, presente en

su decir veraz, no simplemente un portavoz. Está más cerca del parresiasta que del profeta. Tiende más al silencio y a la discreción –al retiro, incluso cierta misantropía–, como Heráclito (según Diógenes Laercio, IX, §2, *ECV*, p. 36). A diferencia de éstos, la gente a veces expulsa a los parresiasistas al exilio por no ser más reservados, y prefiere los sabios discretos. El deber de los primeros, su obligación y responsabilidad, su tarea consiste en hablar. No tienen derecho a sustraerse a su misión como lo expresa Platón en su *Apología* al referirse a su Maestro Sócrates, quien la cumplirá hasta el final, pasando de sabio a parresiasta.

- El *profesor (docente)*, caracteriza al técnico; se ve limitado a instruir y transmitir un conocimiento práctico, y en ocasiones simplemente pragmático. Su función pedagógica y didáctica, incluso psicagógica, se reduce a la formación espiritual.
- El *parresiasta*, por el contrario, es el interpelador permanente e incluso a veces insoportable; debe hablar y hacerlo con la mayor claridad posible; interviene, dice lo que es desde su singularidad. Su ‘*decir veraz*’ siempre es aplicable, pero a alto precio, y por ello cuestiona, apunta a individuos y situaciones para expresar lo que éstos y éstas son en realidad, revelarles su verdad actual, su carácter, sus defectos, el valor de su conducta y las consecuencias eventuales de la decisión que tomen. No revela sino ayuda a reconocer lo que su interlocutor es. Pero su misión siempre es fastidiosa y problemática, incluso martirial.

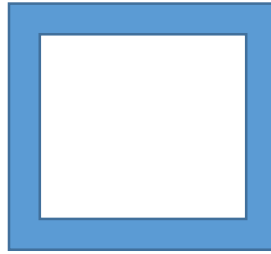
Continuó Foucault con su sondeo y rastreo. Es así que el parresiasta sobresale entre las cuatro categorías descritas en la clase anterior, al estar

Obligado a decir la verdad y ser quien necesita un valor expreso en su misión; pone en juego hasta su vida, porque puede pagar con ella la *verdad* que ha osado pronunciar, acarreando hostilidad, guerra, odio e incluso la muerte. Inaugura un momento esencial, fundamental, estructuralmente necesario: la posibilidad del odio y el desgarramiento (...) El parresiasta pone en juego el discurso veraz de lo que los griegos llaman *êthos*, que tiene su veridicción en la palabra del parresiasta y el juego de la *parresía*. Profecía, sabiduría, enseñanza y *parresía* son entonces cuatro grandes modalidades de *veridicción* (*ECV*, 2010b: pp. 40-42).

A todas luces, Sócrates conjugó elementos de los cuatro órdenes: profecía, sabiduría, enseñanza y *Parresía*; de modo ‘*sui generis*’ asumió aspectos de los cuatro roles de su época. Pero, fundamentalmente, se convirtió en icono o paradigma del parresiasta por excelencia y antonomasia, interrogando a todo el mundo sin distinción, al estilo parresiástico (*Banquete* §220a-d, *Alcibíades I*, *Laques* §200e). Afrontó su misión como sujeto de la verdad en sus cuatro regímenes: profeta, sabio, maestro y *parresiasta*, al modo de un simétrico cuadrado:

PROFETA (PROSPECTIVA)

SABIO (SER: FILOSOFÍA)



PARRESIASTA ('ÊTHOS')

MAESTRO ('TEKHNÉ')

Ideograma 1: Las cuatro veridicciones (elaboración del autor).

Ahora bien, estas cuatro modalidades interactúan dinámicamente como en un juego simbiótico de roles: *Profecía - Parresía / Sabiduría - Magisterio / Profecía - Sabiduría / Parresía - Magisterio / Profecía - Magisterio / Parresía - Sabiduría...* En este contexto, Foucault aludió premonitoriamente a la muerte que ya lo circundaba, a las verdades últimas en que convergen profetas y parresiastas. Si el magisterio está encarnado hoy en la universidad (ciencia-investigación), la profecía la ve evidenciada en discursos revolucionarios y políticos (preferimos aquí cambiar el fatalista y ambivalente término 'destino' que él usó por 'prospectiva'). Con preocupación, el filósofo percibió que la *Parresía* estaba desaparecida o tímidamente "injertada y apoyada en una de las otras tres modalidades" (ECV, pp. 44-46).

Si bien Foucault realizó un trabajo más de tipo experimental que de rigor hermenéutico con los Diálogos de *Alcíbiades* (en *La hermenéutica del sujeto*, 1982) y *Laques* (en *El coraje de la verdad*, 1983), cabe precisar que en torno a este último diálogo delineó los cuatro prototipos de veridicción ideogramados arriba (ECV, 2010: pp. 33-34). Más adelante, nuestro filósofo se detiene en el *Laques* para contextualizar "la trilogía de la *parrhesía* socrática en el corazón mismo del diálogo *Laques*", así como "la noción de 'epiméleia' (cuidado de sí) como su constante". Y acota enseguida, como clave hermenéutica de este Curso culminante de su enseñanza:

A lo largo de todo el *Laques* encontramos la articulación y el entrelazamiento de estas tres nociones: la *parrhesía* como franqueza valerosa del decir veraz; la *exétasis* como práctica del examen y la prueba del alma y, para terminar, la *epiméleia* como objetivo y fin mismo de la *parrhesía*, de la franqueza examinadora. Ésa es la primera razón por la cual escogí el *Laques* como diálogo de explicación (ECV, pp. 135-136, 152).

Sorprende sobremanera que, siendo *Laques* un jefe militar relevante, Foucault se desmarque del poder político y se concentre en el coraje de enfrentarse a la cuestión de la

verdad, y puntualice:

El *Laques* es uno de los muy pocos, en toda la filosofía occidental, que plantea la cuestión del coraje, en principio, y sobre todo la del coraje de la verdad (...) El tema de la ética de la verdad, tener acceso a ella y decirla (...) Y tanto en el *Alcibiades* como en el *Laques* se va a fundar el principio del cuidado (...) Estos dos grandes perfiles de la filosofía platónica y, por ende, de la filosofía griega y en general la occidental, son bastante fáciles de descifrar cuando comparamos uno con otro el diálogo de *Laques* y el del *Alcibiades* (...) El punto de partida de toda una práctica y toda una actividad filosófica, cuyo ejemplo primero es, desde luego, el Cinismo. El *Laques* es punto de partida del cuidado de sí como prueba de la vida, en tres momentos que permiten justamente indicar la relación que puede haber entre la franqueza como pacto (la *parrhesía*, el hablar franco), el examen y el cuidado (*Laques* 178a-b, '*parrhesiászesthai*') (...) El juego será muy diferente, no el político ni el de la técnica, sino el de la *parrhesía* y la ética, orientado hacia el problema del *ethos* (*ECV*, pp. 138, 140-143, 153, 170).

Confirmamos, pues, con fuentes de primera mano de Foucault, nuestro objetivo en este capítulo medular de la *Parresía*, cuyo tópico-pilar del cuidado de sí desglosaremos en el siguiente capítulo culminante. De hecho, más adelante, plenificando este procedimiento experiencial y existencial más que conceptualista, Foucault recalcó

La fundación de la *parrhesía*, de la veridicción, del decir veraz ético (...) El *Laques* daba un ejemplo notable de *parrhesía* ética... eso es lo que estaba ligado y atado en ese diálogo, el círculo verdad del coraje / coraje de la verdad (...) Si el *Alcibiades* se encaminaba hacia el ser del alma, y el *Laques* hacia las formas de la existencia, hacia una estilística existencial (...) En el *Laques*, Sócrates sólo estaba, en el fondo, autorizado a utilizar la *parrhesía*, la osadía de decir la verdad, ese coraje que le permitía hablar muy libremente, en el marco general de esa homofonía entre el decir y el vivir que se designaba en el *Laques* (*ECV*, pp. 169-170, 173, 181-182).

A renglón seguido y reactualizando el problema, como plus de este Curso final, Foucault se concentró –en su culminante recodo filosófico– en la *Parresía* no política sino enfocada a la manera de hacer, de ser y de conducirse de los individuos ('*êthos*'), como sujetos morales. He aquí su nuevo salto del plano político al ético. Puntualizó la crisis de aquella en la democracia –de Platón a Aristóteles, pasando por el sofista Isócrates (en su texto *Sobre la paz*, temática muy actual en Colombia como ontología crítica del presente)–, y su diferenciación ética; la disociación de la '*eleuthería*' (libertad) y la *Parresía*, hasta constituirse esta última en un peligro para la ciudad, implicando demasiado coraje y riesgo. Porque ella trataba de decir lo que era cierto y estaba bien, y no lo que agradaba y adulaba al '*statu quo*'. Y esto suscita reacciones negativas que irritaban y desataban incluso persecución, exponiendo al parresiasta a la venganza y al castigo de sus detractores.

Por consiguiente, Sócrates es el referente obligado, al afanarse “en impedir en su ciudad las injusticias y las ilegalidades” (*Apología* §31d-e, cit. *ECV*, p. 54). Sin duda, el hombre que habla por motivos nobles y se opone a la voluntad de todos, se expone a la muerte, trascendiendo el plano político, pues, “en plena democracia no hay libertad de palabra”,

según Isócrates (*Sobre la paz*, §14; cit. *ECV*, p. 55, Nota No. 11), y Demóstenes (*Discursos políticos*, Nota No. 12). Pero la gente prefería la demagogia y los sofismas de distracción. Y así sucederá después con Eurípides y sus emblemáticos dramas. El *coraje de la verdad*, el ‘*decir veraz*’ en el sentido pleno y positivo se abrió paso con muchas dificultades.

Cundía así en esa época griega la mediocridad y la alienación generalizadas: la masa amorfa de la mayoría contrapuesta a una minoría lúcida, en un ambiente de anomia y/o anarquía. Foucault acuñó la expresión “principio del isomorfismo ético cuantitativo y de transitividad política” (*ECV*, p. 62), que planteaba la confrontación mayoría versus minoría, según la cual se mezclaba lo verdadero y lo falso, se invertían y pervertían los valores, y urgía entonces la *Parresía*. De hecho, persistía una gran lucha entre democracia y decir veraz: “En la democracia no puede haber *parrhesia* en el sentido de decir veraz valeroso (...) Y para que una *politeia* sea buena, es menester que se funde en un discurso veraz, que proscribe por igual a demócratas y a demagogos” (*ECV*, p. 64). Incluso Aristóteles había apuntado: “Es muy difícil que un número más grande de hombres ‘alcance la perfección en toda clase de virtud’ “ (*Política* §1279a-b, cit. *ECV*, p. 67, Nota No. 30). En este Curso, Foucault llegó a una conclusión: “La historia nos conduce al problema del *êthos* y la diferenciación ética” (*ECV*, p. 71).

Analizando el siglo IV a. C., el filósofo infirió que “la democracia no es el ámbito privilegiado de la *parresía*” (*ECV*, p. 73). Desde luego, Jenofonte había recalado que “nadie se atrevía a censurar a un tirano en su presencia” (*Hierón* §1, cit. *ECV*, p. 74, Nota No. 1)” por causa del silencio cómplice y la adulación (*‘kolakeia*’): el decir veraz tenía tantas dificultades para hallar un lugar en la tiranía como en la democracia o en la demagogia. “El hombre de carácter independiente no tenía cabida” (Aristóteles, *Política* §1313b-1314a, cit. *ECV*, p. 75, Nota No. 4). En aquella sazón, personajes como los tiranos Ciro y Pisístrato, descretaban con su impulso a la cultura, mientras se salían con las suyas en el juego de la atávica ‘doble moral’, que en toda época se ha enseñoreado de la historia mayoritaria:

El interrogante es: ¿por qué la democracia es un lugar tan difícil e improbable, tan peligroso para la aparición del *decir veraz*? (...) A través del discurso veraz inculcar el *êthos* que la haría capaz de escuchar la verdad y conducirse de conformidad con ella (...) Traducir la filosofía en buena conducta; impartir una formación filosófica a los que gobiernan, y la *paideia* (la formación, la cultura, la educación), tras el fracaso coyuntural de la *parresía* platónica en el caso del tirano Dionisio, al querer ser formador del alma, capaz de asegurar la formación ética del príncipe, sus hábitos y manera de vivir (*epitedeumata*) (*Carta VII* de Platón, §328a; cit. *ECV*, 2010b: pp. 77-80).

Irrumpe aquí una salvedad: “La falta de lugar para el ‘*êthos*’ dentro de la democracia

motivaba que la verdad tampoco tuviese lugar en ella, y entonces la *parresía* era posible, preciosa y útil en el caso del gobierno autocrático más que en el democrático; el *êthos* era el vínculo, el punto de articulación entre el decir veraz y el buen gobernar” (ECV, p. 81). Aparecieron entonces tres polos cual sumatoria de la *Parresía*: ‘*Alêtheia*’ como decir veraz, ‘*Politeia*’ (gobierno) y ‘*Ethopóiesis*’ (formación del *êthos* en el sujeto). Esta tríada “sostuvo la existencia misma de todo el discurso filosófico desde Grecia hasta nuestros días” (ECV, p. 84). De ahí que se abrían paso las actitudes filosóficas fundamentales presentadas: profética, sapiencial, magisterial y parresiástica, las cuatro girando alrededor de la trilogía anterior: “*Alêtheia–Politeia–Êthos*, según las cuatro mencionadas maneras de unir esas tres cuestiones” (ECV, p. 85). Pero fue la cuarta actitud, la *parresiástica*, la que constituyó el discurso de la irreductibilidad de la verdad ante el poder y el saber, marcando la diferenciación ética (ECV, p. 86).

El estudio foucaultiano de la *Parresía* como práctica del decir veraz –en el campo de la ética-, nuevamente remitió a “Sócrates, aquél que prefiere afrontar la muerte antes que renunciar a decir la verdad, diciendo sin disfraces lo que piensa. Me admira su coraje para decir la verdad, a través de la prueba del alma en la interrogación irónica. Esta vez se trata de la fundación de la *parresía* en el campo de la ética” (ECV, p. 87). En efecto, expresó éste en su *Apología*: “Yo, al contrario, no diré más que la verdad, hablo simple y directamente” (§17b, cit. ECV, p. 88, Nota No. 1). Y explicita Foucault esta actitud: “La simplicidad del hablar, la palabra sin pretensiones y sin adornos, la palabra directamente veraz, la palabra de la *Parresía* nos conducirá a la verdad de nosotros mismos. Entonces se presentó una estrecha relación entre verdad de sí y olvido de sí” (*Fedón*, §118a, cit. ECV, p. 89, Nota No. 5), a despecho de las amenazas de muerte. “Los otros, aunque comprenden, se callan; él, muy por el contrario, va a hablar” (ECV, p. 91). Como Solón –uno de los siete sabios de Grecia- al afirmar: “Cuando la verdad salga a la luz” (Diógenes Laercio, *íd.*). Pero se trataba de un rol parresiástico más ético y personal que político, y que va hasta sus últimas consecuencias: “impedir en su ciudad las injusticias y las ilegalidades” (*Apología* §31d-e, ECV, p. 92, Nota No. 15). Se disponía a inmolarse como mueren los testigos generosos, venciendo las coacciones ‘positivas’ o halagadoras: chantaje, soborno, y las negativas: amenazas: “¡Voté contra vuestro deseo! Arrostro el peligro con la ley y la justicia, en vez de asociarme a vosotros en vuestra voluntad de injusticia, por temor a la prisión y la muerte (...) Yo manifesté, no mediante palabras sino con actos que la muerte no me inquietaba en absoluto

y no quería hacer nada injusto o impío” (*Apología* §32b-d, *ECV*, pp. 94-95, Notas Nos. 18-19).

En efecto, era preciso morir para hacer valer la verdad y la justicia. Tal fue la misión que el ‘*daimon*’ asignó a Sócrates: proteger contra los riesgos inútiles de la misma política en virtud de la práctica del decir veraz, la veridicción filosófica que prevalece sobre la política. “Diferencia esencial, fundamental, fundacional con respecto al decir veraz político que marca la voz divina” (*ECV*, p. 96). En este contexto, la *Parresía* interactúa con la profecía objetando y controvirtiendo como verdad. Somete a examen (‘*exetazein*’), interpreta e interpela. Todos quedaron confrontados con el alma de Sócrates en su prueba, convirtiéndose así él en piedra de toque (‘*básanos*’), con lenguaje metalúrgico. Aquí irrumpió como un hombre y no un cobarde, inaugurando una nueva *Parresía*: misión a la que él se aferró y que jamás abandonará, y ejercerá de manera permanente hasta el final, cual soldado firme en su puesto, que hizo resplandecer la verdad. De hecho, incitó a sus compatriotas a ocuparse de sí mismos, de su razón, de la verdad y de su alma (‘*Phrónesis, Alêtheia, Psykhé*’): “Mantenerse firme en la responsabilidad, sea cual fuere el riesgo, sin tener en cuenta ni la muerte posible ni peligro alguno” (*Apología* §28b-d, cit. *ECV*, pp. 100-101, Nota No. 37).

A juzgar por su fin, Sócrates presentó con la verdad cierta relación que se fundaba ontológicamente en la naturaleza del alma, superior a la *Parresía* política, en el ser de su propia alma, centrada ahora en el eje de la ética. Nueva forma parresiástica en que se conjugaban ‘*zêtesis, exétasis, epiméleia*’, a saber, indagación, examen del alma y cuidado de sí mismo, respectivamente. Y fue así que marcó un hito en la historia: tres grandes formas de veridicción se articularon -profética, sapiencial y magisterial-, proyectadas hacia la misión parresiástica. “Y así enseñó a otros a actuar como él, *didaskon*” (*Apología* §19b, cit. *ECV*, p. 104, Nota No. 39). Proclamó en alta voz que no era como los sofistas Gorgias, Pródico, Hipias, mercenarios al mejor postor. Marcó una radical diferencia para que entendieran que no sabían nada y aprendiesen con ello a ocuparse de ellos mismos. Y ello mediante el coraje de la *Parresía*, pero –en este caso- la de carácter ético en la prueba del alma.

Foucault mostró que de esta manera irrumpía una *Parresía* preservada del riesgo político partidista de su época. Sócrates nos remitió a todos, por el contrario, a preocuparnos de nosotros mismos, en virtud de la tríada ‘*Phrónesis, Alêtheia y Psykhé*’, esto es, prudencia, verdad y alma, respectivamente (*ECV*, p. 106). Ése era el objetivo supremo de la *Parresía*:

”el cuidado de sí, la relación con la verdad y con los otros” (*íd.*). Y, entonces, proceder luego a “sacrificar un gallo a Asclepio” (*ECV*, p. 107). Ironía y metáfora al mismo tiempo. Asclepio o Escolapio era el dios de la medicina situado entre Zeus y Hades, y el gallo era signo de la vigilancia. ¿Acaso una prefiguración afín al drama de Jesucristo con Pedro? Misterioso paralelismo que Foucault no creyó nunca dilucidar del todo.

Más aún, Sócrates fundó la filosofía occidental, ante todo, mediante su testimonio final. Apoyado en Dumézil (*Les dernières paroles de Socrate*) intentó esclarecer el desenlace de la vida y las palabras socráticas finales: “La muerte habría curado a Sócrates de la enfermedad que consiste en vivir (...) Al sacrificar un gallo a Asclepio, Sócrates quería agradecer que su alma se hubiera curado por fin del mal de estar unida a un cuerpo, de ahí que se dirija al dios que restaura la salud” (*ECV*, p. 111). La muerte sería una liberación. Y Nietzsche trató de interpretar el insuceso en *La gaya ciencia* refiriéndose a Sócrates moribundo, no siendo el más idóneo para hacerlo, pues, se atrevió a ridiculizarlo así como lo expresó el poeta romántico Lamartine: “Que el alma se cure de lo sufrido en el devenir del tiempo; a través de la muerte el alma accederá a la Eternidad, escapará al génesis y, al morir, se curará entonces de todos sus males (...) Se trata de un sacrificio en agradecimiento al dios que está allí, presente y en vela sobre su muerte, por haberlo liberado” (*ECV*, p. 112).

Palabras que en esta coyuntura existencial se tornaban premonitorias de la muerte de Foucault, ya en camino... Es plausible creer que el solitario parresiasta griego se sintiese en una prisión y ávido de la suprema libertad (*Fedón* §67a, 69d-e), “habiendo llevado esa vida filosófica pura, reacio a falsas opiniones, dueña de sí misma (...) Ha vivido incontaminado y puro cual Hombre sabio para quien no hay mal posible, ni en esta vida ni en la otra, dichoso de morir” (*ECV*, p. 116); explayándose misteriosamente en el complejo tema. Y acaso con la nostalgia de la esquiva perfección que anheló el pensador... En todo caso, “en el momento final y crucial dice lo que para él es lo más esencial y manifiesto de su enseñanza” (*ECV*, p. 118). Timbre de gloria de su *Parresía*, afirmamos. Y parecen sobrar las demás elucubraciones. De todas maneras, el filósofo-mártir se centró en su alma, en la relación de sí consigo y no se preocupó (*phrontizein*, *Critón* §47e, 48a-d) de los enredijos externos, sino de la verdad y su seguimiento extremo. Sólo le quedó la relación de sí mismo con la verdad, conjugando *‘Alêtheia-Logos-Phrónesis’* (*ECV*, pp. 120-121). Se curó definitivamente de todas las opiniones falsas, verdaderas enfermedades; ésta fue la

explicación más convincente para Foucault, a través de Dumézil (*Fedón*, §89a). Y entonces irrumpió la lucidez, la sensatez última de la vida, la suma *Parresía*. Parece que Foucault no quiso agotar el tema tanático que le sobrecogía ‘*in crescendo*’... Sobrevivió y se consumió a sí mismo, como recalcó en clave dumeziliana:

El coraje personal socrático, el empeño en sostener *la verdad* en el instante postrero de su vida (...) No puede más que ser el último gesto de Sócrates y su última recomendación, sólo su coraje, su relación consigo mismo y con la verdad le han impedido precisamente escuchar las opiniones falsas y dejarse seducir por ellas, triunfando en la gran batalla del *Logos*; el sacrificio debe hacerse en agradecimiento por esa curación, en nombre de todo el mundo (*ECV*, 2010b: pp. 124-125).

Así y todo, Sócrates nos mostró al límite el tratamiento de sí mismo y de los otros, de las almas, todo ello atravesado por el tema de la ‘*epiméleia heautoû*’ –cuidado de sí-. Así redefinió su *Parresía*, su decir veraz valeroso hasta el heroísmo, enseñando a los hombres a ocuparse de sí mismos, tarea central y decisiva. Y, por ende, fue su testamento y su última voluntad. En efecto, “cuidad de vosotros mismos”, dice en *Fedón* (‘*epimeleisthai aretes*’, §62b, 115b, 117c / *Apología* §41e y *Critón* §45c-d, cit. *ECV*, p. 128, Nota No. 43; curiosa cita también de Jesucristo, “guardaos a vosotros mismos”, Lc 17:3). Se trataba de atenderse y cuidar de sí. Y Sócrates ya no volverá a hablar nunca más: “Solicitud consigo mismo que lo lleva a saber qué es su alma y cómo está ligada a la verdad (...) Ése es su sacrificio al dios que nos ayuda a curarnos cuando cuidamos de nosotros mismos. Y justamente por cuidarnos, enviaron a Sócrates los dioses para que nos enseñara a velar por nosotros mismos” (*ECV*, p. 129).

Y remató de modo estelar con otra clave hermenéutica:

El ejercicio de su *parresía* expuso a Sócrates a la muerte –ya que, en efecto, murió por eso-, el ejercicio de su decir veraz, provocando a los otros a cuidar de sí mismos tal y como él tomó la precaución de hacerlo consigo mismo, cual hilo conductor de sus *Diálogos* (*Apología*, *Critón*, *Fedón*), como si dijera: ‘*Mi última voluntad es que se ocupen de ustedes mismos*’ (...). Él legó a los otros el principio del ocuparse de sí mismo. El cuidado de sí ha conducido a Sócrates a la muerte. Y dedica a los dioses, benéficos por ese cuidado de sí mismo, su último pensamiento. Creo que la muerte de Sócrates funda en la realidad del pensamiento griego –y en la historia occidental-, la filosofía como una forma de *veridicción*, no ya la profética, ni la sapiencial ni la magisterial, sino una nueva del discurso filosófico, cuyo coraje debe ejercerse hasta la muerte como una prueba del alma que no puede ya tener su lugar en la tribuna política (*ECV*, 2010b: pp. 129-130).

He ahí en este enclave y clivaje foucaultianos, un hito con pocos precedentes en la historia de la filosofía contemporánea.

Misteriosamente, en estas clases, la muerte de Sócrates obsesionó hasta el extremo a Foucault, como un soterrado presentimiento, una suerte de anticipación intuitiva –

'*prolepsis*'-, hasta insistir: "La significación, el valor de la muerte de Sócrates está en el corazón mismo de la racionalidad occidental, es fundadora del discurso, de la práctica y de la racionalidad filosóficas, un acontecimiento fundacional (...) Esta muerte es el crisol mismo de la racionalidad occidental al inaugurar *otro modo de veridicción*" (ECV, pp. 134-135).

Ahora Foucault se remontó al *Laques*, que ilustra aún más el tema de la *Parresía*. Desde luego, dentro del '*pacto parresiástico*', en su centro, Sócrates aparece con el carácter de poseedor de la *Parresía* y el entrelazamiento de tres nociones tales como la franqueza audaz del decir veraz, la práctica del examen ('*exétasis*') y la prueba del alma y el cuidado, objetivo y fin mismo de esta franqueza examinadora. En un plano muy secundario aparece la política, y el coraje apunta hacia la verdad en otro modo de dialéctica:

Sócrates es uno de los muy pocos, en toda la filosofía occidental, que plantea la cuestión del coraje de la verdad, la ética de la verdad que implica el coraje (*Alêtheia-Êthos-Andreia*); una catártica de la verdad en comparación con la eternidad de la verdad y su pureza (...) Combate, lucha a favor del afrontamiento para llegar a la verdad (...) voluntad de verdad en sentido profundo que constituye el punto de partida de una de las líneas de desarrollo de la filosofía occidental (...) Ocuparse del alma y la contemplación de sí misma, y el reconocimiento del elemento divino que permite precisamente ver la verdad (...) La designación del alma como la realidad inmortal a la que es menester prestar atención y que debe constituir el objetivo final y primero del cuidado de sí (...) la vida (*bíos*), esto es, la manera de vivir (*epiméleia*). Dos temáticas: la filosofía como prueba de vida y al mismo tiempo como conocimiento del alma. Dos aspectos, dos perfiles de la práctica filosófica en Occidente, una ontología del yo y del alma, y un *bíos* que es materia ética y objeto de un arte de sí mismo (ECV, 2010b: pp. 138-141, evocación de *Laques* y *Alcibíades*).

En este orden de ideas, Sócrates sería precursor y pionero no sólo de la *Parresía* sino también del '*autocuidado*'. Y estos dos conceptos se entreveran simbióticamente, como lo corroboraremos en el capítulo siguiente. Cómo sería que Jan Patočka vio en estas nociones de '*autocuidado*' y cuidado la raíz de la metafísica occidental y, por consiguiente, del destino mismo de la racionalidad europea (*Platón y Europa*, cit. ECV, p. 142). "Punto de partida de toda una práctica y una actividad filosófica cuyo ejemplo primero es, desde luego, el Cinismo" (ECV, *íd.*). Ahora, en este contexto, destacó la terna '*Parrhesia-Exétasis-Epiméleia*', o sea la franqueza, el examen, cuidado ético de sí y de los otros sobre la base de un '*pacto parresiástico*':

'*Hablar bastante directa, franca y simplemente*' (*Laques*, 178ab) (...) Tener el carácter suficiente para decir, sin disfraces, lo que se piensa. Es el marco del *decir veraz*, el surgimiento de la verdad que reclama una respuesta sincera. La *parresía* es, por tanto, el signo bajo el cual va a desarrollarse todo el diálogo *Laques* (179b) (...) El principio de una autonomía y soberanía de sí sobre sí mismo, que es la coronación de ese esfuerzo y ese trabajo, esa *askêsis* por la cual uno mismo se ocupa de sí (ECV, 2010b: pp. 143-146, Nota No. 18*).

A tenor de este constructo foucaultiano final, irrumpió recurrentemente la *Parresía* con su coraje de decir la verdad sin ambages, virtud que reclama intrepidez, osadía, fuerza y resistencia, belleza de actitud, pero también silencio. De hecho, Sócrates ha conminado a sus discípulos Laques, Nicias, Lisímaco y Melesias a que sus almas sean lo más perfectas posible. Pero este estado virtuoso se logra más a través de una autodidaxia o aprender por sí mismos: “Jamás tuve maestros”, asevera en *Laques* (§186c-d-e-187d, cit. *ECV*, p. 151). Alude así, al arte del tratamiento del alma (*‘psykhés therapeia’*), cuya sumatoria es la *Parresía* socrática que sentó un precedente único en la filosofía occidental.

Curiosamente –anotamos como relevante- se presenta un sorprendente antagonismo entre las apreciaciones de Nietzsche y Foucault sobre Sócrates, siendo tan afines en tantos criterios los dos filósofos. Corroboramos la hipótesis de la conjunción de la *Parresía* y la Ética, convergencia orientada ahora hacia el problema del *‘êthos’* en un plano superior transfigurado por el momento existencial que vivía en ese momento Foucault.

En adelante fueron exhaustivas y reiterativas las disertaciones foucaultianas sobre este tema parresiástico. Trajo el pensador a colación sofistas como Protágoras, Gorgias, Calicles y Trasímaco, de cara al *‘pacto parresiástico’* por excelencia, cuyo uso implicaba hablar franca y libremente, y apuntó -en últimas-, hacia un *‘otro’* arte de vivir filosófico:

Nos encontramos ante la forma de la *parresía* dichosa en que el filósofo rinde cuentas de sí mismo, da razón de sí, muestra qué relación hay entre él y el *Logos* (la razón), según la manera como se vive, ya referida en *Alcíbiades*, pero aquí se trata del estilo de vida (...) por la manera como se vive, la forma misma que damos a la vida; someter la propia existencia a lo que él llama una piedra de toque (*básanos*), que permite distinguir lo que está bien de lo que no está bien en su vida (*ECV*, 2010b: pp. 157-159).

En esta crucial coyuntura, tuvo lugar el surgimiento de la vida, del modo existencial como objeto de la *Parresía* y el discurso socrático, en donde afloró el principio de la prueba de vida que debe mantenerse siempre (*ECV*, pp. 159-160). Ésta es la puesta a prueba, el examen de la vida que constituyó la prueba socrática donde la *Parresía* asumió *‘otro modo de vida’*. De hecho, el *Laques* lo puntualizó: “La virtud y la contemplación en la realidad de su vida acuerdan sus palabras y sus actos, digno del lenguaje más bello y de la más completa libertad de palabra, pues el maestro debe ser un hombre honesto (...) Enséñame, Sócrates, a examinarme, pues me diste una prueba plenamente justificada de tu coraje” (§188c-189a, cit. *ECV*, p. 161). Afirmamos entonces que en este texto platónico se inspiró Tomás de Aquino para darle vuelta a la idea, y acuñar su brillante aforismo: “La gloria del maestro es la vida honesta del discípulo”, siguiendo el comentario de Pablo de Tarso en su Carta a Tito (*passim*).

En consecuencia, calibramos la *areté* de Sócrates como paradigma de *Parresía*:

La armonía que hay o no hay entre lo que dice el que habla y lo que él mismo es, expresada en la palabra *sinfonía* (...) Entre lo que Sócrates dijo, su manera de decir las cosas y su manera de vivir. El hablar franco o parresiástico se articula con el estilo de vida. La *parresía* socrática es precisamente un discurso que se articula y se organiza con arreglo al principio ‘*ocúpense de ustedes mismos*’, cuidado fundamental (*epiméleia* socrática), y su modo de vida como correlato esencial, fundante de la práctica del *decir veraz* (...) *Epiméleia-Parresía ética-Bíos*, cuyo objeto esencial es la vida y su modo vital, en términos de saber, aptitud, *episteme* (*Laques* 196d-199e). (*ECV*, 2010b: pp. 163-164).

Como conclusión, Foucault resaltó el proyecto socrático de que cada uno debe dar cuenta de su existencia, citando las hermosas palabras dirigidas a Lisímaco:

Sócrates ha recibido una misión divina (...) que nos pone en estado de alerta con sus acentos irónicos de su *Logos* mismo, que va a dar acceso a la verdad. El cuidado de sí y de los otros es lo que está en el centro del proyecto socrático, el objetivo de su práctica parresiástica. Lenguaje maestro del *Logos*, se convierte él en guía del camino del *Logos*, y su lección del *dia-logos* (...) Él es el maestro de ese camino que conduce luego hacia el verdadero Maestro porque ha sometido sin cesar su existencia, la forma de su estilo de vida a la piedra de toque (*básanos*), para dar a cada uno razón de su existencia (*Laques*, 188b). Sus últimas palabras son: ‘*No faltaré, Lisímaco, mañana estaré en tu casa para guiarte y guiara tus hijos por el camino del cuidado de sí y de la escuela del Logos, si así lo quieren los dioses*’ (200c). Porque él debía ir entre la gente a pedirle cuenta de su manera de vivir y enseñarle de tal modo a ocuparse de sí misma (*ECV*, 2010b: pp. 165-168).

Por todo esto, Foucault afirmó tajante al final de su meditación: “Como profesor de filosofía, es preciso hacer al menos una vez en la vida un curso sobre Sócrates y su muerte” (*ECV*, p. 168).

Empero, siempre hay más sobre este tema en Foucault, máxime cuando se encuentra a escasos días de su muerte... ¡Y nuestro filósofo parece suspenderse y engolfarse en cavilaciones que no aparecen en otras de sus obras y estudios! Con todo, sostiene que en Sócrates y su práctica filosófica aconteció “la fundación de la *parresía*, de la veridicción o decir veraz propiamente ético (*ECV*, p. 169, Nota*). Así estableció el círculo verdad del coraje / coraje de la verdad, y luego el vínculo práctico de la ‘*Parresía-cuidado de sí*’ (tópicos reiterativos, *ECV*, p. 170). Consideración que merece realce. En efecto, postuló el valor, la gallardía y el coraje socráticos, culminando –desde su relectura de *Laques* a *Alcíbiades*- con “el descubrimiento y la postulación del alma como realidad a la que debemos dirigir nuestra máxima atención” (*íd.*). Este aspecto importante –a nuestro modo de ver- marca un hito para toda la filosofía occidental en tanto invita a rendir cuentas de sí mismo, a dar razón de sí mismos (*‘didonai logon’*). Porque alude a una *Parresía* que ‘ob-liga’ a reconocer que es preciso ocuparse de sí mismo mediante actitudes que son potenciadas en el cuidado de sí. Efectivamente, se trataba de un abordaje tan original como radical que instauró el sí mismo como “realidad ontológicamente distinta del cuerpo” (*ECV*, p. 171). De hecho también,

asistimos a otro quiebre epistemológico en el Último Foucault:

La *psykhé* es el correlato de un modo de autoconocimiento que asume la forma de la contemplación del alma por sí misma y el reconocimiento por sí misma de su modo de ser. (...) El alma se mira a sí misma cual ojo, de manera que al contemplar la *realidad divina* podemos comprender lo que hay de divino en nuestra propia alma. Es deber ético la *auto-contemplación* y da lugar a un modo de *decir veraz*, veridicción cuyo papel y fin consisten en reconducir el alma hasta el modo de ser y el mundo que le son propios (ECV, 2010b: pp. 171-172; *passim* LHS, al referirse a *Alcibíades I*).

En este orden de ideas, estas maneras de ser y de hacer conjugadas se constituyen en un nuevo modo de vida presidido por el precepto ‘*conócete a ti mismo*’ que, a su vez, desemboca en un decir veraz cuyos papel y fin consisten en asignar al ‘*bíos*’ una forma determinada. La vida asume un estilo y una impronta muy determinados, que redescubren el alma. Éste es un tema primordial de pocos precedentes en tan hondo calado, y que implica dos proyecciones: hacia el *ser* del alma -*Alcibíades I*- y hacia ‘*otra*’ forma de existencia –*Laques*-. La primera se dirige hacia la metafísica del alma sin desligarse nunca de la ontología del presente; la segunda hacia una estilística de la existencia humana. Y el dar razón de sí se plasma en la *Parresía* socrática. Percibimos aquí una estética o arte de la existencia humana que se convierte en “la historia de la metafísica de la estilística del alma, en suma, una ontología del alma, que genera a su vez una manera de ser y de conducirse” (ECV, p. 174), al mismo tiempo exentas de esencialismos. Afirmamos, en consecuencia, que estas dimensiones configuran un rostro y un rastro humanos con pocos antecesores. La existencia bella es su resultante, incluida la sumatoria de la *Parresía* como modalidad ética socrática peculiar, “existencia brillante y memorable: La vida ‘en’ y ‘para’ la verdad” (ECV, p. 175) Es el problema culminante del

Surgimiento de la verdadera vida en el principio y la forma del *decir veraz* (decir la verdad a los otros, a uno mismo, sobre uno mismo y sobre los otros)... La verdadera vida (...) Cuestión verdadera vida -*estética de la existencia* recuperada en Sócrates como exigencia del decir veraz [*parrhesia*] y el principio de la belleza de la existencia, que se anudan en el cuidado de sí, perfilados en dos desarrollos posibles: la metafísica del alma y la estética de la vida (ECV, 2010b: p. 175).

Según esta perspectiva, Foucault delineó un marco histórico general emanado del testimonio socrático y prolongado por el estoicismo y otras corrientes cristianas, convergentes en la “búsqueda de una existencia bella en la forma de la verdad y la práctica del decir veraz” (ECV, p. 177) para concentrarse luego en el Cinismo, que “se articula de manera muy vigorosa con el principio del decir veraz sin vergüenza ni miedo, ilimitado y valeroso, e implica el coraje y la osadía hasta convertirse en intolerable insolencia” (*íd.*). De hecho, esta corriente fusiona armónicamente el decir veraz con el ‘*otro modo crítico y*

específico de vida’ como vínculo esencial y sin precedentes en la filosofía occidental. Se trata de una escuela de inusitada coherencia ética que va a inspirar y sobrecoger a nuestro pensador para reivindicar y profundizar el Cinismo de manera innovadora con relación a la *Parresía* que nos ocupa.

A juzgar por su postrera investigación, Foucault se remontó a varias fuentes sobre el movimiento Cínico: Diógenes Laercio, Dion Crisóstomo de Prusa, Epicteto, Luciano de Samosata y Juliano ‘el Apóstata’, quienes defendían o criticaban aspectos de esta corriente emergente; convergían ellos en señalar, ante todo, al Cínico “como el hombre de la parresía o decir veraz (...) Ésta, como hablar franco, figura en primer lugar, en el blasón del Cínico y en general del Cinismo” (ECV, p. 178). Según cuenta Diógenes Laercio en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, al ser interrogado el líder de esta escuela, Diógenes de Sínope, sobre los más bellos dones en los seres humanos, respondió sin miramientos que la *Parresía* o hablar franco y directo (VI, 69, *passim*). Es que ésta coincide con un estado de la existencia de transparencia o traslucidez y de belleza. Impresiona que en este Curso, Foucault mencionó reiterativamente a Epicteto como sintetizador más que un híbrido de Sócrates y Diógenes ‘el Cínico’, sus maestros, considerando que el Cinismo era una suerte de paso al límite de la filosofía, al ascetismo radical (ECV, p. 179). El Cínico, en su acepción profunda y no despectiva, asumía una función de espía o explorador (*‘katáskopos’*, metáfora militar que traduce explorador, centinela). Este *‘sui generis’* pensador estoico-cínico renunció a su hogar y a su patria, reduciéndose a ser un vagabundo que anunciaba la verdad (*‘apangeilai talêthé’*), cosas verdaderas, sin dejarse paralizar por el miedo (ECV, *íd.*, Nota marginal No. 5 referida a *Manual-Disertaciones* de Epicteto por Arriano). De hecho, la *Parresía* en el contexto Cínico se definía como “ejercicio del decir veraz que se anuncia a los hombres sin dejarse impresionar o intimidar jamás por el miedo” (*íd.*).

Por su parte, Luciano de Samosata en *Subasta de vidas* (§8) ironizó sobre los Cínicos, aunque no pudo menos que presentar a Diógenes como el profeta de la verdad en tanto *Parresía*, y la franqueza consiguiente. Asimismo, citó los casos del Cínico y excristiano Peregrino Proteo y Démonax de Chipre como paradigmas parresiastas, no obstante ser condenados por impiedad debido a su extremismo en la franqueza y la libertad; constituyeron ellos para Foucault una revelación de toda verdad posible, como quienes no podían comprometerse a callar al ser *‘prophetes parrhesias’*, profetas del hablar franco, según

escribió Foucault (*ECV*, p. 181). Desde luego, este estilo de vida constituía una parte cabal de la práctica filosófica del Cínico y, por ende, de la *Parresía*. En primer lugar, este estilo de vida era su condición de posibilidad: no estar apegado a nada para poder decir la verdad y despertar a los otros, permanecer libre de toda atadura que pudiese distraerlo -al servicio de Dios, en el caso de Epicteto-, y asumía una función catastrófica, igual que la nave que se empleaba para transmitir noticias como un heraldo. Era, además, una misión de reducción y depuración general de las convenciones inútiles y de las creencias y prejuicios superfluos, para hacer surgir la nuda verdad. Una tercera función fue de prueba, de desnudez irreductible; su esencia más elemental era la libertad insobornable, que develaba el ser mismo del alma y reducía la vida estrictamente a sí misma.

Desde muchos puntos de vista, el Cinismo ligó el modo de vida con la verdad de un modo más estrecho y preciso. Efectivamente, hizo de la '*forma de existencia*' una condición esencial para el decir veraz o *Parresía*, su práctica reductora o simplificadora, un medio de hacer visible en los gestos, en el cuerpo, en la vestimenta, en la manera de conducirse y de vivir concreta, la verdad misma. Así convirtió el '*bíos*' en '*aleturgia*' o manifestación testimonial de la verdad. Una suerte de diafanía del adentro y del afuera. Semiótica del icono viviente de una escala y/o jerarquía de valores. Incluso con audacia y lucidez, Foucault encontró nexos importantes entre Cinismo y cristianismo, citando a Gregorio Nacianceno, uno de los denominados Padres capadocios de la Iglesia (*Homilía 25* y *Discursos 24-26*), al escribir de los llamados Padres del Desierto, quienes salvaron a la Iglesia de su domesticación constantiniana: "Tú, filósofo y sabio; tú perro [sinónimo de 'cínico'], no por la impudicia sino por la franqueza [*parrhesía*], por la protección del bien y la vigilancia espiritual (...) Eres el mejor y más perfecto de los filósofos, de los mártires de la verdad [*mártyron tes alêtheias*]" (*ECV*, pp. 185-186, Notas Nos. 19-20). Inclusive los ascetas cristianos y monjes aparecían como héroes filosóficos, testimonios vivientes y transparentes de la verdad parresiástica:

Era todo un estilo de vida auténtico como presencia inmediata, clamorosa y salvaje de la verdad: la vida como disciplina, ascesis y despojamiento de todo. La verdadera vida como vida de verdad. El ejercicio en su vida y por su vida del escándalo de la verdad, que trascendió al Imperio Romano (...) Mostraré por qué y cómo el Cinismo no es simplemente, como suele imaginárselo, una figura un poco particular, singular y en definitiva olvidada de la filosofía antigua, sino una categoría histórica que atraviesa, bajo diversas formas, con variados objetivos, toda la historia occidental hasta confundirse con la historia del pensamiento, la existencia y la subjetividad occidentales. Un *Cinismo transhistórico* cuyo núcleo histórico perdura (*ECV*, 2010b: p. 187).

Ésta fue una de sus hipótesis postreras, evento original para la filosofía del siglo XX, y

—a nuestro modo de ver— un pilar de una ‘*Crítica de la razón filosófica contemporánea*’. A juzgar por este Curso, Foucault realizó un excursu o digresión filosófica sobre el Cinismo como categoría moral de la cultura occidental: se conoce mucho más del estoicismo, del epicureísmo —y su radicalización, el hedonismo—, del escepticismo, del neoplatonismo e incluso del eclecticismo, que del Cinismo, relegado sobre todo por causa de su marco teórico tan elemental y exiguo, al ser más un modo de ser, una actitud y una praxis, que una doctrina convencional. Foucault se dio a la tarea de investigar al respecto y encontró de Paul Tillich, *El coraje de ser: Kynismus* (1953). En efecto, este filósofo vio en el Cinismo una crítica permanente de la cultura de cada época, el coraje de uno mismo de ser su propio creador, su autoafirmación, una suerte de profunda ‘*autopoiesis*’. Da Silva considera esta corriente una especie de “hipermoral”.^[2]

Finalmente, tenemos a Peter Sloterdijk con su ‘(im)pertinente’ *Crítica de la razón cínica* (1983),^[3] obra contemporánea que Foucault celebró —recién dada a luz, sin alcanzar a leerla a fondo—, cuando estaba en trance de su enfermedad terminal. Urgía, según Sloterdijk, problematizar el Cinismo en sus formas antiguas y modernas como un suceso *transhistórico* y recurrente.

En realidad, se ha presentado secularmente una *discontinuidad* con este término ‘cínico’, que muchos tachan de modo simplista como ‘*animal*’, sinónimo de desvergonzado, impúdico, procaz, desaseado, incluso perverso y depravado. Pero se trataba, por parte de Foucault, de remontarse al corazón de su problemática: “la existencia como escándalo vivo de la verdad” (*ECV*, p. 192). Afirmó éste sobre la extensión del apelativo ‘Cínico’: “Existen ejemplos de la proximidad extrema de la práctica del despojamiento cínico como testimonio, martirio de la verdad, y la ascesis cristiana (monaquismo, patrística, órdenes mendicantes en el medioevo) también como testimonio de la verdad” (*ECV*, p. 193). Tanto así que Sloterdijk cita a san Jerónimo, quien relató algo referente a la muerte de Diógenes ‘el Cínico’. Es plausible hoy pensar que los franciscanos, por ejemplo, fueron de alguna manera Cínicos medievales, revolucionarios y anarquistas místicos, mientras los dominicos incluso se autodenominaron ‘*Domini canes (los perros del Señor)*’, asumiendo un lenguaje cuasi-cínico: pobreza, mendicidad y desnudez que transmitían la verdad del mundo y de la vida hasta rayar en el escándalo. Más aún, Foucault habló de un “Cinismo cristiano anti-institucional y casi anti-eclesiástico” (*ECV*, p. 195). Estas apreciaciones hoy dan lugar a un

amplio debate, sobre todo por los erróneos aprendizajes y prejuicios que atávicamente nos han inculcado al respecto.

De todos modos, el Cinismo fue un modo de vida que manifestó de manera irruptiva, revolucionaria, violenta e incluso escandalosa la verdad en tanto verdades ‘*críticas y específicas*’ y no abstractas. Reveló el valor de ‘*otra*’ vida que proponía la verdadera vida en la cual convergieron Sócrates y Diógenes de Sínope. Pero en este caso se dio un paso al límite, dramático y delirante, de ese coraje por la verdad, como uno de los principios fundamentales de la vida de verdad. El Cinismo de la vida revolucionaria se erigió en un paradigma, siempre evidenciando “la vinculación del estilo de vida y la manifestación de la verdad” (ECV, p. 199). En fin, fueron constantes la ruptura y la vida del protagonista como condición de su obra, el principio Cínico de la vida como manifestación de ruptura escandalosa hasta rayar en la tragedia. Y el arte será uno de sus vehículos modernos y contemporáneos en todas las denominadas Bellas Artes: verbigracia, Hölderlin, tan valorado aunque manipulado por Heidegger, y Artaud, reivindicado por el mismo Foucault. Efectivamente, el Cinismo significó siempre la puesta al desnudo, el desenmascaramiento, la depuración, la exacerbación, la reducción violenta a lo elemental de la existencia. Incluso el desparpajo, el exabrupto y el despropósito, lo excéntrico y extravagante, lo dionisiaco o anti-apolíneo que tanto exaltó Nietzsche; muy desafortunadamente, lo grotesco, prosaico, ramplón y esperpéntico, radicalizaron esta posición hasta convertirse y enarbolar lo ‘Cínico’ como sinónimo de lo “anti o contracultural (la cultura vuelta contra sí misma); el coraje de la verdad bárbara, las formas más intensas de un decir veraz que asume el coraje de correr el riesgo de ofender” (ECV, p. 201). El Cinismo se centró sobre todo en una actitud práctica más que pragmática, afín al escepticismo y al nihilismo, éste cual vértigo de decadencia característico de un mundo occidental incapaz en lo sucesivo de creer en sus propios valores, temas que replantean el problema de la ética de la verdad, la inquietud por ella, y al mismo tiempo la ‘*estética de la existencia*’.

Asimismo, tras realizar algunos sobrevuelos por otras muestras Cínicas, Foucault se circunscribió más al Cinismo filosófico grecorromano. Había profundizado, a instancia de sus mismos oyentes, en el Cinismo tardío como evolución de la *Parresía* cristiana con Juan Casiano, Juan Clímaco, la Patrística y los Apotegmas de los Padres del Desierto, recogiendo significaciones tanto positivas como negativas. Empero, fue el *Cinismo* su tema central en

este momento, y encontró a Heinrich Niehues-Pröbsting (1979, quien con su erudición deslindó ‘*Kynismus*’ o Cinismo antiguo y ‘*Zynismus*’ como noción general de ‘cinismo’). Su ‘*Weltanschauung*’ la obtuvo de Nietzsche y Schlegel. También consultó a su contemporáneo André Gluksmann, *Cinismo y pasión* (1981). Es de admirar, pues, la investigación foucaultiana como un ejercicio de apropiación y no simple especulación para rescatar la historia genealógica del Cinismo y sus imbricaciones con las corrientes filosóficas de su época. Luego, redescubrió a Séneca y su texto sobre *Demetrio el Cínico* como personificación del Cinismo puro de perspectiva cósmica, y las *Cartas morales a Lucilio* y *Sobre los beneficios*, que incluyen la insobornable actitud senequiana ante el decadente emperador Calígula. Diferente al mencionado Peregrino, Demetrio fungía de consejero del polo Cínico más ‘reconocido’. Según Séneca el paradigma del Cínico era el de:

Un hombre de cultura y sabiduría consumadas, de una lógica inflexible en su línea de conducta, de fogosa inspiración y de pensamientos viriles e ideas personales, con elocuencia, pero que habla con sencillez, sin términos rebuscados, despojado de ornamentos (...), y que prefiere terminar en el exilio durante la segunda expulsión de los filósofos en los años 71-75 d. C. (ECV, 2010b: p. 209, Nota marginal No. 12 de Séneca sobre Demetrio).

He aquí un retrato hablado de lo que echamos de menos hoy en muchos ámbitos humanos y académicos, filosóficos. Así, Foucault reseñó cuatro siglos que evidenciaron con creces la permanencia del Cinismo en el escenario filosófico, y convirtieron esta corriente en un flagrante ‘signo de Contradicción’ –objeto al mismo tiempo de admiración y repudio-, y ‘*piedra de toque*’ de los pensadores al generar reconocimiento de personajes como Séneca, pero también siendo rotulado e incluso estigmatizado y descalificado del panorama filosófico, y tenido con frecuencia por una vulgar caricatura de la filosofía. Por el contrario, el citado Luciano de Samosata fue gran adversario de Demetrio, y tachaba a los Cínicos de ser una suerte de hombres groseros, ignorantes e incultos (*Los fugitivos* §12-13: “hombres despreciables que apenas subsisten, rozando la locura, insolentes, impúdicos e imprudentes, irreverentes”, cit. ECV, p. 212). ‘Hippies’ se denominarían despectivamente hoy. Con todo, estas superficiales críticas no pocas veces se reducían a una parodia malintencionada del genuino Cinismo, sin reconocer su respetable trasfondo filosófico-ético. Asimismo, el mencionado Juliano ‘el Apóstata’ escribió *Contra el cínico Heraclio* y *Contra los cínicos incultos*: “forma de sinrazón es su género de vida indigno, que desdeña hasta la muerte” / cit. ECV, p. 213).

Ahora bien, a juzgar por sus actitudes anarquistas y a veces escandalosas, no se

entendían en su momento las temerarias posiciones de los Cínicos al oponerse a las leyes divinas y humanas y a todas las formas de tradición y organización social, grupo al que pertenecían Diógenes de Sínope, Crates de Tebas, Peregrino e Hiparquía, que merece un realce de cara al androcentrismo de la filosofía occidental:

Yo, Hiparquía, no seguí las costumbres del sexo
femenino, sino que con corazón varonil seguí
a los fuertes *perros*. No me gustó el manto sujeto
con la fíbula, ni el pie calzado
y mi cinta se olvidó del perfume.

Voy descalza, con un bastón,
un vestido me cubre los miembros
y tengo la dura tierra en vez de un lecho.

Soy dueña de mi vida para saber tanto y más que las Ménades para cazar. [4] [5]

Asimismo, Foucault remitió a Dión Crisóstomo de Prusa y sus *Fragmentos y testimonios de los Cínicos griegos* (*De la realeza*, IV; cit. *ECV*, p. 214), que narran el encuentro de Alejandro Magno y Diógenes ‘el Cínico’. Justipreció y rescató su ‘*eleutheria*’ extrema y, por ende, su *Parresía*, fundamentados en un autoconocimiento de raigambre socrática. De hecho, Luciano de Samosata no puede menos que exaltar y respetar a Demonacte o Démonax de Chipre: desdeñoso de todos los bienes de este mundo, de riquezas y honores, hombre de la verdad que jamás teme decirla, sin importunar a nadie ni pedir nada. Hasta los niños le llevaban frutas y lo llamaban ‘padre’; jamás se le oyó gritar o discutir con violencia, dejarse arrebatar por la ira, pero perseguía los vicios y perdonaba a los culpables (*ECV*, p. 215, ‘Démonax’ §7, Notas Nos. 27-28).

Tal era la práctica de la verdad Cínica en su esencia -al decir de Foucault: “práctica dulce, curativa y terapéutica, de paz y no de simples insultos y ataques” (*íd.*). Coherencia de actos y palabras. Curiosamente, y de igual forma, el mencionado arriba Juliano el Apóstata enalteció a sus fundadores, Diógenes y Crates de Tebas:

Sus actos precedían a sus palabras, honraban la pobreza y menospreciaban su patrimonio, se aferraban a la modestia y la simplicidad en todo. Antes de guerrear verbalmente contra el libertinaje, lo combatían por medio de sus actos y probaban con sus hechos, y no con vociferaciones, que es posible reinar con Zeus cuando no tenemos casi ninguna necesidad y el cuerpo no nos importuna (*ECV*, 2010b: p. 216, Juliano el emperador, *Contre Héracléios*, §214bc).

He aquí el Cinismo auténtico que aún hoy merece realce. Y que vemos personificado con creces y de manera elocuente –en la historia contemporánea- en Mahatma Gandhi y su no-violencia revolucionaria, denominada por él ‘*Satyagraha*’ o adhesión a la Verdad, desafortunadamente aún no reconocida sino de modo tangencial en el ámbito filosófico

académico.[6]

De manera que el primigenio *Cinismo* estuvo encarnado por Heracles, Diógenes, Crates de Tebas y su compañera Hiparquía, más por sus actos que por sus palabras; porque según ellos, “la erudición no da el ingenio” (Juliano, *Contra los cínicos incultos* §187c-d, cit. *ECV*, p. 216). En esta secuencia de ideas, el Cinismo apareció como el núcleo universal de la filosofía, puesto que está en el corazón mismo de ella. Sin embargo, esta escuela adoleció de rusticidad teórica y se proyectó hacia un estilo práctico de vida filosófica popular y no de élite. De hecho, Dión Crisóstomo distinguía tres clases de intelectuales en su época: la de los que se callan, los conferenciantes de público selecto, y la de los *Cínicos*, que incluso mendigaban con escudilla. Según Diógenes Laercio, Diógenes ‘el Cínico’ respondió parresíasticamente, cuando fue comprado como esclavo y le preguntaron qué sabía hacer: “Sé mandar hombres”, afirmó (Diógenes Laercio §VI, 29; cit. *ECV*, pp. 220-221, Nota No. 32). Y así se convirtió en formador de los hijos de Jeniades, inculcándoles todo un aprendizaje de la resistencia, hoy próxima a la denominada resiliencia: servirse por sí mismo, sin servidumbre, autogestión e independencia. A todas luces, se trataba de un armazón integral o equipamiento para el combate de la vida.

En el Cinismo, el sentido moral y ético primaba sobre el físico y lógico, como lo enseñaba Séneca para que las personas fueran guerreras de su existencia. Así, esta escuela propendía por la formación humana de tipo sapiencial en función de dos caminos contrapuestos: ‘ser y no-ser’ al estilo de Parménides, también propuesto en La Biblia y la ‘*Didaché*’ o enseñanza apostólica primitiva (*ECV*, p. 224), en cuanto firmes criterios de discernimiento que se aplicaban en la vida diaria. Los Cínicos trataban de privilegiar el camino de la ‘*ascesis*’, despojamiento o resistencia desde el sendero de la virtud, sin atajos facilistas. Éste era el camino corto del ejercicio práctico, mientras el largo era el del simple discurso y especulación. De hecho, comportarse y no temer era más importante para los seguidores Cínicos que limitarse a razonar. De este ‘*otro modo*’ que reivindicó Foucault, estos ‘alternativos’ sentaron precedentes clave mediante gestos memorables y emblemáticos (Jenofonte, *Memorables II*), tales como las lapidarias y parresíasticas anécdotas de Diógenes ‘el Cínico’ que superaban a extensos tratados discursivos.

Esto es lo que preconizó y postuló un nuevo y original abordaje de las ideas filosóficas, enfoque que avala esta Tesis sobre la *Parresía* como propositivo arte de vivir filosófico

postulado por el *Último Foucault*, y censurando una enseñanza con frecuencia mercenaria y pseudointelectual, a fuer de pura teórica:

Hoy ya no estamos a la altura de esos ejemplos, porque un declive, un debilitamiento, una decadencia nos han hecho perder la posibilidad de hacer otro tanto como el héroe filosófico, y asumir esa matriz práctica para la actitud filosófica (...) El Cinismo se convirtió en la esencia del heroísmo filosófico, un acontecimiento importante en la historia del pensamiento: la práctica de la vida filosófica como vida heroica en Occidente y hasta nuestros días. (...) Una historia de la filosofía que no sea una simple historiade las doctrinas filosóficas, sino de las formas, los modos y los estilos de vida como problema filosófico, más como un *modo de ser* y como forma a la vez de ética y heroísmo. (...) Pero la filosofía se convirtió en un oficio de profesor (oficio de enseñanza) desde el siglo XIX, desplazando la ética y el heroísmo filosófico y sus leyendas, a las cuales ya no se les asigna razón de ser (...) Entonces la vida filosófica desaparece, tanto en el campo político como en la vida revolucionaria (ECV, 2010b: pp. 227-229).

Así, prosiguió la profundización en el Cinismo por parte de Foucault: este '*sui generis*' estilo filosófico se presentó -en síntesis- como una forma determinada de *Parresía*, decir veraz que surgió en la vida misma de quien manifestaba la verdad bajo una forma de manifestación existencial. Desde todo punto de vista, la forma de la vida cínica fue testimonio de la verdad, desde Diógenes 'el Cínico' -a quien Luciano consideró profeta de verdad o intérprete de la verdad y la franqueza ('*alêtheias kai parresias prophetes*')-, hasta el monje cristiano Gregorio Nacianceno (*Homilía 25*, ECV, p. 232, Nota No. 2), cuando hablaba de Máximo como asceta cristiano y verdadero filósofo que atestiguaba la verdad ('*mártiryon alêtheias*') o la evidenciaba como '*aleturgia*'. Toda una forma de la verdadera vida, sumatoria de comportamiento, sentimiento y actitud, referida a un tópico esencial en la historia del pensamiento filosófico y espiritual.

Vistas así las cosas, el '*logos alêthés*' del Cínico asumía cuatro atributos o valores: nada disimula; ni la falsedad, ni la opinión ni la apariencia se mezclaban con la verdad; se trataba de un discurso recto y no cambiante, sino que permanecía íntegro. Y en conjunto esta cuádruple prerrogativa constituía la vida verdadera y dichosa ('*alêthés bios*', ECV, p. 235), expresión que incluso aparecerá en el ámbito cristiano con visos neoplatónicos, v. gr. en Agustín de Hipona ('*alêthinós bios*', *Confesiones y Carta a Proba*, 130).

Así y todo, el Cínico procuraba armonizar lo que pensaba, lo que decía y lo que hacía, como el más simple, el más directo y el más veraz. Actitudes que contrastaban frontalmente cuando la sociedad aparecía deformada por la mentira, la vanidad y la impostura, donde nada era recto y, por ende, sin *Parresía*. De ahí que Foucault estableció una simetría entre Sócrates y Diógenes de Sínope que, a su vez, se conjugaron en Epicteto, quien trazó arriba el desglosado retrato del Cínico. Por lo demás, estos tópicos permitieron que el Cinismo se

constituyese en “una filosofía de ruptura como un paso al límite, una suerte de extrapolación más que de exterioridad” (ECV, p. 242).

La vida cínica (*‘bíos kynikós’*) en cuanto prototipo de la verdadera vida asumió una connotación paradójica y fue motivo de reprobación como signo de escándalo, burla, repulsión y aprensión, como una alteración inaceptable de la filosofía. No obstante, pensadores como Séneca exaltaron a Demetrio ‘el Cínico’ como uno de los filósofos más importantes de su tiempo (*Epístola a Lucilio* §69, cit. ECV, pp. 243-244). Para otros, el Cinismo era una especie de *eclecticismo* que mezclaba elementos de diversas corrientes filosóficas de la época, por ejemplo, en el caso admirable de Marco Tulio Cicerón, también mártir del Derecho en su momento. Foucault, por su parte, lo resituó dentro del contexto del ‘coraje de la verdad’ o *Parresía*, del que trató explayándose en su curso final de 1984:

A mi entender, el Cinismo pone de relieve bajo una nueva luz, aporta una nueva forma al viejo y gran problema, a la vez político y filosófico, del *coraje de la verdad*, tan importante en toda la filosofía antigua (...) Consiste en decir algo distinto y contrario a la opinión pública y en favor de la verdad, valentía política del decir veraz, otra forma de la ironía socrática, arriesgando, de parte de la gente, la ira, la irritación, la venganza y hasta el enjuiciamiento, para llevarla, a su pesar, a ocuparse de sí misma, de su alma y de la verdad; oponer a una opinión, a un error, el coraje del decir la verdad, forma de verdad que conducirá a los hombres a ocuparse de sí mismos (...) El coraje cínico de la verdad consiste en lograr que los individuos condenen, rechacen, menosprecien la manifestación misma de lo que admiten en el plano de los principios. Éste es el escándalo cínico. El *coraje de la verdad* consiste en arriesgar la misma vida diciendo la verdad, por la manera misma como se vive. Uno ‘expone’ su vida, en todos los sentidos de la palabra. La arriesga al mostrarla y, porque la muestra, la arriesga. Tener el *coraje de la verdad* (...) En esto consiste la vida filosófica (*bíos philosophikós*). Éste es su lugar significativo en la gran historia de la *parresía* y el decir veraz, es la forma de filosofía que no deja de hacer la pregunta: ¿Cuál puede ser la forma de vida que sea tal que practique el decir veraz? Una suerte de ejercicio de vida que apunta a reconstituir una estética y una ética del yo como lo intentó Montaigne (ECV, 2010b: pp. 245-247; *passim*, LHS, p. 240).

Por consiguiente, inferimos en este contexto cinco características del Cinismo, impregnadas todas ellas por la *Parresía*:

1. Escándalo como resultado de actitudes ‘pro-vocadoras’ que desocultaban la verdad en la sociedad.
2. Vida filosófica como estilo de una vida franca, sapiencial y traslúcida.
3. Ocuparse de uno mismo como prioridad de un ‘*êthos*’ coherente, sobre la base del autoconocimiento.
4. El problema de la transvaloración o replanteamiento axiológico en el mundo presente, como lo asumirá Nietzsche, referente imprescindible de Foucault.

5. Cuatro principios jalonan esta andadura peculiarmente ética: la filosofía como preparación para la vida; preocupación prioritaria por sí mismo; privilegiar lo existencialmente útil; y ‘cambiar el valor de la moneda’ o transvaloración *parresiástica*... El *Cinismo*, como figura particular de la filosofía antigua, pero también actitud recurrente a lo largo de toda la historia occidental, plantea imperiosamente, bajo la forma del *escándalo*, la cuestión de la vida filosófica (...) con sus referentes Antístenes de Atenas, Diógenes de Sínope y Crates de Tebas, al vincular notoriamente su praxis a la vieja tradición socrática, como se evidencia en Epicteto. Para el Cinismo, en primer lugar, la filosofía es una preparación para la vida. En segundo lugar, esta preparación existencial implica ocuparse ante todo de sí mismo, que es lo único serio. (...) En tercer término, para ocuparse de sí mismo, sólo es preciso estudiar lo que es realmente útil en y para la existencia, según palabras textuales de Diógenes el Cínico, citadas por Diógenes Laercio (VI, §27-28). De hecho, aquél censuraba a los seres humanos por tantas preocupaciones exteriores secundarias y el olvido de lo esencial: la atención de sí mismo. En cuarto lugar, uno debe conformar su vida a los preceptos que formula: que los principios verdaderos que se asumen cuenten con la garantía y la autenticación de la propia manera de vivir. (...) Estos principios fueron una constante de Sócrates, estoicos e incluso epicúreos. Y un quinto principio sería ‘cambiar el valor de la moneda’ (Diógenes: *parakharattein nómisma*) con sentido a veces peyorativo y otras positivo, que aludía a la *transvaloración*: falsificar las costumbres establecidas, como lo hicieron sus discípulos Mónimo y Crates, dando sus bienes a los pobres o incluso arrojando el dinero al mar (...) Este *quinto* principio extremo fue el distintivo de los Cínicos. En síntesis, dos principios prevalecían: conócete a ti mismo y reevalúa tu moneda (atribuidos a Apolo Pítio). Principios correlativos, que sustituyen la falsa moneda de la opinión (*doxa*) que uno tiene de sí mismo y que los otros tienen de uno por una verdadera moneda que es el conocimiento de sí. Así se explican las anécdotas de Diógenes con el emperador Alejandro Magno y sus enseñanzas, que se volvieron leyenda en el corazón de la experiencia y la práctica cínicas: ‘El verdadero rey soy yo’... (ECV, 2010b: pp. 249-255).

Y prosiguió Foucault, desglosando el problema del ‘*bíos alêthês*’ que roza la *Parresía*, en clave de alteridad reveladora para los dos interrogantes planteados en el extenso párrafo siguiente:

Por otra parte, se presenta la interrelación *nómisma-nomos* (ley y costumbre), que implicaba atreverse a infringir normas, hábitos, convenciones y leyes establecidas. Esta actitud anárquica dio lugar a la connotación de cínico como *perro* (*kynikós*), en cuanto carente de pudor, de vergüenza y respeto humano, sinónimo de vida impúdica e indiferente (*adiáphoros*), no atada a nada, conforme con lo que se tiene y que no exhibe otras necesidades que las que puede satisfacer de inmediato. Además, vida que ladra, diacrítica (*diakritikós*), capaz de combatir, pero vida de discernimiento que sabe experimentar, someterse a prueba y distinguir a fondo las cosas. Vida de perro guardián vigilante (*phylaktikós*) para salvar a los demás y proteger la vida de sus amos. En suma, cuatro caracteres o improntas que definían la *verdadera vida*. Eco, prolongación y *paso al límite* de una vida no disimulada, independiente y recta, vida de soberanía: *bíos aléthés*, la vida en la verdad que no se avergonzaba de nada, y conllevaba la inversión escandalosa, violenta, polémica de la vida recta y obediente a la ley o normal. Vida de combate y servicio que caracteriza al Cinismo, que trata de sustituir las formas y los hábitos que marcan de ordinario la existencia y le dan su rostro por la efigie de los principios tradicionalmente admitidos por la filosofía: *decir veraz*, la auténtica moneda con el verdadero valor. La verdadera vida es la *vida otra* en la historia de la ética occidental, llegando al meollo de un problema importante. Planteó una cuestión muy grave, 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, como dos grandes límites entre los cuales la filosofía occidental no dejó de desarrollarse. (...) El filosofar estaba llamado a cumplirse en la idea misma del mundo y en la forma de la misma vida para apuntar hacia la contemplación del alma y del mundo puro de la verdad: el auto-cuidado y qué debe ser una vida que pretenda cuidar de sí misma. Lo que debe ser en verdad, origen de la metafísica occidental, fundamento del *arte de vivir* y la manera de vivir. En ella no encontramos el platonismo y la metafísica del *otro mundo*. Encontramos el Cinismo y el tema de la *vida otra*, ambas a partir del cuidado de sí. (...) El Cinismo es más que una aparente grosería, reactivó como problema a la vez central y marginal con respecto a la práctica filosófica, la cuestión de la vida filosófica y la verdadera vida como *vida otra*. La vida filosófica, la verdadera vida, ¿no puede, no debe ser por fuerza una vida radicalmente otra? Dos grandes líneas de divergencia, fundadoras, a mi entender, de toda la práctica filosófica occidental, fueron completa y definitivamente ajenas entre sí. (...) que a su vez el mismo cristianismo (corazón de su ascetismo) y el dualista gnosticismo, la moral y la espiritualidad occidentales pretendían: la relación entre el otro mundo y la *vida otra* (ECV, 2010b: pp. 255-261).

Desde esta perspectiva, otro pertinente ejercicio ontológico del presente es la argumentación sobre la *Parresía* foucaultiana como concreción de su “otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir” (*être, penser, dire et vivre autrement, ne penser*’); de alguna manera éste hoy avala y desencadena posturas anti-globalizadoras denominadas bajo el rótulo de ‘Altermudialismo’: ‘*porque otro mundo es todavía posible*’, según reza su consigna. Sin embargo, nunca se trata de un recetario ético sino de un constructo fundamentalmente personal que incorpora algunas de las prácticas grecorromanas pero dentro de una ontología crítica y diagnosticadora del presente, en aspectos ‘*críticos y específicos*’ que adquieren implicaciones políticas contra-hegemónicas marcadas por la alteridad o apertura a lo otro y, por ende, a toda válida diferencia.

1. Foucault recapituló y retroalimentó aquí los temas anteriores. En efecto, apeló a los testimonios filosóficos de Epicteto, Séneca y de los Cínicos, a una mirada interior de éstos que permite implementar -como primer aspecto-, “el principio de no disimulación” (ECV, p. 264), *en y por* la vida misma, principio ideal de conducta: “vida que no oculta nada de lo que

está mal, y no hace el mal porque no disimula nada” (*ECV*, pp. 266-267, Nota No. 6 sobre la muerte de Diógenes de Sínope; cit. Laercio VI, §77). Una existencia que prescindió al máximo de artificios y cosas postizas: vida de naturalidad patente y enteramente visible.

2. “Vida sin mezcla” (*ECV*, p. 268) es su segundo aspecto: sin lazos ni dependencias, en perfecta identidad consigo mismo, en la autarquía o autosuficiencia al máximo; vida autónoma e independiente, marcada por la autodeterminación. Vida diamantina de despojamiento extremo, afectivo y efectivo. De hecho, la pobreza Cínica fue un componente de la verdadera vida como contrapeso de las aristocracias y las oligarquías muelles y comodonas: en vestimenta, alimento y vivienda, de modo que las calamidades o reveses de la vida no acarreen tantos sufrimientos a los burgueses. Esta pobreza voluntaria permitió adquirir valores y virtudes como el coraje, la resistencia y la tenacidad. Llegó a volverse casi absoluta, pero fue malinterpretada como vida apegada a la fealdad, la suciedad, la miseria, cuando se sobredimensionó y distorsionó como fin en sí misma y no como medio liberador, propiciando la mendicidad, la esclavitud, flagrantes e inevitables tergiversaciones. Atrajo entonces la mala reputación, ‘*adoxía*’, es decir, heterodoxia extrema o cierta infamia o ignominia al homologar al Cínico con una especie de ‘paria’ o ‘desechable’ social.

Ahora bien, es preciso reconocer que este fenómeno reduccionista no sólo se asignó a los Cínicos; también la ‘*veridicción*’ se presentó en grupos cristianos como los Padres del Desierto, monjes marginales que de esa manera contrarrestaban una Iglesia hipotecada a los intereses constantinianos de la vida relajada y hedonista, después del siglo IV. Así se constituyó de todos modos una forma de *Parresía* o testimonio audaz y profético de la verdad en medio de componendas y contubernios con el ‘*statu quo*’, un Estado que amordazaba a los cristianos y domesticaba sus virtudes. Significativamente, Foucault citó el influjo de la India con sus ascetas, ‘*sannyasis*’ o renunciantes actualizados al estilo Gandhi (*ECV*, p. 274), que es importante distinguir de los vulgares faquires vulgarizadores y ostentosos, muchas veces sin ningún fondo de filosofía ni espiritualidad. De manera que humillación cínica y humildad cristiana se confundieron equívocamente, generando malentendidos cuando la primera se volvía sensacionalista y espectacular, mientras la segunda apuntaba hacia una identificación con Jesucristo, una especie de cristificación amorosa y no simplemente cuestionadora del ‘*establishment*’. Deslinde importante entre ascética y mística, la primera

asumida como los medios y la segunda como los fines de cara a la liberación espiritual.

3. Es urgente resaltar que la vida Cínica –en su sentido mayúsculo- propendía por una “forma de vida recta” como su tercer aspecto (*ECV*, p. 276) de conformidad con un ‘*Logos*’ que se ajustaba a la Naturaleza. Se corría el riesgo de sucumbir a excesos de anomia o anarquía que rayaban con lo extravagante y estrafalario, hasta el límite de pasar por un ejercicio simple de ‘animalidad’. Empero, recordamos casos mesurados como el mismo Sócrates, los estoicos Epicteto, Marco Aurelio y Séneca, e inclusive algunos epicúreos que no cayeron nunca en el extremo hedonista, y algunos Cínicos ya mencionados muy respetables. De todos modos, fue inevitable que se presentaran extremismos fanáticos repudiables, pero nunca generalizables para minimizar, rotular y estigmatizar en conjunto, peyorativamente, el ‘cinismo’ como sinónimo de perversión o depravación. Hoy puede releerse este fenómeno como una especie de naturalismo ecológico, situado en su dimensión estricta. Se trataba, más bien, del ‘*bíos philosophikós*’ como vida recta y descomplicada, en contraposición a lo sofisticado o desnaturalizado (*ECV*, p. 279), que se atrevía a desafiar, a veces hasta el límite del escándalo, un tipo de vida artificial y ficticia de una época sibarita. Desmarcándonos de la investigación foucaultiana –pero ontologizando el presente- es dable ver a los Cínicos como precursores y pioneros de una ‘bio-filosofía’ y una ‘eco-sofía’, muy pertinente en nuestra actualidad capitalista neoliberal y globalizada que nos hipertrofia cada vez más. Puede dilucidarse entonces que el Cinismo era una encarnación del hoy perdido paradigma filosófico de la *Parresía* o decir veraz integral, aplicable en todas las esferas de la vida humana de cara a la autenticidad como virtud humana indispensable en todos los ámbitos.

4. El cuarto aspecto es la “vida inmutable”, sin corrupción ni decadencia, “vida de soberanía” (*ECV*, p. 279), en que el Cinismo converge con el ascetismo cristiano en ejemplos como el de León Tolstoi en Rusia, despuntando el siglo XX; verbigracia, recuérdese la participación de Gandhi en la Conferencia de la *Tabla Redonda* en Londres, en 1931, donde apareció con su modesto atuendo hindú de ‘paria’ y una cabra en medio de la sofisticación inglesa, que en cabeza del ministro Winston Churchill, le acarreó la descalificación despótica de “faquir semidesnudo” (Cf. Payne, 1971; Fischer, 1982).

Impacta sobremanera esta meditación –más que simple indagación- que realizó Foucault apenas tres meses antes de su muerte. En este contexto, él resaltó la paradoja Cínica

como dueña de sí misma en tanto recupera la relación consigo mismo -autoposición-, tópico desarrollado por Séneca (*Epístolas morales a Lucilio* §20, 62, 75, *De la brevedad de la vida, Consolación a Helvia*; cit. *ECV*, p. 283), de quien encuentra en sí mismo los principios y fundamentos, y allí el gozo ‘autótrofo’ -podría denominarse, no solipsista-, como estado de satisfacción. Se trata de lo que postulamos como una vertiente filosófica muy oportuna actualmente: ‘Sofoterapia’, que podría significar un aporte similar al de los ‘*terapeutas*’ de Filón de Alejandría o al perfeccionado Arte de vivir curativo de Epicteto, que evocó de modo reiterado en estas clases Foucault. “Vida soberana que goza de sí misma, plus filosófico” (*ECV*, p. 285). ‘Autoconocimiento, autoposición y donación de sí mismo’ a los otros, puntualiza Lanza del Vasto en su propuesta de *Filosofía de la NoViolencia* (2012). Es la vida real en las dos acepciones de ‘verdadera’ y de ‘realeza’ que Diógenes ‘el Cínico’ contrapuso frontalmente ante el imperio decadente de Alejandro Magno.

De hecho, la aspiración platónica del ‘*filósofo-rey*’ conjugaba el gobierno de sí mismo y el gobierno de los otros de modo fundamental, pero se plasmó más coherentemente en el Cinismo. Tal fue –a nuestro parecer– el deslinde original esclarecido por Foucault. Con una radical diferencia: el filósofo aparecía como el soberano por excelencia, pero desde el ‘no-poder’ como se evidenciará en personajes alternativos como Jesucristo y Gandhi. Porque la autoridad moral se centraba en la armonía ética, según el aforismo cristiano atribuido a Agustín de Hipona: “servir es reinar”, usado tantas veces en la Iglesia como consigna de los santos, aunque no pocas veces quebrantado flagrantemente. Al respecto, acotó Foucault: “es el rey anti-rey, que muestra cuán vana, ilusoria y precaria es la monarquía de los reyes” (*ECV*, p. 287). Por el contrario, los cimientos de esta soberanía eran el coraje (*‘andreia’*) y la magnanimidad (*‘megalophrosyne’*), en contraste con la *‘paideia’* convencional, convertidas en virtudes que a su vez constituyen la materia prima de la *Parresía*. En efecto, “el Cínico es el verdadero rey, pero de una manera diferente de la idea platónica y estoica, en virtud del despojamiento y el renunciamiento, de la resistencia voluntaria y el trabajo perpetuo de sí sobre sí mismo. Monarquía de hecho y no simple ideal de abnegación”, más cercana al espíritu cristiano (*ECV*, pp. 290-291). Tres características asumía esta abnegación Cínica, a saber: sacrificaba la propia vida para poder ocuparse de los otros; ejercía además un rol medicinal o terapéutico, y de conciliador o árbitro entre sus coterráneos. Y la misión Cínica se apropiaba también la forma de un combate polémico hasta la beligerancia mediante sus diatribas, reservándose el derecho y deber de asumir el *‘decir veraz’* contra los vicios que

afectaban a los hombres de su tiempo, a sus interlocutores en particular, pero también a la raza humana en general. Fungía este controvertido y martirial servicio o ‘diaconía’ con un rol de gladiador o atleta, ‘*athletés*’ de la verdad. En suma, estas connotaciones *parresiásticas* configuraban la genuina filosofía.

Más aún, se trataba de un combate moral y/o ético –y ante todo espiritual, al decir del mismo Foucault-, que exigía ejercitarse toda la vida para poder afrontar los infortunios posibles de la existencia, teniendo por enemigos los propios deseos, apetitos y pasiones. Lucha o agonía ‘*ad intra*’ contra sí mismo, y ‘*ad extra*’, esto es, como alteridad contra costumbres, convenciones, instituciones, organizaciones políticas, estereotipos y clichés sociales, leyes, vicios, hábitos, maneras de pensar y obrar, pero, ante todo, contra un esclavizante estado decadente de la Humanidad. Estilo de vida que introyectaba la forma de una corrección explícita, voluntaria y constante dirigida a la vida real del género humano con el objetivo de modificarlo en su postura moral y ‘*êthos*’ y, por tanto, en su manera de *vivir* (ECV, p. 293), aspecto clave en nuestra Tesis. En suma, así puntualizó *en extenso* Foucault la válida y sin precedentes aporía que constituyó en conjunto el Cinismo:

El *cínico* es un combatiente cuya lucha por los otros y contra los detractores adopta la forma de resistencia, el despojamiento, la prueba perpetua de sí consigo, pero también de la lucha en la Humanidad entera. El cínico es un rey de pobreza, de resistencia, y de abnegación o sacrificio; pero que combate, a la vez por sí mismo y por la Humanidad. (...) Además, lleva a cuevas la fealdad y la infamia de esa Humanidad. Diógenes de Sínope es el héroe cínico de resistencia, que será enaltecido póstumamente según Dión Crisóstomo [*Diógenes o de la virtud*, §27-36]. Él ha suscitado el entusiasmo de todos en virtud de su vida militante, de combate y lucha paradójica contra sí mismo y por sí mismo, contra los otros y por los otros, núcleo de trascendental importancia para la historia de la ética occidental. Tal fue su militancia filosófica contra las convenciones, las leyes y las instituciones que, en sí mismas, se apoyan en los vicios, los defectos, las debilidades y las opiniones que la especie humana comparte en general. Militantismo abierto, universal y combativo, en el mundo y contra el mundo. (...) Él es el único que puede hablarle al rey con plena libertad y utilizar la *parresía*, porque conoce la verdad de las cosas y la verdad del rey mismo y su poder. Es una historia de *parresía*, una prueba de franqueza, que atrae una desgracia que es al mismo tiempo el triunfo y la restitución de la verdad misma (...) El Cinismo fue la matriz, el punto de partida de una larga serie de figuras históricas que podemos reencontrar en el ascetismo cristiano (tal como el de las órdenes mendicantes medievales: franciscanos y dominicos), visto como combate espiritual en uno mismo, contra los propios pecados y las propias tentaciones, pero también por el mundo entero, pues lo purifica de sus demonios. Militancia abierta que constituye la crítica de la vida real y del comportamiento de los hombres, que aporta un cambio al mundo entero por medio del renunciamiento personal (...) Así, el cínico planteó esa alteridad de la *vida otra*, combatividad en cuyo horizonte hay un *mundo otro*, en reivindicación y afirmación de la necesidad de una *vida otra*, vida cuya alteridad conduce al cambio de la sociedad: una *vida otra* para un *mundo otro*, núcleo ético muy afín al del mundo cristiano, de tal manera que el Cinismo constituye la matriz o el germen de una experiencia ética fundamental en Occidente, como se ve en Epicteto (Libro III, *Disertación* 22). (ECV, 2010b: pp. 293-301, cursivas nuestras).

Impresiona que al final de esta hora de clase, Foucault alcanzó a pronunciar la expresión “a pesar de mi mal estado” (ECV, p. 301), trasluciendo el comienzo del fin de su

relativamente corta existencia. Suficiente razón para dar realce a lo que denominamos testamento y/o ‘canto de cisne’ –acaso el mejor registro- del filósofo, citándolo en extenso y sin opacidades hermenéuticas y exegéticas.

Arribando, pues, al vértice de su investigación sobre la *Parresía*, se concentró en las *Disertaciones o Diatribas* de Epicteto, y desglosó el tema de la soberanía Cínica como su principal misión. Presentó aquí la práctica militante de la vida filosófica como coraje de hacer valer –en la propia vida y con respecto a los otros-, la verdad de una filosofía. Ésta se asume como una misión social recibida, la elección de un modo de vida: “de sí mismo y en sí mismo, por sí mismo” (ECV, p. 305). Para Epicteto se trataba de una vocación divina, que Foucault evidencia en prolongada digresión:

El filósofo es como el sol que ilumina el mundo, designado por Dios para ejercer su función y papel, luego no debe autodesignarse. La vida filosófica es en rigor el efecto de una elección, asume una función de punta de lanza, de combate y también de servicio a la Humanidad. Sólo un ‘dios’ puede asignarla, nadie puede establecerse como profesional de la filosofía sin haberla recibido (...) Esta misión divina fue la que obliga a Sócrates a ser filósofo, y la misión cínica hace eco al tema socrático de la misión filosófica recibida de Dios. (...) Y esta misión filosófica sólo puede asumirse a condición de haberse probado a sí mismo. De ahí la importancia del conocimiento de sí mismo. Con palabras textuales de Epicteto: ‘*Conócete a ti mismo, interroga a la Divinidad, y sin Dios no intentes la empresa; cambia por completo tu manera actual de obrar, no acuses ni a Dios ni al hombre y suprime en su totalidad tus deseos, mantén cerrada tu puerta*’ (Libro III, *Disertación 22*, 13-14, 15-16, 24-25, 53). (...) El cínico y/o estoico debe trabajar sobre su propia alma: más que la impudicia (*anáideia*), permanece en el pudor (*aidós*). Después de esta primera condición, la segunda es saber si es capaz de llevar una vida que no tenga necesidad de nada, vida de despojamiento y pobreza o austeridad, la verdadera vida sin mezcla ni dependencia ni simulación. Por tanto, su vida itinerante de vagabundeo no lo aferra a nada ni lo retiene a una patria (*adiáphoros*). La tercera prueba es la vida diacrítica (*diakritikós*) cual perro ladrador y explorador (*katáskopos*) que indica a los hombres lo favorable y hostil: anunciar la verdad, sin dejarse paralizar por el temor. Aspectos todos que implican ascesis (*askêsis*) o ejercicio espiritual de mortificación, o práctica de toda la resistencia, en perpetua puesta a prueba de sí mismo. (...) (ECV, 2010b: pp. 306-311).

Y prosiguió, retratando al auténtico Cínico con reveladores trazos que exaltaron el cuidado de sí –‘*epiméleia heautoû*’, como epicentro último de toda acción política:

El *cínico* es un filósofo en guerra filosófica, que implica la dureza y rudeza para consigo mismo, todas las privaciones, y hacia afuera la aceptación de las violencias, los golpes y las injusticias que los otros puedan hacerle sufrir; insultos y humillaciones que suponen resistencia física –como ejercicio de entrenamiento-, y también la indiferencia con respecto a la opinión pública común... Diógenes de Sínope aparece en algunas escenas aceptando un insulto y un golpe, y luego invirtiendo la situación y apareciendo como más fuerte que los demás (...) Inversión por la cual el insulto brinda al cínico la oportunidad de establecer una relación afectuosa con los mismos que le hacen el mal y, en virtud de ella, con el género humano en su totalidad. Es toda una tarea de misionero que lo mantiene al margen de todo lo que pueda distraerlo, íntegramente al servicio de Dios (*diakonía*), cual vigilante (*episkopos* uobispo) universal y benefactor *ético* que vela por el sueño de la Humanidad.(...) Se trata, por consiguiente, de la tarea más elevada y útil, que vela por el cuidado (*epiméleia*) de los hombres, en últimas la verdadera actividad política que lo constituye en el auténtico *politéuesthai*, político asociado al gobierno del universo entero, misión divina según Epicteto. El cínico queda entonces restablecido, más allá de su monarquía oculta, en la verdadera soberanía, que es la de los dioses sobre el género humano en su

totalidad. Y esta inversión desencadenada por el Cinismo y el Estoicismo desemboca en la *parresía* (ECV, 2010b: pp. 311-316, Libro III de Epicteto, *Disertaciones* por Arriano, §22, Notas Nos. 1-29).

Queda claro que el Cínico y el Estoico asumían una postura radical y a veces desafiante en virtud de la *Parresía*, pero su actitud al ser reprimidos era no violenta, apelativo que conviene distinguir de un ‘pacifismo’ o ‘irenismo’ facilista que hoy se conforma con evitar los efectos y no las causas del mal; de hecho, culminaba su filosofía en la praxis de la magnanimidad, vocablo que citaba Epicteto en sus *Disertaciones* §22, 53; (ECV, p. 312, Nota No. 17). Aspecto que nos parece relevante de cara a la problemática actual, concretamente en nuestro país para no caer en un triunfalista ‘posconflicto’. Por el contrario, la *Parresía* implicaba filantropía hacia los mismos adversarios, que se aproximó al espíritu cristiano de la primera época: “Debe ser golpeado como un asno, y aun golpeado, debe amar a quienes lo golpean como si fuera el padre o hermano de todos” (*Disertaciones* §22, cit. ECV, p. 313).

En el último bloque de clases, Foucault se explayó sobre el tema de la *Parresía*, llevándolo a una plenitud insospechada, como un sutil presagio misterioso del desenlace de su vida terrena -*argumento existencial* que postulamos al final en nuestras Conclusiones-. Efectivamente, se trató de otro ‘salto epistemológico’, incluso ‘ruptura’ bachelardiana del plano filosófico al teológico que –según nuestra reiterada disertación- marca un hito sin precedentes en la filosofía contemporánea, un *plus* poco resaltado por sus investigadores y críticos, y que constituye uno de nuestros aportes ‘*sui generis*’ en este trabajo. Si la vida Cínica en su esencia es la ‘*vida regia*’ por antonomasia, soberana de sí misma, marca una diferencia de la soberanía política a manera de una hidalguía o realeza sapiencial, pues pertenece más al ámbito de la sabiduría que al de la filosofía institucionalizada. De hecho, se trata -en este contexto postrero-, de una monarquía universal de índole divina centrada en la pureza de corazón, que acarrea las consecuencias de fundar una manera filosófica de vivir entendida como una modalidad de vida bienaventurada y una práctica de la verdad manifestada, de la verdad por manifestar (ECV, pp. 306, 318).

A tenor de este orden de ideas, sin duda, en este recodo terminal es clave la referencia a la *Disertación* §22 de Epicteto, al situarnos en el ejercicio positivo de la soberanía de sí sobre sí mismo. En efecto, el Cínico es quien asume el coraje de decir la verdad y la responsabilidad de anunciarla. Es el ángel de la verdad que anuncia las cosas ciertas sin temor. Como tal, es una figura-límite de la veridicción que implica “la armonía, la homofonía entre lo que se dice y la manera de vivir” (ECV, p. 320). Su verdad es atrayente y seductora

por ser testimonial, y erige al auténtico filósofo en guerrero espiritual e incluso en monumento visible de esa verdad. Por cierto, la diafanía se confunde con la epifanía o primigenia manifestación de la verdad (*'aleturgia'*), en virtud del trabajo de la verdad de sí sobre sí, a partir del autoconocimiento, puesto que la materia prima de su trabajo es su propia alma. Es así que él posee el triple ojo del conocimiento: sensorial, racional y espiritual,[7] que le permite la articulación armónica del flujo de las representaciones y lo convierte en un vigía, centinela o atalaya 'prof-ético', al tiempo que lo capacita sobre sus congéneres para la práctica de la verdad cual espejo de sí mismo. De ahí su coraje de hablar con toda libertad y plena *Parresía* al poner en cuestión no la vida particular de las personas –aspecto clave-, sino la Humanidad entera de que forma parte:

La atención de los otros coincide exactamente con el cuidado de sí. Éste es un nuevo aspecto del trabajo de la verdad que tiene por fin un cambio conductual a partir de su *diatriba* o intervención verbal o veridicción, que muestra a los hombres equivocados de cara a la forma de existencia verdadera, fiel a la verdad. Ese otro estado del mundo o *catástasis* es su aspiración, según la cual *la verdadera vida es la vida en la verdad*, que la manifiesta y la practica en la relación consigo mismo y con los otros. Esa vida de *veridicción* tiene por objetivo la transformación del género humano y del mundo. (...) Y esta forma tan singular de vida fue el aporte del cinismo a la vida filosófica como *arte de vivir*, hito en la historia de la filosofía como modo de vida. Experiencia metafísica del mundo e *histórico-crítica* de la vida como dos núcleos fundamentales que la convierten en la matriz de lo que ha sido una forma considerable de vida a lo largo de toda la tradición cristiana y moderna, de una vida consagrada a la verdad y a la manifestación de hecho de ella (*ergo*) y a la *veridicción* –al decir veraz o *parresía*–, a la manifestación por el discurso (*Logos*) de la verdad, cuya meta final es mostrar que el mundo sólo podrá alcanzar su verdad –transfigurarse y convertirse en *otro*–, a costa de un cambio, una alteración completa a partir de la relación que uno mantiene consigo mismo. Y en ese retorno de sí a sí –en ese cuidado de sí–, se encuentra el principio del pasaje a ese *mundo otro* prometido por el cinismo (*Disertaciones* de Epicteto §22, 26, 27, cit. *ECV*, 2010b: pp. 324-326, Notas Nos. 18-21 y asterisco*, cursivas nuestras).

Ahora bien, nuestro pensador francés resaltó sobre todo las relaciones entre '*la verdadera vida, la vida otra y la Parresía o discurso de la verdad*'. Conjugó las mixturas teórica y práctica, referenciándolas otra vez a Epicteto y, como si fuera poco, puestas en diálogo con la experiencia cristiana. Asimismo, la herencia socrática y las escuelas grecorromanas en su esencia confluyen en este contexto con significativa e inusitada convergencia, realizada de modo original por Foucault, quien enigmática y premonitoriamente afirmó, a modo de preludeo, con la nostalgia última de su aspiración filosófica más entrañable:

Trataré quizá de continuar el año que viene –pero lo digo con reservas, confieso no saber nada todavía, pues aún no me he decidido–, la exploración de estos temas. Intentaré tal vez proseguir esta *historia de las artes de vivir*, de la filosofía como forma de vida, y del ascetismo en su relación con la verdad, justamente, luego de la filosofía antigua, en el *crístianismo*. Sea como fuere, hoy quiero proponerles simplemente un esbozo muy breve, una especie de punto de partida (...) En todo caso, así es como yo veo las cosas en la dirección siguiente... Quizá sería necesario *reelaborarlo todo, recomenzar todo de otra manera* (*ECV*, 2010b: pp. 327-328, cursivas nuestras).

Vemos entonces cómo el tema ético final asumió un arte de vivir y reorientó todo el constructo foucaultiano, que desembocará en la *Parresía* como alteridad vivencial. Y, por ende luego, en el otro lugar o espacio, y el ‘*otro modo*’ de la *Heterotopía*.

... Este sutil corte temático de puntos suspensivos es intencional reticencia y reclama generar en el lector ese ‘*otro espacio*’ para acceder a la vislumbrada –aunque no explicitada por el mismo autor- *Heterotopía*. Viene el *ad portas* de su muerte física. El pensador citó los *Apotegmas de los Padres del Desierto*, texto clásico en el que se evidencia la convergencia del Cinismo y el cristianismo radical en las vertientes del cenobitismo -monaquismo comunitario- y el eremitismo -monaquismo solitario-. A decir verdad, según Foucault persistían dos diferencias de perspectiva en este núcleo problemático: el cristianismo acentuaba la relación con el ‘*otro mundo*’ más que con el ‘*mundo otro*’, en un aparente juego de sustantivos y adjetivos. El controvertido Orígenes hablaba más de ‘apocatástasis’ que de ‘catástasis’, término en virtud del cual el mundo regresa a su estado primigenio: “La importancia filosófica del cristianismo radicaba en que unió uno con otro el tema de una ‘vida otra’ como ‘verdadera vida’ y la idea de un acceso al ‘otro mundo’ como acceso a la verdad” (*ECV*, p. 331).

La segunda diferencia se refería al principio de la obediencia o sumisión completa a la autoridad establecida: “Éstas son las dos grandes inflexiones del ascetismo cínico y el pasaje de la forma cínica a la forma cristiana” (*íd.*). Cabría aquí un debate teológico al respecto, que rebasa la especialidad del filósofo y que no es del caso desmenuzar. Más bien, adelantamos que prevalecían en él comprensibles prejuicios similares a los de su maestro Nietzsche con relación a un cristianismo desvirtuado por parte de sus mismos mediocres miembros. Se produce entonces “un nuevo estilo de relación consigo mismo y de relaciones de poder, otro régimen de verdad” (*ECV*, p. 332). Situación que permite captar la evolución de la noción de *Parresía* como modo de relación consigo mismo y con los otros, por medio del ejercicio del decir veraz en la experiencia cristiana, pues, se trata de la experiencia cristiana *parresiástica* como relación con el ‘otro mundo’ y con Dios mismo.

Finalmente, arribamos al esperado clímax de la meditación parresiástica foucaultiana. Con cierta propiedad teológica de quien se atrevió a incursionar en el amplio y complejo espectro de la hermenéutica bíblica y la exégesis –no sin dejar de ser ésta de la misma índole de la ‘*Sospecha*’-, mediante un método genealógico, pero más que nada impulsado por una

sed existencial de conocimiento, nuestro pensador se remitió a tres fuentes: Filón de Alejandría, a la Biblia de los Setenta o ‘Septuaginta’ para remontarse a los textos apostólicos, así como a la ascética cristiana de los primeros siglos. De nuevo citó -de Heinrich Schlier, *passim*- las voces ‘*parrhesia*’ y ‘*parresiazomai*’ del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (1954), detalles del *Theological Dictionary of the New Testament* de Gerhard Kittel (1976), y un artículo de esos días del Escriturista Stanley B. Marrow intitulado *Parrhesia and the New Testament* (1984). De estas investigaciones cercanas a su tiempo premortem- infirió Foucault percepciones misteriosas, que ameritan de nuevo una cita *in extenso*, por tratarse de una meditación que nos sobrecoge:

En primer lugar, el sentido tradicional de la palabra *parresía* era el decir veraz en la forma de la osadía y el coraje, como consecuencia de una integridad del corazón, plena libertad de palabra, de expresión (Filón de Alejandría: *Sobre las leyes particulares*). *Parresía* que no es otra cosa que el coraje de decir las cosas útiles para todo el mundo; la pureza del corazón, el coraje, la nobleza del alma hacen posible esa *parresía*. (...) El término sufre profundas modificaciones: desde *Proverbios 10:9.11* (*‘Quien va derecho va seguro, pero quien va con rodeos es descubierto; manantial de vida es la boca del justo’, LXX*); presenta una especie de modalidad de la relación con Dios, plena y positiva. Se trata de la apertura de corazón, la transparencia del alma que se ofrece a la mirada de Dios; movimiento ascendente de esa alma pura que se eleva hacia el Todopoderoso. La *parresía* se re-sitúa ya no en el eje horizontal del coraje de la veridicción ante los otros, sino en el eje vertical de una relación con Dios en la cual el alma se torna traslúcida, se abre y se eleva hacia Él, según el libro de Job: *‘Reconcíliate con Él y haz la paz; pon sus palabras en tu corazón; tendrás entonces en El Shaddai (Altísimo) tus delicias, y por tus caminos brillará la Luz’ (22:21-28)*. La versión de los *LXX* utiliza aquí el verbo *parrhesiázesthai*. (...) Es el movimiento y la apertura de corazón mediante los cuales el corazón y el alma, al elevarse hacia Dios, se aferran a Él. Pasamos entonces de la verdad -de la *parresía* como no disimulación-, a una relación en la que el alma se eleva hacia Dios, se pone a Su altura y en contacto con Él y encuentra en ello su bienaventuranza. La *parrhesia* aparece aquí ligada a la plegaria como movimiento por el cual el alma se eleva hacia Dios a partir de una conciencia bastante pura, según Filón de Alejandría, superando el decir veraz exterior: es la apertura del alma que se manifiesta en su verdad a Dios mismo y lleva esa verdad hasta Él. (...) Irrumpe un tercer sentido -no ya el filosófico helénico ni este bíblico y filónico-: es una prerrogativa o cualidad, un don de Dios. El dotado de *parresía* se identifica con Dios mismo. Se designa con esta palabra al ser mismo de Dios en su manifestación, según los Proverbios: *‘La Sabiduría grita en las calles, eleva su voz en las plazas: grita a la entrada de las calles concurridas; en las puertas, en la ciudad hace oír su palabra’ (1:19-20)*. Es la *parresía* de Dios, su presencia desbordante y pletórica, la articulación verbal de la voz de la Sabiduría, que se oculta y se retiene, y el hombre la experimenta cuando es víctima de la desdicha o está sometido a la injusticia (...) La cita no puedo decir que la daré la próxima vez porque no habrá vez que venga: *‘¿Hasta cuándo triunfarán los malvados, Dios de la venganza?’ [Salmo 93:1-3]*. Esa manifestación divina también usa el verbo *parrhesiázesthai*: la omnipotencia del Todopoderoso que se manifiesta y tiene que manifestarse en Su bondad y Su Sabiduría. *Parresía* entonces designa el ‘cara a cara’ del Todopoderoso y Su creatura; es el movimiento no ya del hombre hacia Dios sino mediante el cual Dios manifiesta Su ser como poder y Sabiduría, fuerza y verdad suma. Ya no se trata del coraje del hombre hacia los otros para decir la verdad sino de la Beatitud, la felicidad del hombre tendido hacia Dios. Y Dios responde. (ECV, 2010b: pp. 334-338, Notas marginales Nos. 1-11; las ‘mayúsculas de relevancia’ en los adjetivos posesivos *Su* son del mismo autor en la traducción castellana).

... ... Después de esta primera meditación de los textos judeo-helenísticos veterotestamentarios -en que Foucault se adentró en tres sutiles hilvanaciones hermenéuticas-, pasó él a la segunda elación (autores espirituales como la tunjana Josefa del

Castillo se refieren con términos de ‘locura’, ‘*deliquio, desvarío o delirio*’, afines al francés), ahora al ámbito novotestamentario, realizando más explícitamente el mencionado ‘salto epistemológico’ de la filosofía (eje horizontal) a la teología (eje vertical):

Aquí la *parresía* no es más que un modo de ser, de actividad humana. Dios ya no es el parresiasta, y sí vuelve la connotación del coraje, la osadía para hablar; es una manera de ser que es la virtud de los Apóstoles y todos los que enseñan la verdad a los hombres, no como simple capacidad verbal sino como la confianza en Dios, la seguridad que todo cristiano puede y debe tener en el Amor. Confianza parresiástica que hace posible la plegaria, según la primera epístola de san Juan: ‘*Os he escrito para que os deis cuenta de que tenéis Vida eterna. Ésta es la confianza plena*’ (5:13-14). Aquí se traduce el término *parresía* como confianza o certeza. Y se da una circularidad de fe y certeza, donde se ancla dicha *parresía*. Es la actitud parresiástica de confianza escatológica en el Día del Juicio (*metáparresías*) a causa del Amor de Dios: ‘*Dios es Amor... tengamos confianza*’ (*parrhesia* / I Jn 4:16-17). La *parresía* es entonces esa confianza en el amor divino. Pero también la *parresía* novotestamentaria es la marca de la actitud valerosa de quien predica el Evangelio, la virtud apostólica por excelencia. En los *Hechos de los Apóstoles*, Pablo de Tarso aparece como quien predica *francamente* en el Nombre de Jesús, *con valentía*, *con toda seguridad* (*metáparresías* / Hch 9:26-29). Este riesgo de perder incluso la vida se caracteriza como *parresía*. Asimismo, en la epístola a los Efesios anota: ‘*Dar a conocer con valentía el misterio del Evangelio, de modo que pueda hablar de él valientemente*’ (*metáparresías* / 6:19-20). Todas estas acepciones asume este vocablo ambivalente: coraje del individuo virtuoso para dirigirse a los otros y tratar de rescatarlos de su error y conducirlos a la verdad y, al mismo tiempo, como la libertad de palabra. (...) Es una suerte de *virtud-bisagra* que caracteriza la actitud del cristiano con respecto al prójimo y a Dios mismo. En lo concerniente a la dimensión horizontal, la *parresía* es el coraje de hacer valer –a pesar de todas las amenazas–, la verdad que uno conoce y sabe, y de la que quiere dar testimonio (ECV, 2010b: pp. 338-340, Notas marginales Nos. 10-15, cursivas nuestras).

... Rematando así con un timbre de la ‘*Lumen gloriae*’ propia de osados teólogos de Le Saulchoir –la célebre biblioteca dominicana de París–, prosiguió Foucault ahora hacia la *tercera visión* parresiástica en la tradición cristiana patrística. Apeló al ejemplo admirable de Juan Crisóstomo (*Tratado sobre la Providencia, XIX*), donde se evidencia la *Parresía* y coraje heroico (‘*andreia*’): “Cuando no hay pastor que guíe al rebaño, las ovejas mismas actúan como pastores, gracias a su confiada audacia (‘*parrhesías*’) y a su coraje (‘*andreia*’), con el fervor, el celo y la moderación (‘*sophrosyne*’) (...) Tal es un alma invencible, de una sabiduría que no se deja sojuzgar y una lengua llena de audacia valerosa” (ECV, pp. 340-341). Se alude en este contexto de toque apoteósico a una escasa virtud martirial hoy, virtud que plasmó Foucault cerrando su curso áureamente en este remate que merece ser citado también *en extenso*:

El mártir es el *parresiasta* por excelencia. La palabra *parresía* se refiere al coraje que uno tiene frente a los perseguidores, que ejerce para sí mismo, pero también para los otros e incluso para aquéllos a quienes se pretende persuadir y fortalecer en la fe. Pero ella también implica una virtud con relación a Dios: como coraje que es la confianza que se tiene en Dios [Carta 139 de *Teodoreto de Ciro*]. Esto marca la diferencia –según creo en Juan Crisóstomo– entre el coraje de un Sócrates o de un Diógenes el Cínico y un mártir cristiano, que aporta la confianza en Dios. Por ejemplo, Gregorio de Nisa (*De virginitate*, 302c, cap. 12) resalta el repliegue sobre sí mismo, el autoexamen y todo el trabajo mediante el cual se procura descifrar la forma primordial del alma, lo que era el hombre en su primera vida: ‘Miraba con libre seguridad (*parresía*)’, frente a frente, en una cara a cara con Dios: apertura de corazón, presencia

inmediata, comunicación directa del alma y Dios. Pero esta *parresía* está llamada a arraigarse en una relación de confianza con Dios que nos ponga en la máxima cercanía con Él, como en el cara a cara primordial del hombre con su Creador. Ése es el núcleo positivo del término *parresía*. (...) Pero será el principio de obediencia el que en los siglos IV-VI desarrolle estructuras de autoridad y pastoral que acapararán la dirección de las almas a intermediarios humanos, induciendo a un ascetismo individualista y una renuncia y desconfianza de sí mismo que opacarán y relegarán la *parresía*. Incluso ésta va a desaparecer o reaparecer como confianza (...) En los *Apotegmas de los Padres del Desierto* (Vol. 2, §15, Agatón, citado por Doroteo de Gaza) se llega al extremo de interpelar: '¿Acaso hay algo peor que la *parresía*?' De hecho, se le compara peyorativamente con un gran viento ardiente y devastador (...) Y se privilegia ya la vida comunitaria gregaria. Todo gira alrededor de un *higúmeno* o prior de quien todo depende, dando lugar incluso a una antiparresía (negligencia y descuido de sí), al haber considerado a la *parresía* como ruina consumada, defecto y vicio, falta de respeto, y optar ahora por la familiaridad con el mundo (...) Donde había obediencia, ya no podía haber *parresía*. (ECV, 2010b: pp. 341-346, cursivas nuestras).

Empero, así Foucault se atrevió *extensamente* a diagnosticar sin ambages, ejerciendo su ontología crítica del presente, la infortunada tergiversación cristiana operada en la Iglesia posconstantiniana que confundió el 'otro mundo' y la 'vida otra' con la 'otra vida' de ultratumba, tan ajena a la auténtica, no sólo trascendente sino inmanente en este mundo:

Por tanto, se polarizó esta noción cristiana de *parresía* en una *positiva* y otra *negativa*: la *primera* traducía la confianza en el amor de Dios, a partir de la cual el hombre puede decir la verdad en virtud de una confianza humana que responde a la efusión del amor divino, y constituía la gran tradición mítica del cristianismo. Esta acepción permitía el acceso al cara a cara eterno con Dios. La *segunda* -despectiva o polo antiparresíastico- se redujo al ascetismo, mediada por la obediencia temerosa y reverente con respecto a Dios, y sesgada por un discernimiento receloso de sí mismo, reducido a tentaciones y pruebas individuales. Ésta primó sobre la positiva, generando las instituciones pastorales cristianas. Terminó predominando esta versión y la auténtica *parresía* se volvió marginal, impidiendo la existencia de verdad capaz de conocer y decir la verdad sobre sí. Prevalció una inversión, según la cual la verdad ya no era la vida auténtica sino simulada (...) Se subordinó el coraje cristiano de decir la verdad y mostrarse tal como uno es, cayendo en reglas y convenciones. El cínico fue el único capaz de asumir esa osadía insolente de mostrarse tal como era, dramatizando la *vida filosófica*. Es por eso que he dado al cinismo un lugar esencial en la ética antigua, haciendo de él una figura absolutamente central, aunque no abandonó nunca una posición marginal y fronteriza. Traté de explorar un límite, uno de los dos entre los cuales se despliegan los temas del *cuidado de sí* y del *coraje de la verdad*. (...) La filosofía antigua ligó ambos principios, pero se parcializó en la modalidad platónica, metafísica y dualista, mientras la modalidad cínica fomentó las prácticas de resistencia, dejando en la historia de Occidente un cierto modo de vida (*bíos*), que representó un papel esencial. Son, pues, dos genealogías en que se contraponen la *psykhé* para el acceso a *otro mundo*, y el *bíos* que combatía el mundo de su época (...) *Insisto en que no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede existir ésta en la forma del otro mundo y la vida otra* (ECV, 2010b: pp. 347-350, Notas Nos. 16-28 y asterisco*, cursivas nuestras).

... Hemos intentado dejar claro –con creces, aunque Foucault al final no lo apuntaló explícitamente-, que la espiritualidad cristiana prefirió la modalidad neoplatónica, alejada por completo de los valores evidentes y proféticos de la vertiente Cínica propia de varios santos, como se ve inclusive en Padres de la Iglesia como Agustín de Hipona, quien siendo más neoplatónico, a su vez inspiró tanto al mismo Aquinate (aunque aristotélico éste), convertido en pilar referencial del pensamiento cristiano, pero distantes ambos de esa *Parresía* fontal del Evangelio, que se vio suplantada por la cristiandad constantiniana a partir

del Edicto de Milán (a. 313), que trató de normalizar a toda costa a la Iglesia desde el siglo IV. A decir verdad, las palabras terminales del Último Foucault fueron tan rotundas como enigmáticas:

Sólo se alcanzará la verdadera vida con la condición previa de practicar en sí mismo ese desciframiento de la verdad. Descifrar la verdad de sí en este mundo, autodescifrarse en la desconfianza hacia sí mismo y el mundo, ‘en el temor y el temblor’ con respecto a Dios: esto, y sólo esto, podrá darnos acceso a la verdadera vida. Verdad de la vida antes de la verdadera vida (...), del ascetismo antiguo, que seguía aspirando a llevar a la vez *la verdadera vida y la vida de verdad*, y que, en el cinismo al menos, afirmaba la posibilidad de llevar esa verdadera vida de verdad. Eso es todo. En fin, aunque tenía más cosas para decirles... *Pero es demasiado tarde*. Gracias entonces... (ECV, 2010b: p. 348, cursivas nuestras).

Como anexo a este pleonismo final (“verdadera vida de verdad”), en la descripción de la “Situación del Curso”, Gros resaltó el marco metodológico general: “la ontología de los discursos veraces” (ECV, p. 351 ss.). El decir veraz de la *Parresía* apunta a la transformación del ‘*êthos*’ de su interlocutor, y comporta un riesgo para su locutor, distinguiéndose con creces del decir veraz de la enseñanza, de la profecía y de la sabiduría establecidas. De ahí el secreto griego de la política y su diferenciación ética. Empero, esta disertación –según el comentarista foucaultiano- se va a ver sesgada por “la luz de la muerte” (ECV, pp. 355-357), que va a irrumpir abruptamente sobre Foucault, prueba en favor de nuestro final “argumento existencial”: el dolor y la muerte catalizaron al último, al *terminal Foucault* –cómo no, y más allá de estrategias discursivas y metodológicas- hasta no sólo condicionar sino incluso determinar estos temas culminantes de su constructo filosófico. Creemos entonces que, al respecto y como pocos, Gros se sitúa muy cerca de la palabra-clave hermenéutica definitiva sobre el Último Foucault, desglosando *en extenso*:

La luz de la muerte: Foucault muere de sida el 25 de junio de ese año 1984, apenas tres meses después de estas clases postreras (...) Lo cierto es que estos textos se sitúan en el horizonte de la enfermedad y la muerte. La existencia misma de Foucault –durante ese invierno de 1984- parecía llevar la marca del ascetismo radical cuya descripción en los cínicos él hacía en esos mismos momentos. Estos enunciados a los cuales llega el filósofo no pueden disociarse de su lucha contra la enfermedad ni de su muerte inminente (...) Quizás puede sentir que de todas las enfermedades, la que es auténticamente mortal es la enfermedad de los discursos (como Sócrates, las falsas claridades y las evidencias engañosas), ‘y la filosofía me ha curado de ella hasta el fin’. Foucault parece anclarse en estas inspiraciones socráticas de la *Apología* de Sócrates sobre el *cuidado de sí* (...) Aquí subyace la radicalización de las apuestas y luego la relevancia del gesto cínico, donde *la parresía es la gran forma del coraje de la verdad, como continuación del decir veraz socrático, distinguiendo cuatro de sus pilares: la no disimulación, la pureza, la conformidad con la Naturaleza y la soberanía* (...) Surge entonces la verdadera vida como apelación a la crítica y la transformación del mundo, donde Epicteto se convierte en referente con su gran retrato del Cínico (*politéuesthai*). *El gesto cínico*... La introducción del concepto de *parresía* –en su versión socrática y cínica-, debía aportar a esa presentación de la ética antigua un nuevo equilibrio decisivo. (...) De ahí la pertinencia del deslinde entre *lo verdadero y lo otro*: En 1984 la precisa intención foucaultiana es destacar que la marca de lo verdadero es la *alteridad*, lo que fuerza a transformar nuestro modo de ser, aquello cuya diferencia abre la perspectiva de un mundo otro a construir, a soñar. El filósofo se convierte, por tanto, en aquél que, por el coraje de su decir veraz, hace vibrar, a través de su vida y su palabra, el relámpago de una *alteridad*. La verdadera vida como apelación a la crítica y la transformación

del mundo... Lo verdadero y lo Otro... Foucault puede así escribir estas palabras, que no tendrá ya tiempo de pronunciar, pero que son las últimas que habrá de dibujar en la última página del manuscrito de su último curso: *‘Para terminar, querría insistir en esto: no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad: la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra (ECV, 2010b: pp. 355-366, passim, cursivas nuestras).*

... .. Y queda mostrada –más que demostrada- nuestra hipótesis de la *Parresía* como “otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir” por boca de Gros, aquí en este capítulo cuyo referente es sobre todo el “otro modo de *decir veraz o veridicción*” (cf. Ideogramas No. 2 y 7 de la hoja de ruta del Último Foucault y sus cuatro verbos vectoriales, pp. 282, 286 de esta Tesis). La *Parresía* en *El coraje de la verdad* –último curso del pensador truncado en la mitad por la agonía- constituye el culmen del constructo foucaultiano, *Parresía* extrapolada en la línea de fuga de la *‘Heterotopía’*. Y creemos a pie juntillas en esta clave interpretativa de la *‘ontología crítica de nuestro presente’*: el culmen foucaultiano de la *Parresía* podría –como lo expresa el mismo Gros (2002)- personificar a Foucault cual precursor y pionero en una escueta expresión: *El coraje de la verdad* (*‘Le courage de la vérité’*), incluso traído a colación por el recién electo presidente Emmanuel Macron (2017, *passim*), como consigna política siempre vigente, y quizás hoy más que nunca en todos los planos de la convulsionada vida humana.

Notas del capítulo 3:

[1] Cf. *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II*, ECV, Curso en el Collège de France, 1983-1984 (subtítulo original). *Le courage de la vérité*.

[2] Cf. Stela Maris Da Silva. “Michel Foucault: Cinismo y el arte en la perspectiva de la estética de la existencia”. En VII Seminario de Investigación en Arte, Facultad de Artes de Paraná, Curitiba, Brasil, Junio de 2012, Memorias, pp. 10-14.

[3] Cf. Peter Sloterdijk. *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela, 2003, 786 pp.

EXCURSO 16: Sloterdijk asume en este libro “como patrono al Diógenes de Sínope, el del barril, el burlón y el irónico. Este libro cuenta cómo –tras desenmascaramientos e ilustraciones- la conciencia moderna tomó conciencia de sí para luego, ya correcta, obrar sin embargo incorrectamente”, según Rudiger Safranski. El pensador alemán cita en cuatro ocasiones a Foucault: al referirse al “‘cinismo’ estatal y de prepotencia” –dentro del contexto del “pecado original político”- considera “el talón de Aquiles de la legalidad de la fuerza” (2003: p. 351); para él Foucault es “el autor que ha suscitado los análisis más penetrantes sobre el poder, la violencia y la ‘micropolítica’ en nuestra época, fijándose al mismo tiempo en el fenómeno de la violencia disciplinaria, del castigo, de las ejecuciones, de la vigilancia y de la reclusión” (2003: p. 775). Argumenta que el filósofo francés “retrató la primera época del Renacimiento –barroco informativo- en ‘Las palabras y las cosas’ “ (2003: pp. 456, 777). Y alude a Attali (autor de *El orden caníbal*, París 1979) como continuador del análisis foucaultiano –al disertar sobre la medicina y el cuerpo-: que desde siglos anteriores los médicos no se empeñaron en curar los sufrimientos sino en delegar el internamiento a los policías (2003: pp. 503, 779). Volveremos sobre *La crítica de la razón cínica* en el último capítulo. Cabe aclarar que usamos los términos *‘Cinismo’* y *‘Cínico’* con mayúsculas (denominadas por el DRAE ‘mayúsculas de relevancia’) para distinguir los dos vocablos de las acepciones despectivas (cinismo, cínico) como equivalentes a perversidad y al epíteto depravado, con los cuales usual y erróneamente se identifica... Igual sucede con el vocablo ‘perro’...

[4] “A las mujeres”, epigrama de Antípatro de Sidón dedicado a Hiparquía; poema citado por Gilles Ménage, *Historia de las mujeres filósofas*, 2009. Hoy las filósofas como Hiparquía e Hipatía merecen una reivindicación

en nuestro mundo misógino y machista que insiste en reducir a las mujeres a la banalidad de la belleza convencional e incluso instrumentalización sexual en ámbitos filosóficos (v. gr. La relación de Heidegger con Hannah Arendt)...

[5] Cf. Germán Vargas Guillén (2002). *Pensar sobre nosotros mismos: Introducción fenomenológica a la filosofía en América Latina*. Bogotá: San Pablo-Universidad Pedagógica Nacional.

EXCURSO 17: Vargas Guillén justiprecia y cita al poeta iconoclasta Gonzalo Arango (*Fuego en el altar*: poema “La salvaje Esperanza”, 1991: pp. 157-158), como pensador ‘sui generis’ colombiano. También véase la valiosa ponencia y ejercicio genealógico de Santiago Castro-Gómez, intitulada “El Nadaísmo como estética de la existencia” (19 de febrero de 2014), recuperada en *YouTube*, octubre de 2016. También del mismo autor: “Michel Foucault y la estética de la existencia: perros que ladran y muerden” (1º de diciembre de 2013). “Decir lo que se hace y hacer lo que se dice... problematizarse a sí mismo: Logos-bíos”...

[6] Cf. Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*. (2001). En la voz ‘Anarquismo’, se refiere a la *no-violencia* y a la *resistencia* como una de sus modalidades contemporáneas, T. I, p. 166; más adelante, al aludir a la *Filosofía India*, evoca a los filósofos Mahadevan y S. Radhakrishnan, autores de: *M. Gandhi y R. Tagore: Contemporary Indian Philosophy* (desde 1936), T. II, p. 1327. Este mismo filósofo Radhakrishnan fue autor de *M. Gandhi* (1939), T. IV, p. 2987; y al mencionar Ferrater Mora a León Tolstoi como un escritor de implicaciones filosóficas, resalta su influencia en Gandhi a través de la no-violencia evangélica cristiana, T. IV, p. 3526. Finalmente, en la voz ‘Violencia’, referencia la obra *Gandhi and Non-Violence* de William Borman (1986 / T. IV: p. 3703)... Luego Gandhi quedó incorporado con estatus filosófico como un ‘crítico de la razón violenta’ (Borda-Malo, 2011), desde una posición válidamente neo-cínica...

[7] Cf. Ken Wilber: *Eye to eye -Los tres ojos del conocimiento-*, 1994. Madrid: Kairós. Texto epistemológico revolucionario aplicado a sabios de Oriente, y occidentales como Hugo de San Víctor, Nicolás de Cusa, san Buenaventura y el Aquinate, que vieron siempre todo con esa tridimensionalidad simultánea. Esta temática hoy se aprecia en A. N. Whitehead.

CAPÍTULO 4

EL ÚLTIMO FOUCAULT Y SU *HETEROTOPIA*: OTRO MODO CRÍTICO Y ESPECÍFICO DE SER, (IM)PENSAR, DECIR Y VIVIR

He aquí el surgimiento de la verdadera vida en el principio y la forma del *decir veraz* (decir la verdad a los otros, a uno mismo, sobre uno mismo y sobre los otros), en suma, la verdadera vida (...) Cuestión verdadera del binomio *vida-estética* de la existencia recuperada en Sócrates como exigencia del *decir veraz* [*parrhesia*] y el principio de la belleza de la existencia, que se anudan en el *cuidado de sí*, perfilados en dos desarrollos posibles: la metafísica del alma y la estética de la vida.

Foucault en *El coraje de la verdad* (2010b: p. 175).

Resumen

El objetivo de este capítulo último es proyectar la *Parresía* foucaultiana hacia el tópico de la *Heterotopía*, que recapitula los aspectos fundamentales de esta problemática filosófica del Último Foucault, cuya columna vertebral o pivote es el cuidado de sí (*‘epiméleia heautoû’*), que gira alrededor de sus dos postreros libros: *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, díptico paralelo a la ya desglosada trilogía de los últimos cursos: *La hermenéutica del sujeto*, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*, en sumatoria un significativo pentaedro polifacético. Para tal cometido y efecto, empezamos por la apropiación del perfil del Último Foucault y luego centraremos la mirada en su *Heterotopía: otro modo de ser, (im)pensar, decir y vivir*, a partir del aporte de tres investigadores foucaultianos latinoamericanos: Tomás Abraham, Santiago Castro-Gómez y Edgardo Castro, que delinear en un arco de dieciocho años el foco investigativo que nos ocupa: el Foucault terminal. Esbozaremos una discusión crítica sobre la re-lectura de los Clásicos griegos por parte de Foucault, hoy día objeto de hondo debate por parte de helenistas como Pierre Hadot, su esposa Ilsetraut y Wolfgang Detel.

La *Parresía* se torna la concreción del discurso foucaultiano al vehicular su inquietud de sí, según las últimas percepciones del pensador, que coinciden con su intuición de la *‘Heterotopía’* que se abría paso –aunque tímidamente- desde su primer estadio filosófico: la filosofía asumida como ejercicio espiritual en el pensamiento filosófico griego más antiguo, una forma de vida filosófica que se tradujo en un *‘arte de vivir’*, y culminó canalizándose en una *‘estética de la existencia’*. Hipótesis crucial e innovadora en esta Tesis doctoral. Por tanto, asumiremos en este capítulo el *‘otro modo’* integral e integrador de *vivir* postulado por el Foucault terminal.

Introducción

En este capítulo se procederá –en clave de *‘retrospectiva y prospectiva’* de acento fenomenológico- a evidenciar cómo la *Parresía* foucaultiana concretiza la propuesta filosófica final de Foucault como *otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir*. En efecto, Foucault postuló una necesaria transición *‘de lo mismo a lo otro’*, según la óptica de Descombes (1982). En esta perspectiva, es dable argumentar que la vehiculación y extrapolación de la *Parresía* en un *‘arte de vivir’* constituye una nueva fundamentación de la Ética foucaultiana, según lo desarrolló Schmid (2002). A su vez, el *‘cuidado de sí’* se erige en el eje o columna vertebral y, por ende, en el hilo conductor de esta nueva ética y/o arte de

vivir foucaultianos. Asimismo, es plausible trazar desde Sócrates a Foucault una larga tradición -a modo de arco bimilenario de *'la filosofía como forma de vida y arte de vivir'*-, a la luz de interpretaciones como las de Hadot y Nehamas, investigadores de este enfoque filosófico contemporáneo, en mora de ser rescatado y al cual contribuyó imprescindiblemente el original aporte del *Último Foucault*. En este orden de ideas, después de delinear en un primer momento al Último Foucault a la luz de los mencionados tres investigadores, en un segundo momento plasmaremos la crítica al enfoque de Foucault sobre el pensamiento griego; en el tercer momento procederemos a deslindar y desglosar el *'cuidado de sí'* como sustrato del recurrente *'arte de vivir'* filosófico-ético y la *'est-ética de la existencia'* (con válido guión), núcleos temáticos de este capítulo. En el cuarto momento postularemos una re-lectura actual de este cuidado como ejercicio parresiástico de *'ontología crítica y específica del presente'*. Y culminaremos –en el quinto momento- esta problematización concentrándonos en la *'Heterotopía'* con todas sus implicaciones: el *'otro modo'* y la *'vida otra'* parresiásticos, como un punto de fuga y/o “contra-espacio” postulado por Foucault, que se constituye en un nuevo horizonte de sentido y al mismo tiempo en nueva perspectiva de abordaje del Último Foucault, hoy susceptible de una relectura como el *'Altermundialismo'*, en nuestra época de un sesgado *'Pensamiento Único'* a su vez propiciado por el capitalismo neoliberal homogénico y hegemónico que tiende a estandarizarlo todo.

Tres apreciaciones críticas sobre el Último Foucault (2000-2018): 18 años de esclarecimiento

Entre muchos, hemos privilegiado tres representativos abordajes latinoamericanos sobre el denominado *Último Foucault*, que aportan elementos esclarecedores para contextualizar esta Tesis, si bien los tres son controvertibles en algunos aspectos: el de Tomás Abraham Spitzer (2000-2014), el de Santiago Castro-Gómez (2016) y, finalmente, el de Edgardo Castro (2017). Nos parecen relevantes, incluso imprescindibles para enmarcar este capítulo culminante de nuestra investigación sobre la *Parresía*, configurando este acápite como una genealogía del *Último Foucault*, temática focal de nuestra investigación.

El Último Foucault según Tomás Abraham: 2000, 2003, 2014. [1]

Este filósofo argentino conoció personalmente a Foucault y recibió varios de sus cursos. Desde su libro *La empresa de vivir* (2000), delineó algunos aspectos relevantes del perfil

foucaultiano, como lo continúa haciendo hasta hoy en su incansable *blog* ‘*Pan rayado*’:

Voy a evocar nuevamente a Michel Foucault. La última parte de su obra es inconclusa. De su proyecto inicial de *Historia de la sexualidad* quedó una vuelta al hogar de la filosofía de la antigüedad. (...) Dio media vuelta e invirtió el sentido. Foucault dijo que la tarea del filósofo –al menos la suya– era la de ‘*no pensar lo mismo que pensó sino pensar otra cosa*’. (...) para no ser un rentista de las ideas, blando y conformista, un estafador más. Él inició un camino nuevo e inconcluso que llamó *ética*, forjando los conceptos de *cuidado de sí*, *técnicas de sí*, *tecnologías del yo*, *uso de los placeres* y *estética de la existencia*. Trabajó los textos de la tradición socrático-platónica, hipocrática y estoica, que implicaban la implementación de una serie de ejercicios para hacer de sí mismo una *obra de arte*. (...) Retomando la época en que se asumía la filosofía como una práctica de vida, un *arte de vivir*, un camino de conversión: vivir filosóficamente, como lo hicieron Montaigne, Kierkegaard, Nietzsche o Wittgenstein. La filosofía como arte de vivir es lo que Foucault llamó *ética*. Tradición práctica del ideal del sabio, disciplina ascética mediante técnicas de sí. (...) Posición de resistencia ante la impostura del poder de dominación legitimado y las estructuras de sujeción. (...) Ése fue su *otro enfoque* que llamó ético y dejó inconcluso, analizando las técnicas de subjetivación para lograr una libertad como soberanía subjetiva. Técnicas de sí del arte de vivir, que nos permiten ser uno mismo en el escenario de los otros. Y Foucault agregó una dimensión de sujeción (*asujettissement*) del acto moral, definiendo la *ética* como el despliegue de una tecnología del yo o técnicas de sí para conformar una *estética de la existencia o arte de vivir*. (...) Yo considero que es inevitable interrogarse sobre la posibilidad de entender la *ética* como arte de vivir y proseguir el análisis de las técnicas de sí y pensar acuciantemente si existe en la contemporaneidad una posibilidad de ejercer un *cuidado de sí* con sus técnicas y teleología diferenciadas (2000: pp. 369- 374, cursivas nuestras).

Concretamente, presentó Abraham una antología de estudios foucaultianos de filósofos argentinos, cuya batuta él asumió, afirmando de entrada: “Hay en el *Último Foucault* una alegría socrática, distante de la perspectiva nietzscheana” (2012: p. 12, prólogo). En efecto, su coterránea Mónica Cabrera abordó en este libro intitulado *El Último Foucault* el acápite *El último Sócrates de Foucault* (2012: pp. 17-38): según ella, en este contexto es que nace “el complejo *parresía - cuidado de sí*: La verdad como autenticidad y el riesgo que asume el *parresiastés*, el coraje de expresar la verdad” (2012: p. 25). De hecho, Sócrates aparece como el paradigma del ‘*parresiastés*’ (2012: p. 32). La conclusión de Cabrera es sorprendente para muchos foucaultianos, pero digna de ser tenida en cuenta, y nos la apropiamos en este trabajo:

En este periodo de su obra y su vida, Foucault lleva a cabo un viraje en sus temas de reflexión. Su mirada ya no se dirige al afuera de la filosofía: la locura, la literatura, la historia, las subjetividades producidas entre las rejas –materiales o simbólicas– de nuestras instituciones. Aquí se trata de textos filosóficos en una especie de reconciliación amistosa con la filosofía clásica y, por otra, la asunción de su anhelo de filosofía sin pretextos. Este desprejuicio –con respecto incluso a su propio pensamiento anterior–, le permite abandonar el pesimismo que Nietzsche le adjudica a Sócrates. (...) El filósofo Alexander Nehamas afirma que este curso final de Foucault estuvo motivado por la proximidad de su muerte, inspiración que le permite descubrir la función transformadora de la *parresía*, 2000. Este cambio de perspectiva le propicia brindarnos un Sócrates absolutamente emanado del testimonio de Platón, sabio en el vivir y liviano (*El Último Foucault*, 2012: pp. 36-37, glosa final aclaratoria de Mónica Cabrera).

Por su parte, otra pensadora austral -Felisa Santos- disertó en ese citado libro sobre “el riesgo de pensar: un nuevo objeto, un nuevo sujeto; la problematización de la *Parresía* [la verdad como co(m)posibilidad entre el discurso y los actos]; en el *Último Foucault* la

preocupación se centra en la verdad, decirla (*Wahr-sagen*); la *Parresía* o veridicción implica un plus por la libertad de toda dominación y el riesgo que conlleva, a diferencia del profeta, del maestro y del sabio” (2012: pp. 39-107). La *Parresía* política es el ‘*contra-poder*’ y puede ser negativa cuando se reduce a clamar, o positiva cuando es más moderada. La *Parresía* filosófica es más de carácter ético personal. En ambas vertientes se trata –según Santos- de prácticas como meditación, escritura y ascesis o una especie de yoga y ‘ejercicios espirituales’, como anota Hadot evocando a Epicteto: “el sí mismo y el silencio son sus pivotes” (Hadot, 2006). Después vienen las pruebas...Y se pregunta la autora: “¿Foucault parresiasta? El que contra-corriente dice lo que debe ser dicho en virtud de su propia constitución como sujeto de verdad, al estilo de Sócrates y Diógenes el Cínico” (2012: pp. 80-84). De hecho, estamos hoy de nuevo ante el ‘*biopoder*’, transformado hoy en poder de vida, último capítulo de *Voluntad de saber*: “Derecho de muerte y poder sobre la vida”. Urge recuperar, en efecto, la filosofía como un modo de vida, ‘*Philosophia perennis*’ que hemos dejado de lado en la academia actual. El arte de vivir, ‘*ethopoética*’, ‘*know how*’ se le denomina hoy. Con razón había recalcado Foucault: “Mi problema ha sido siempre el problema de la relación entre el sujeto y la verdad” (1984, cit. 2012: p. 90). “La filosofía tiene ya para él como objeto la construcción de un sí mismo e incluso vivir la muerte”, como Séneca (*íd.*).

Desde otro ángulo, T. Abraham exaltó el testimonio de “Paul Veyne: el amigo de Foucault” (2012: pp. 109-198): el tema foucaultiano recurrente del problema de la verdad, la ética y la práctica de la sabiduría. Según él, Foucault sería “el arqueólogo escéptico de las minorías, el militante vituperador, el representante de los hombres domesticados que rompen las cadenas de la servidumbre”. Y, en contraposición a juicios trillados sobre Foucault, Abraham aseveró: “El poder de fabulación es lo que los hombres más aprecian. No es cierto que buscan la verdad, quieren cuentos, creer, soñar, delirar, entrar en mundos fantásticos. El animismo es hoy la religión universal. Por el contrario, Foucault siempre afirmó: ‘La realidad existe, pero no está desnuda’ ” (2012: p. 134). Y apuntaló que “las relaciones entre el poder y la verdad fueron los temas nucleares de Foucault” (*íd.*). Pero no se trataba de una verdad universal, para la cual él era escéptico; su aparente relativismo era una doctrina que aspiraba con candor a una verdad total. El pensamiento de Foucault provenía de la reflexión de Montaigne y Pascal, que meditaron sobre la miseria del hombre sin Dios, la miseria de la verdad y de sus valores. Para Abraham, de alguna forma Foucault reivindicó el estoicismo

como una suerte de autarquía en virtud de la ‘*sophrosyne*’ o moderación (la medieval templanza cristiana). De hecho, el argentino terminó su disertación retratando con toque testimonial de primera mano –en su etapa última- a quien fue profesor suyo en París:

Humanista práctico en las antípodas de aquél que había diagnosticado con brillantes expresiones la *muerte del hombre* (...) Había una multiplicidad de personas en Foucault: Hombre de renunciaciones y rebeliones, enfrentaba a la policía y denunciaba la represión, al tiempo que estaba a la vanguardia en la lucha contra la ideología psiquiátrica. Las *prácticas* y los *discursos* fueron sus dos conceptos nucleares. (...) Desde que descubrió a Nietzsche en 1954, la soberanía del sujeto y el sueño antropológico desde Kant a Husserl se le disolvieron. Pero acusarlo de ‘*nihilista*’ es parte de la etiqueta de la hipocresía de nuestro tiempo, un mundo de seducción y pasarela. Su presunto nihilismo –como su escepticismo- es guerrero, hiperactivo como Antonin Artaud o los poetas René Char, Baudelaire, Rimbaud, Hölderlin y Rilke (2012: pp. 174-197).

A la luz de Tomás Abraham, caen por tierra muchos prejuicios y descalificaciones sobre Foucault, con respecto a su presunto nihilismo, máxime si se intenta aplicarlo como tabla rasa a su vida y obra, sobre todo si se trata del *Último Foucault*.

El Último Foucault según Santiago Castro-Gómez, 2016.

En su último estudio foucaultiano,[2] Castro-Gómez intitula su primer capítulo: “El Último Foucault” (2016: pp. 21-88). Según él, el francés intentó “un viaje hacia el mundo antiguo” (2016: pp. 21-38): a partir del curso *Del gobierno de los vivos* (1979-1980), que entroniza el tópico de la ‘gubernamentalidad’ y va preparando la opción foucaultiana final por la *Parresía* y la estilística de la existencia, a partir de la cultura occidental cristiana centrada en la confesión como ‘acto de verdad’ y la configuración del nefasto poder pastoral eclesiástico. De allí derivó su “crítica de la razón política”, que concentró Foucault sobre “el gobierno de todos y de cada uno (*‘omnes et singulatim’*)” y los ‘regímenes de verdad’, cuyo pilar para él fue en adelante “el gobierno de sí mismo” (2016: p. 25). Según Castro, este autogobierno se contrapone al gobierno del Estado, y “constituye la lucha política *más importante* del mundo contemporáneo” (2016: p. 26, cursivas suyas).

En este orden de ideas, se capta el brusco desplazamiento de Foucault acaecido en su *Historia de la sexualidad* y de *La voluntad de saber* (VS o HSI) hacia el díptico: *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí* (traducido éste defectuosamente como *La inquietud de sí*), tríptico afectado por un salto de ocho años (1976-1984) de silencio, y el consiguiente desarrollo de las *Tecnologías del yo* (1982). Presenciamos las decisivas “Modificaciones” (EUP) y el viraje hacia las “artes de la existencia” (“El cultivo de sí”, capítulo 3 de ECS). Al respecto, puntualiza Castro-Gómez: “El núcleo alrededor del cual empezó a girar el interés

del Último Foucault es el de la *estética de la existencia* (...) *La reconciliación entre arte y vida*... La vida misma debería ser una obra de arte” (2016: p. 33, cursivas suyas). El tema se remite a Sócrates: “ ‘*techné tou bioû*’, técnica de vivir”, que Foucault había compartido a Dreyfus y Rabinow (2001) como “la vida bella”. Contexto en el que emerge la *Parresía*—en tanto una manera integral de ser-, como lo expresará luego en *El coraje de la verdad* (ECV, p. 174).

En consecuencia, Foucault aludió a la elaboración de una ‘nueva ética’. Esta estetización de la vida a partir de sí mismo significó en este último tramo —según la clave hermenéutica de Castro- “punto arquimédico de su producción tardía” (2016: p. 38). En este contexto disiente de la anterior visión de Álvarez Yágüez (2013), al desglosar el importante binomio ‘*gubernamentalidad y libertad*’: encrucijada donde urge expresar la verdad mediante la relación de sí consigo en virtud de la crítica, énfasis que nos hemos apropiado de Castro-Gómez en este trabajo, pues, a todas luces, la libertad es un valor intrínsecamente relacionado con la *Parresía*, como crítica condición ontológica de la ética (“La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, penúltima entrevista de Foucault con Fernet-Betancourt y Gómez-Müller, fechada en enero de 1984). Así, se explica por parte de Foucault el abandono del ‘*modelo bélico*’ y la asunción del ‘*modelo gubernamental*’, según el opúsculo *El sujeto y el poder*, versión última de su analítica del poder. Para el pensador de Poitiers “es posible subjetivarse de otro modo (‘*autrement*’) (...), soy libre cuando entablo una relación inmediata conmigo mismo, haciendo de mi vida una obra de arte” (2016: pp. 44, 47). Para el *Último Foucault*, se deslindaron claramente las relaciones de poder y las relaciones de dominación, por lo cual apeló a Kant para enfatizar el gobierno de sí mismo, que no requiere mediaciones de ningún tipo.

Ahora bien, Kant constituyó una “estación intermedia” dentro del itinerario foucaultiano (2016: pp. 48-64): lo indujo a retomar la crítica como ‘*otra*’ manera de pensar y sobre todo de actuar para no ser gobernado. Una forma de resistencia ante la ‘*gubernamentalización*’, creando formas alternativas mediante las artes de la existencia, como otros modos de subjetividad. Esta genealogía de la crítica entroniza, según Castro Gómez, la historia de la subjetividad occidental, como proyecto que intentó Foucault. En este sentido, Foucault mismo afirmó que “la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva” (“¿Qué es la crítica?” en: *Sobre la Ilustración*, cit. Castro, 2016: p.

50). Actitud que incluyó después la oposición foucaultiana al pastorado cristiano pervertido por el constantinismo. Precisión relevante que introducimos entre el cristianismo antes de Constantino como Iglesia perseguida y después como Iglesia protegida, clave hermenéutica en orden a evitar generalizaciones equívocas de Foucault sobre el cristianismo. De ahí la pertinente aserción de Castro-Gómez: “Foucault propone por ello un modo diferente de abordar a Kant” (2016: p. 52). En efecto, la ‘crítica’ no es ya sólo una operación epistemológica, sino política y moral, en tanto involucra lo que pensamos y lo que hacemos como ejercicio discontinuo de sospecha contra los poderes que nos subyugan, y en orden a “conducirse de otro modo” (2016: p. 53). Vemos aquí otro aval argumentativo del enfoque de esta Tesis en su acento ‘crítico y específico’ tan propio de Foucault.

Ésta es la “actitud propositiva frente al presente –aquí y ahora-, en virtud de la invocación del Último Foucault a Kant: la crítica como ‘*êthos*’ filosófico” (Universidad de Berkeley, 1983, contexto en el cual Foucault introducirá la *Parresía* (2016: p. 53, Nota No. 33). La crítica es ‘*per se*’ un estilo de vida encaminado hacia el arte de vivir que puede -paradójicamente para algunos foucaultianos-, ‘desujetar’ para ‘re-subjetivizar’ poniendo en riesgo el ‘*establishment*’ mediante la transgresión. La crítica de Foucault apunta hacia el aquí y el ahora como ontología del presente, produciendo el acontecimiento con su verdad *parresiástica*, no simplemente de índole epistemológica sino de praxis ética. De por sí, la actitud crítica es ‘*otro modo*’ que trasciende la mera condición de posibilidad del conocimiento o analítica de la verdad, evidenciando los límites de la razón. Y tal fue la opción del *Último Foucault* en su trilogía final de Cursos (*LHS*, *EGSO* y *ECV*), recogiendo y recreando a Kant desde Nietzsche y la Escuela Crítica de Frankfurt. Al respecto, anota Castro-Gómez:

El trabajo crítico visibiliza cuáles son los límites de lo que somos y nos dará el ‘coraje’ necesario para ir más allá de ellos y llegar a ser de otro modo, para transformarnos a nosotros mismos: doble sentido –*negativo* de desgobernarnos- y de perfilar nuevas formas de autogobierno marcadas por el ejercicio de la libertad –*positivo*-. Ontología histórica del presente o histórica de nosotros mismos (2016: p. 57, cursivas suyas).

Efectivamente, de este modo ‘*sui generis*’ fue la postrera re-lectura foucaultiana de Kant en su bicentenario (1784 / 1984), poco tiempo antes de su muerte: “La ontología de nosotros mismos (...) de otro modo de pensar, de otra cultura y otra visión del mundo, que conciernen a nuestros modos de ser y de pensar y sus transformaciones” (*¿Qué es la Ilustración?*, 2016: p. 59). Se trataba, así, de intervenciones moleculares o experiencias de

vida como ámbito de la subjetividad más que de intervenciones molares en las instituciones -también necesarias-, en tanto son las primeras las que dan lugar al primer paso hacia la libertad. Aquí subyace el viraje de la mismidad hacia la alteridad en Foucault, como lo había recalcado Kant en su texto *El conflicto de las facultades* (1794), postulando la autonomía y ‘mayoría de edad’. Liberación de toda forma de autoridad, de la subjetividad respecto del Estado, más viable en individuos marginales.

En el cuarto acápite de este capítulo 1 sobre el *Último Foucault*, aborda Castro-Gómez a “Baudelaire y la estética de la existencia” (2016: pp. 65-75), tema significativo de Foucault en sus conferencias en Berkeley (1983). En este poeta vio el pensador francés personificado el coraje del ‘*sapere aude*’, pero no de un saber y pensar solamente, sino del actuar. En este contexto se empezó a abrir paso la *Parresía*: el coraje de conducir la propia vida de ‘*otro modo*’, en virtud de un cambio que el sujeto ha de efectuar sobre sí mismo. Baudelaire fue pionero de los denominados ‘poetas malditos’, y postuló un estilo de vida desmarcado de los cánones normales y oficiales mediante una forma de existencia bella. De alguna manera, es plausible ver aquí una suerte de *proto-parresía* foucaultiana, que autores como Habermas minimizan con el estigmatizante rótulo de “esteticismo vanguardista” (2016: p. 67). Con relación a esta estética existencial, acota Castro-Gómez que no se trata de prácticas irracionales sino de prácticas racionales de auto-subjetivación a las que se dirigirá el proyecto del *Último Foucault* con referencia a las técnicas de sí (2016: p. 68, Nota No. 58). Así, Foucault rompió parresiásticamente estrechos esquemas que lo catalogaban dentro del proyecto moderno de la racionalidad y el posmoderno de la irracionalidad, optando, más bien, por una válida ‘actitud’ ética y estética frente al presente; con sus propias palabras, “la modernidad como una actitud o modo de relación con respecto a la actualidad, una manera de pensar y de sentir, de actuar y conducirse, un *êthos*” (2016: p. 69).

Así, planteó Foucault la estética como reconciliación entre arte y vida, y por ende, la forma de comportarse, ‘*êthos*’. Y puntualiza S. Castro: “El *Último Foucault* cifra toda su fe política en la fuerza transgresora del arte como única posibilidad que nos queda para acceder a la libertad. (...) La pregunta es si este tipo de arte no ha sido sepultado ya por las fuerzas del mercado y la tecnología” (2016: p. 69, Nota No. 59). Válida objeción, en todo caso, que iremos desglosando.

Por nuestra parte -y también de ‘*otro modo*’-, nos aventuramos a afirmar que ‘no’, en

virtud de la *Parresía* como una audaz categoría que faltaba en el horizonte filosófico y que Foucault reivindicó con insospechada lucidez. Porque, a renglón seguido, Castro Gómez apuntala –cuestionando el despectivo término ‘*dandismo*’ que Hadot achacó incluso póstumamente a Foucault-: “La tesis de Foucault es que en este proceso de estetización de la vida cotidiana, el sujeto moderno se autotransforma, haciendo de su vida una obra de arte (...) Tiene que ver con intervenciones estéticas de carácter individual y molecular, que afectan directamente el ámbito de la subjetividad. Ser sujeto moderno significa dejar atrás lo que uno ha sido y transformarse en otra cosa diferente” (2016: p. 70).

Con todo, Foucault reconoció en Baudelaire un ascetismo que renuncia a sí mismo en virtud de una dura labor de auto-modelado. Y entonces el ‘*dandy*’ no es un falaz diletante –como peyorativamente se considera, por ejemplo, a *Alcibíades*-, sino una actitud neo-cínica en su profundidad, lindante con la *Parresía* como diafanía y coherencia personal de índole existencial vital, por cuanto supone, con palabras del mismo Castro Gómez, “lucha sin cuartel contra la trivialidad y la vulgaridad de las costumbres” (2016: p. 71). En efecto, se trataba de un estilo de vida particular que “no acomoda su vida a las normas morales preestablecidas y se comporta de forma disfuncional al Sistema porque se ha ‘desujetado’ de las costumbres tradicionales y ha optado por una forma ‘estética’ de vida” (2016: pp. 72-73). El ‘*dandy*’ transfigura su vida desde su valiosa insularidad, como lo expresa Walter Benjamin en su texto *Baudelaire* -citado por Castro-, y no se reduce al ‘*spleen*’ o melancolía intimista y melodramática, que no pocas veces se convirtió en una moda trivial y pasajero ‘*cliché*’.

De todas maneras, prevalecen malentendidos sobre el narcisismo y la misoginia de esta actitud ‘*dandy*’; Foucault la dirimió hasta la saciedad abordando este estereotipo mediante su apología del Cinismo en *El coraje de la verdad*, 1984. Y recordamos no sólo a Nietzsche, sino a Van Gogh y a Artaud y otra pléyade de marginales, no fácilmente catalogables de superficiales ‘*dandys*’. De hecho, es preciso reconocer que el ‘*dandismo*’ incluía una actitud crítica de índole *parresiástica*, aunque no se pueda negar su peligrosa confusión de ética y estética, como certeramente objeta Castro-Gómez (2016: p. 75), que se prestó a muchas ambigüedades. Sin embargo, la estilística de sí postulada por el *Último Foucault* no es reductible -sin caer en cuestionable simplismo-, a un *dandismo* epidérmico que confundía la belleza (‘*kalon*’), con el bien (‘*agaton*’). Sobre el particular, es preciso tener en cuenta la decepción de Foucault de proyectos políticos totalitarios, inclusive de izquierda,

que ideologizaron hasta fetichizar y deslegitimar la política partidista.

El quinto apartado de Castro-Gómez esclarece “El problema de los tres ejes” (2016: pp. 76-88). Aquí de nuevo se abre paso la *Parresía* cuando Foucault vislumbró “la función de la filosofía como la crítica permanente de nosotros mismos a través de una serie de investigaciones históricas muy precisas (...) A través de los acontecimientos que nos han llevado a constituirnos y a reconocernos como sujetos de lo que hacemos, pensamos y decimos” (Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, pp. 87-91, cit. 2016: p. 76). Asunto que nos conduce inevitablemente a las relaciones ‘*Sujeto-Verdad*’, problema nuclear siempre en Foucault, pero acentuado, sobre todo, en su etapa final. Desde distintas perspectivas, la periodización de la obra foucaultiana en función del ‘*triple eje del saber (arqueología), del poder (genealogía) y de la ética*’, es posible superarla, o por lo menos releerla y complementarla. He aquí un intento:

1. EPISTEME (ARQUEOLOGÍA)	DISCURSOS DE VERDAD	FORMACIÓN DE SABERES (CIENCIAS HUMANAS)
2. DISPOSITIVO (GENEALOGÍA)	PODER COMO GOBIERNO	MATRICES DE COMPORTAMIENTO Y NORMALIZACIÓN, QUE PROVOCAN LÍNEAS DE FUGA Y RESISTENCIA
3. ‘ÊTHOS’ (¿ANARQUEOLOGÍA?)	SUBJETIVACIÓN	MODOS DE SUBJETIVACIÓN

Protocolo del Seminario Doctoral: “La genealogía como ontología crítica del presente”, dirigido por Santiago Castro-Gómez, USTA - Bogotá, 29-11-2014, plasmado por el autor de esta Tesis.

En este orden de ideas, hoy se habla inclusive de un método ‘*arqueo-genealógico*’ en Foucault, según el cual una nueva subjetivación sería su foco fundamental, a tenor de un movimiento en espiral que, como anexo de esta Tesis (cf. Ideograma No. 2), intentamos graficar al final. No es fácil, en este sentido, comprender “ese viaje de no retorno que Foucault emprendió hacia el mundo antiguo” (2016: p. 78). En esta investigación, la clave hermenéutica radica en la *Parresía* como concepto macro, no ya una ‘*episteme*’ más sino ‘*dispositivo*’ y, finalmente, ‘*práctica*’ del Último Foucault, que postulamos como su cabal herramienta última.

A decir verdad, esta cuestión metodológica sobre la obra de Foucault quedó subsumida en una historia crítica y discontinua del pensamiento foucaultiano que “incita nuevas reacciones y produce una crisis en las formas de enunciar y de actuar” (2016: p. 79). De hecho, sus problematizaciones decantan los polos ‘*alêtheia*, *politeia* y *êthos*’ en la ‘*Parrhesía*’, en una “ontología histórica de nosotros mismos en relación con tres dominios: el primero, la verdad, a través de la cual nos constituimos como sujetos de conocimiento; el segundo en relación con un campo del poder en tanto sujetos que actúan sobre los otros, y el tercero en relación con la ética, a través de la cual nos constituimos a nosotros mismos como agentes morales” (Dreyfus & Rabinow, 2001: p. 270; cit. 2016: p. 81, Nota No. 73). Según este abordaje de Santiago Castro es dable captar la relevancia del ‘*cuidado de sí*’ como modo de producirse a sí mismo cual sujeto moral, y mostrar que se trata del hilo conductor de la obra del Último Foucault, acápite siguiente de este capítulo. ¿Acaso su columna vertebral? Complejo problema al que se proyecta esta Tesis en sus apartados finales.

Vistas así las cosas –y en consecuencia-, Castro-Gómez resalta ante todo el tercer eje *ético*, en el cual confluyen los momentos socrático-platónico, helenístico y cristiano ascético-monástico, donde la ‘*estética de la existencia*’ se convierte en una hermenéutica del sujeto. A decir verdad, prácticas como el examen de conciencia y la meditación se tornan independientes de ‘ismos’ y escuelas filosóficas, según las “Modificaciones” del Foucault de *El uso de los placeres* (1984). Vienen de nuevo a colación los cuatro aspectos o pilares referenciales de este enfoque final: “la sustancia ética, el modo de sujeción, el trabajo ético o ascesis y la teleología moral” (Dreyfus & Rabinow, 1983: pp. 271-273), que en varios ideogramas de intérpretes de Foucault mostraremos en los *Anexos* de este trabajo, según otros aportes de Edgardo Castro (2011, 2014a) y Esther Díaz (2014). De modo que la arqueología centrada en los modos de problematización y la genealogía en las técnicas de gobierno de la subjetividad se entreveran en la metodología y se resuelven armónicamente en un ‘*arte de vivir*’ y una ‘*estética de la existencia*’ que recalcan las relaciones entre sujeto y verdad, y que atisbamos plenificadas luego en la *Parresía*, aunque continúen hoy las interminables disquisiciones de los especialistas sobre el rigor investigativo de Foucault, pues, más que una pragmática de sí es una praxeología, como quiera que este segundo término se desmarca del pragmatismo y preconiza –para nosotros- una sólida articulación entre teoría y praxis, tan propia de Foucault.

Dicho sea de paso -por más tópicos que intervengan, v. gr. el ‘*gobierno de sí*’, con el cual hoy se intenta manipular y ‘capitalizar’ por parte de un neoliberalismo que habla de ‘capital humano’ y de ser ‘empresario de sí mismo’ mediante la autogestión-, que Foucault perfeccionó sus dos primeros ejes de saberes y su matriz de comportamiento según su eje ético alterno centrado en las ‘*tecnologías de sí*’. Al respecto, asumimos la conclusión hermenéutica de Castro-Gómez, que se vislumbra como clave meridiana y paradigmática, “según la cual Foucault habría visto en el neoliberalismo un ‘retorno’ del antiguo cuidado de sí y de la estética de la existencia, resulta por entero desafortunada” (2016: p. 88). En las *Conclusiones* retomaremos este enfoque que actualmente es objeto de muchas polémicas.

Ahora bien, después de desglosar las “Artes filosóficas de vivir” –capítulo IV centrado en el cuidado de sí y las tecnologías del yo (2016: pp. 249-324)- y la “Estética de la existencia” –capítulo V focalizado en “la *parrhesía* como noción araña” y el Cinismo (2016: pp. 325-402)-, en su epílogo intitulado “El ‘efecto Foucault’ de la política” (2016: pp. 403-428), Castro-Gómez infiere, finalmente, que el diagnóstico de Foucault es insatisfactorio en tres niveles: ‘*metodológico, histórico y estratégico*’. Si de debatir se trata –diríamos mejor dialogar construyendo una verdad-, nos atrevemos a puntualizar aquí la posición ‘*crítica y parresiástica*’ de nuestra Tesis, sin ningún ánimo de pontificar y caer en el canibalismo ideológico que degrada la filosofía y denunciamos en este trabajo:

1) La visión metodológica foucaultiana –según Castro Gómez- es ‘*nominalista*’, al prescindir de los universales y centrar toda la eficacia del gobierno de la conducta en las técnicas. “Despolitizaría el Estado y lo presentaría como una fría maquinaria instrumental, ignorando que la política no es sólo tecnología política (...) Foucault adoptará una posición anti-estatalista que renuncia de entrada a la transformación política de las instituciones” (2016: pp. 406-407). Este ‘*anti-institucionalismo*’ es el que podría denominarse ‘efecto Foucault’, expresión originalmente procedente del fenómeno eléctrico descubierto por el físico Léon Foucault (1851); extrapolada a la filosofía, es atribuida a Colin Gordon (“The Foucault Effect: Studies in Governmentality”, 1991, pp. 1-52, cit. Macey, 1995: pp. 504, 607) y reasumida por Didier Eribon (2004); ‘efecto’ que para Žižek despolitizó el movimiento estudiantil y abrió las puertas a la consolidación del neoliberalismo. Para nosotros este tipo de interpretaciones, cuando se radicalizan, se tornan descabelladas, e incluso enrevesadas. Así, la postura foucaultiana se tornaría una actitud autonomista que renunciaría de entrada a

la transformación política de las instituciones (Castro cita en esta misma línea a Negri, Castoriadis e incluso el zapatismo del Subcomandante Marcos en México, partidario de la insularidad ante el Sistema, '*potentia sin potestas*'). Es que para Foucault todo poder tendía a 'molarizarse' (Cf. Castro-Gómez, *Revoluciones sin sujeto*, 2015). El francés caería en un purismo de principios en "subalternidad perpetua" y en espera de una utópica "'revolución' siempre pospuesta". En suma, el riesgo estriba en "una despolitización de las luchas por la emancipación que se presenta, paradójicamente, bajo una máscara emancipadora; un '*subalternismo*' autonomista que termina dejando las cosas 'tal como están' " (2016: p. 406-408, cursivas del autor). Objeción plausible, pero hipotética.

2) Desde el ámbito '*histórico*', Foucault consideró que el derecho es un simple aparato, criterio que casi no se modifica en el tránsito del modelo '*bélico*' al de '*gubernamentalidad*'. Persisten las nuevas tecnologías políticas ('anato-política' y 'biopolítica'), que no logran explicar la irrupción del fascismo y el estalinismo, el racismo y el colonialismo. "El viejo derecho de *hacer* morir o *dejar* vivir es reemplazado por el poder de hacer *vivir* o de *rechazar* hacia la muerte" (Foucault, *Voluntad de saber*, VS, p. 167, cursivas de Castro-Gómez)... Y enfatiza éste: "Hasta el final de su vida, él mantuvo la convicción de que el modelo jurídico del poder no es más que un 'anacronismo' en vías de desaparición" (Cf. *Verdad y subjetividad*, 1981; cit. 2016: p. 411, Nota No. 16). Foucault no aclaró que la dominación de la subjetividad no puede desvincularse del poder soberano que legitima las desigualdades propias de la sociedad, sino la adjudicó exclusivamente a dispositivos gubernamentales sobre las conductas (sexualidad, seguridad, etc.), sin reparar en que estos mecanismos están ligados a formas 'soberanas' de dominación (trabajo infantil, la violencia sobre la mujer y la esclavitud racista). No identificó en detalle las jerarquías que organizan desigualitariamente la sociedad. Asimiló la democracia –como instrumento de esclavitud- al Estado con 'tabula rasa'... Cabe continuar ahondando en estas otras interpretaciones sobre un pensador tan complejo como inabarcable.

"Para Foucault todas estas formas políticas –al decir de S. Castro- son tan sólo distintos rostros de un *mismo* poder soberano que se resiste a morir" (2016: p. 413, cursivas del autor). Incluso en el caso de las minorías sexuales ('*gay*') no asumió una posición defensiva, sino diluyó el problema en el ámbito individual, de modo ambivalente para algunos... Razones por las cuales le tacharon su posición de "actitud antimoderna"

(‘*subjetivista*’ e incluso solipsista), neoconservadora, objeciones que no compartimos en cuanto que términos como la democracia nunca se han aplicado en verdad y sí se han degradado a demagogia de simulacro, parapeto y pantomima para justificar todo tipo de arbitrariedades e incluso atrocidades. Siempre queda –de todas maneras, y como apuntaló al final Foucault- un reducto inalienable en que nadie puede esclavizarnos... Y tenemos el caso tan elocuente del esclavo Epicteto, convertido en pilar estoico de suprema libertad, quien hizo de su vida una ‘*obra de arte*’, y ello tuvo de todas maneras implicaciones políticas puntuales de cara a la ulterior caída del Imperio Romano (cf. 2016: pp. 408-415, Notas Nos. 16-17, 22).

3) En cuanto al aspecto ‘*estratégico*’ –tópico enfocado por Castro-Gómez de cara al neoliberalismo actual-, Foucault sólo propuso una salida: la emancipación de la subjetividad a partir de desgobernarla. Efectivamente, lo había expresado desde *La hermenéutica del sujeto*: “No hay otro punto, primero y último, de resistencia al poder político que la relación de sí consigo” (HS, p. 246). Es indudable que él circunscribió lo político al entorno más próximo (“para el Último Foucault la relación con los ‘otros’ dependerá siempre de la relación que entable el sujeto consigo mismo en virtud del cuidado de sí”, 2016: p. 416, Nota No. 25), pues el plano molar ha sido cooptado por la violenta racionalidad gubernamental. “El único espacio sin colonizar que aún queda para resistir es el de la relación de sí consigo” –apuntala S. Castro (*íd.*)-, el de la ‘estilística de la existencia’, y no el de la protesta pública que llegó a compartir estrechamente con Sartre. A decir verdad (léase ‘*Parresía*’), Foucault se volvió muy *escéptico*^[3] respecto de la eficacia política de la acción colectiva, hasta declararse decepcionado y reprocharse su ingenuidad con la militancia provocadora de los años setenta (cf. 2016: pp. 415-416, Notas Nos. 25-26). Es que –para él- “uno se hace sujeto emancipado cuanto entabla una relación de libertad consigo mismo y con su entorno inmediato, pasando primero por una ética de subjetividad” (2016: pp. 416-417). No es extraño que la subjetividad aparezca como la última trinchera de la resistencia -autogobernarse en lugar de ser gobernado por otros-, “recuperando esa vida mediante la práctica de un nuevo ‘arte de vivir’ “ (2016: p. 417). Ésta es la idea del ‘*buen vivir*’ de minorías (v. gr.: ‘*Sumak Kawsay*’ andino), convencidas de que el cambio radical de las ‘formas éticas de vida’ es la clave para detener tantos males que abruma a la sociedad: proyecto de vida en armonía consigo mismo, la comunidad y con la Naturaleza. A nuestro modo de ver, el riesgo es absolutizar la dimensión individual y no articular debidamente la

imprescindible dimensión ética con proyección sociopolítica. Porque quizás la inflación de partidismos fanáticos –a que ha tendido a reducirse siempre la política en todas las épocas y latitudes- es peor. De hecho, Castro-Gómez da la razón a Foucault en que “no habrá política emancipatoria si no se producen cambios efectivos en los modos de vida, y si no se transforma el *sentido común* que estructura las posiciones del sujeto” (2016: p. 418, cursivas suyas; su *Crítica de la razón latinoamericana* arrojó luces al respecto desde 1996). Sin una organización política mancomunada (‘voluntad común’ más allá de tantas luchas sectoriales), el individualismo ético, a todas luces, podría contribuir más a atomizar las iniciativas moleculares y ser subsumidos por el vertical poder molar, como insisten Laclau (*La razón populista*, 2008) y Mouffe (*El retorno de lo político: Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, 1999).

Entonces, en resumidas cuentas estos tres argumentos del profesor Castro-Gómez dan cuenta de la “incompletud” del diagnóstico foucaultiano, razón por la cual su remedio propuesto de la ‘estética de la existencia’ podría ser “equivocado”, aunque matizaríamos que es –como todo- sesgado y perfectible, pero su base es necesaria y sólida (cf. 2016: p. 419). Autores como Charles Taylor, su comunitarismo y su “ética de la autenticidad” –reconoce el colombiano- complementarían la apuesta política del Último Foucault, subsanando el ‘desencanto del mundo’ en que pudo él replegarse con Weber y la Escuela crítica de Frankfurt, pero también detecta los riesgos taylorianos de un ‘liberalismo’ que llega a extremos de permisivismo ‘light’ posmoderno (cf. 2016: p. 421, Nota No. 34)... Es preciso reconocer que el ‘pensamiento de afuera’ de escritores marginales (Nietzsche, Blanchot, Bataille, Roussel) re-crearon de fondo la resistencia foucaultiana al *statu quo*...

Sin embargo, creemos a pie juntillas que, ante la aguda crítica de Castro-Gómez a Foucault, como un eventual *cuarto elemento* y argumento nuestro habría que tener en cuenta el aspecto ‘**existencial**’ de un hombre que presintió su muerte próxima, presión extrema que contribuyó a radicalizar sus ideas anarquistas con respecto a regímenes políticos y todo tipo de autoridad, postura no exenta de simplismo pero acaso reforzada por su conciencia del mismo ‘*des-cuido*’ sumo en su vida individual... Pronunciamiento *parresiástico* que no hemos escuchado hasta ahora en boca de ningún filo-foucaultiano, y que postulamos como un aporte de este trabajo. Argüimos que el mérito foucaultiano fue abrir la puerta de la olvidada *Parresía*, pero ésta no es una panacea o recetario, sino implica hoy desarrollar

circunstancialmente su osado esbozo, uno de los cuales fue el arte de vivir y la estilística de la existencia... Tampoco es reductible –reiteramos- al citado “vanguardismo esteticista”, como muy cómodamente lo rotuló Habermas, tildándolo “de fatales consecuencias políticas” (2016: p. 422, Nota No. 36).

Asimismo, tachar de conservador al Último Foucault nos parece una apreciación pobre, demeritando una trayectoria tan comprometida y *parresiástica*. Y que su ‘*Heterotopía*’ naufrague como un ‘target’ más o producto consumista en el actual mercado neocapitalista –según Žižek- lo pensamos igualmente descabellado e insostenible. Creemos, más bien, que autores de rigor que citan a Foucault (Veyne, Schmid, Hadot, Nehamas, Bauman, Nussbaum, Comte-Sponville y Rabbow), logran mejor consenso en un arte sapiencial de vivir desde muy diferentes contextos, y no pueden minimizarse como autores de superficial ‘autoayuda’, al igual que Savater tampoco se podría reducir a un vulgar publicista de libros, por más que con frecuencia varios de ellos sucumban al poder mediático del mercado produciendo un libro por año... Por ejemplo, Hadot reivindicó con su esposa un “*arte de vivir feliz*” (2015) pero a la luz de Epicteto y Séneca, sin manipular por ello con facilismo oportunista un tópico ético tan serio y comprometedor. Es que los ‘señuelos publicitarios’ en que las editoriales amarran y manipulan los libros, a todos nos traicionan para hacerle el juego al Sistema del que, por otra parte, todos necesitamos sobrevivir...

Sostenemos que, de todas maneras, es preciso tomar distancia crítica de una ‘foucaultlatria’ muy en boga hoy, desmitificando un Foucault fetichizado por la moda, según el cual toda la realidad sería una construcción social amorfa y líquida, incluso gaseosa, producto de la simple coyuntura histórica. Vistas a sí las cosas, su ‘caja de herramientas’ sería apenas esto y –como afirma S. Castro- puede resultar “insuficiente” (2016: p. 425, Nota No. 41), como toda propuesta humana, por perfecta que aparente ser. “Humano, demasiado humano”, diríamos con el mismo Nietzsche... En nuestro modesto parecer, es hiperbólico afirmar con Rancière (*Diálogos sobre política y estética*, 2011, cit. S. Castro) que “Foucault nunca pensó la política en sentido estricto, y sí la policía” (*íd.*), simplemente “confundiendo la política con las tecnologías políticas” y traicionando, por ende, la “ontología del poder” de Nietzsche mediante una “ontología impensada” (2016: p. 426). Al respecto, nos atrevemos a contraargumentar que una mente tan lúcida y *parresiástica* como la de Foucault no podía caer en tan crasos errores. Sin embargo o con embargo, Castro-Gómez termina justipreciando

–de todas maneras- el aporte de Foucault como un “arsenal de conceptos tales como ‘*parrhesía*’ que han resultado útiles para el análisis del discurso político en la esfera pública” (2016: p. 427), como también lo ha hecho en nuestro medio Carlos Andrés Manrique Ospina en la Universidad de los Andes (Bogotá, 2012-2014), cuyos artículos sobre la *Parresía política* en nuestro país nos han aportado muchas luces en nuestra convulsionada Colombia, así como Adrián José Perea Acevedo, a quien desglosaremos sobre el tópico culminante de la ‘*Heterotopía*’, en el quinto y último apartado de este capítulo.[4]

Y remata Castro-Gómez -vibramos al unísono con su clamor del ‘más allá de Foucault’, aunque disentimos en criterios como el ‘esteticismo vanguardista’-, en tiempos de política decadente de todas las pelambres: las hegemonías tiránicas de los Castro en Cuba, de Maduro en Venezuela, de Ortega en Nicaragua, de Putin en Rusia o ahora de Trump en EE.UU., o –sin ir tan lejos- nosotros en Latinoamérica con tantos presidentes reelegidos y atornillados al poder (Morales, Piñera, Lula, Correa, Uribe, Santos) y en Colombia con una tan ambigua política de paz mediatizada y politizada con bombos y platillos, en tiempos de réditos meramente electoreros:

Incluso la noción ‘estética de la existencia’ podría ser utilizada sin recurrir al ‘esteticismo vanguardista’ en que la recluyó nuestro filósofo (...) Debemos ir *más allá de Foucault* para combatir el neoliberalismo y reconquistar la política, sustraída al control democrático y entregada impunemente a la lógica mercantil, sabiendo que el debilitamiento del Estado democrático de derecho ha generado la precarización de millones de personas en todo el mundo, arrojadas sin piedad al circo romano de la competencia mercantil... La construcción de una voluntad común es lo único que puede ofrecernos esperanzas en medio del desierto (2016: pp. 427-428, cursivas del autor).

Sí, nos queda ya la tarea de repensarnos a nosotros mismos en la ontología del cada vez más complejo presente actual, en clave posfoucaultiana, y ya de cara a la ‘*Heterotopía*’ insospechada, con todo y pleonasma, puesto que siempre habrá un plus. Persiste perennemente claro que ‘*otro mundo*’ –y, por lo tanto, *otro modo de ser, (im)pensar, decir y vivir*- son posibles, contra todos los pronósticos humanos y en medio de no pocas falsas expectativas.

El Último Foucault: La ética y la política del decir verdadero, según Edgardo Castro, mayo de 2017. [5]

Primicia bibliográfica en 2017 (con impresión colombiana que presionamos en 2018), en evidente consonancia con esta Tesis, ha sido la publicación plena, por vez primera en lengua castellana, de las conferencias complementarias de la trilogía foucaultiana de los cursos sobre la *Parresía* (HS, GSA, CV). Efectivamente, se trata de las ponencias de Foucault en Grenoble

(12 de mayo de 1982) y seis en Berkeley (octubre-noviembre de 1983), siete meses antes de su muerte, ya desglosadas al máximo en el capítulo 2 de este trabajo, en sus primeras versiones en España y Argentina. La presentación de su editor, Edgardo Castro (2017a: pp. 9-14), arroja una luz muy reciente, añadiendo matices imprescindibles que ratifican la novedad del enfoque de esta Tesis; para nosotros un ‘*kairós*’ o momento presente revelador. Según este filósofo austral, cuando se habla del ‘Último Foucault’ es preciso referirse de manera conjunta al Foucault de sus libros *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí* (1984) y a sus cursos simultáneos *El gobierno de sí y de los otros* (1983) y *El coraje de la verdad* (1984). Así, se compaginan el Foucault de la ética del autocuidado y el de la ética y la política del coraje del decir verdadero, centrado ulteriormente en la noción de ‘*Parresía*’.

Desde esta perspectiva de Edgardo Castro, Foucault “define la filosofía como el fundamento teórico y la instrumentación técnica de la práctica de sí mismo” (2017a: pp. 9, 27 ss.), y la *Parresía* caracteriza el discurso del otro en el cuidado de sí. En Berkeley, el pensador puntualizó la función de los ‘juegos de verdad’ en la articulación entre cuidado y coraje. Entonces se armonizaron en el ‘Último Foucault’ “el cuidado de sí y el coraje de decir la verdad, las prácticas de subjetivación y las formas de intersubjetividad”, según Castro (2017a: p. 10). A juzgar por sus imbricaciones, estos lineamientos coinciden con nuestras hipótesis de trabajo en sus diferentes versiones esbozadas, conjugando los simbióticos planos ético y político. En este orden de ideas, destaca Castro la imbricación ‘*Parresía–Crítica*’ que permite entroncar el Primer Foucault de *Las palabras y las cosas* (1966) -de aquel pensador de la ‘muerte del hombre’-, con el ‘último’ de cuatro prerrogativas: “las prácticas de subjetivación, de la relación del sujeto consigo mismo, del lugar del otro en esta relación y de la dimensión política de la verdad dicha con coraje, alterando por completo el terreno donde se apoyaba su reflexión” (2017a: p. 11). De ahí que captemos con Deleuze, que Foucault no fue un pensador de ‘ismo’ sino de ‘sismo’ (*Conversaciones*, 1990: p. 206), en cuanto desafió al pensamiento en general, e incluso al mostrarse transgresor de sí mismo en un arco de 20 años, echando de menos que en la cultura occidental no se hayan cohesionado el ser del hombre y el ser del lenguaje, al preguntarse:

¿Es acaso nuestra tarea futura el avanzar hacia un modo de pensamiento, desconocido hasta el presente de nuestra cultura, que permitiría reflexionar a la vez, sin discontinuidad ni contradicción, sobre el ser del hombre y el ser del lenguaje? (...) Quizá sea allí donde está enraizada la elección filosófica más importante de nuestra época (MC, 2008: p. 351, cit. E. Castro, 2017a: p. 11).

En efecto, nuestra propuesta responde a la posibilidad del *otro modo de ser*, *(im)pensar*, *decir* y *vivir* intuitos por el mismo Foucault, que hemos propuesto en este trabajo. En consecuencia, la *Parresía* constituye “un decir en que las subjetividades –la de uno mismo y la de los otros-, encuentran su lugar en el espacio del *coraje de decir la verdad* (E. Castro, 2017a: 12). Es lo que denominamos en nuestro contexto ‘*Heterotopía*’ o ese otro espacio y lugar de la alteridad, que supuso un giro foucaultiano final referido a la crítica kantiana. Al respecto, E. Castro menciona un pasaje muy revelador de la primera de las Conferencias de Berkeley -no leído nunca por Foucault-, pero que aparece en el manuscrito original, hasta 2016 traducido al francés y luego en su totalidad al castellano a instancias del pensador argentino en este último libro: “La evolución del concepto de *parresía* fue determinante para las relaciones entre la subjetividad, la verdad, la ética y la política en nuestras sociedades, y también para la genealogía de lo que llamamos Crítica” (2017a: pp. 79 ss., 97). Premisa que nos permite, ya arribando al final de nuestro intento, re-formular la *parresía* como testamento filosófico de Foucault.

De manera que el *Último Foucault* que nos convoca no se circunscribió sólo a una investigación sobre la filosofía grecorromana, sino planteó una interrogación y problematización “acerca de nosotros mismos, sobre lo que somos, hemos llegado a ser y podemos llegar a ser; sus investigaciones en torno a la *parresía* forman parte de esa ontología de nosotros mismos en términos de Crítica” (*GSA*, p. 39, cit. 2017a: p. 12). Se trata de la ruta de la ‘*ontología crítica del presente*’ en que hemos transitado en el capítulo 1 de esta Tesis, realizando el ‘*otro modo de ser*’ foucaultiano como flor y nata de su prehistoria protoparresiástica.

Finalmente, Edgardo Castro da a entender en su “Presentación” de este texto sobre la *Parresía*, que estamos ante un sorprendente ‘autor Foucault’, inagotable e impredecible en sus estratos y meandros; formal al comienzo, informal en esta su etapa culminante, en un territorio en expansión e inexplorado aún en sus deslizamientos que da qué pensar concretamente sobre la *Parresía* en estas Conferencias estelares (*‘Fearless Speech’*, 2001, su versión original, pero ya desde 1988 parcialmente traducida como novedad por Tomás Abraham en Argentina, según pude yo constatar en mi pasantía investigativa). Esta temática se convirtió en un punto de fuga que, hoy en su versión más completa, abre insospechados horizontes con un aparato crítico que hacía falta en toda su profundidad e impacto

praxeológico y, que constituye, con palabras del editor, “una nueva etapa de circulación, traducción y lectura de textos” (2017a: p. 14). He ahí su novedad, su *plus* revertido en esta Tesis.

Estos reveladores textos de Foucault enfatizan la correlación ‘*bíos-logos*’ que re-crea el ‘*êthos*’ como estilo u otro modo de vida veraz, es decir buena, bella y feliz, según el cual, la *Parresía* se erige en la práctica de sí por excelencia, en el ‘*ars artium*’, el arte de las artes o ‘*techné technou*’, guía espiritual referencial de la praxis filosófica: “La vie comme une oeuvre d’art” (Eribon, 1992: pp. 339 ss.), una ‘*estética de la existencia*’ que pone toda la vida en el decir más que limitarse a decirlo todo, y no un trivial y transitorio dandismo. Efectivamente, la *Parresía* es la piedra de toque (‘*básanos*’), de nuestra relación con la verdad; porque se trata no ya de una simple ‘analítica de la verdad’ epistemológica, sino de una verdad fundamental sobre sí mismo, una problematización del pensamiento en tanto verdad sobre la realidad inmediata de sí y, por ende, una genealogía de la crítica. Entonces, la máxima expresión de la interrelación ‘*sujeto-verdad*’ la constituye la *Parresía*, convirtiéndose en una suerte de re-subjetivación sin precedentes (‘*otra subjetividad*’), no ya una simple teórica ‘*mathêsis*’, sino una ‘*askêsis*’ práctica, cúmulo de ‘*ejercicios espirituales*’ o técnicas parresiásticas como las asumidas por Epicteto en su control de las representaciones, por Séneca en su examen vespertino y por Sereno en su autoexamen general; un conocimiento que se potencia en una sabiduría que articula armónicamente el ser, el pensar, inclusive el ‘*impensar*’, el decir y el vivir (*Sobre la ira* y *Sobre la tranquilidad del alma*; VI y última Conferencia, Berkeley, 30 de noviembre de 1983, 2017a, 2018: pp. 245 ss.).

He aquí otra puntualización pertinente sobre esta obra foucaultiana clave recientemente lanzada, que realizaron Henri-Paul Fruchaud y Daniel Lorenzini en su “Nota preliminar de la edición francesa”, junto con Frédéric Gros en su “Introducción”:

Durante años hemos leído, como si fueran la transcripción fiel de su palabra, las conocidas conferencias pronunciadas por Michel Foucault en 1983 en la Universidad de California en Berkeley. Pero se trataba sólo de piezas parciales, de resúmenes. La presente edición incluye, por primera vez en versión completa, esa serie de conferencias, que constituyen en realidad un Seminario sobre el concepto de ‘*parresía*’, término griego que significa ‘*decirlo todo*’, y sus relaciones con la verdad y el coraje. A este corpus se suma una extensa conferencia pronunciada en Grenoble en 1982, inédita en su totalidad en español.

¿Cuál es el sentido, exactamente, de ‘decirlo todo’? ¿Equivale a hablar de cualquier cosa, sin moderación y sin freno, sin hacer una selección? Interrogando textos de la Antigüedad griega y latina, Foucault traza los usos y los contextos históricos de una práctica discursiva que se apoya en el derecho

y la libertad de expresar una verdad, aun a riesgo de generar ira, rechazo o represalias. Así, dentro de un programa de historia del pensamiento –ya madurado en sus estudios sobre sexualidad, locura y castigo–, señala *el peso ético y político de la parresía*, en la medida en que está en las antípodas de la adulación o la demagogia y pone en juego la valentía de quien, para bien de su comunidad, se atreve a enunciar públicamente verdades que pueden resultar desagradables. También, con gran claridad expositiva, resalta la valentía del sujeto que puede aceptar una palabra exterior franca y sin concesiones sobre su propia conducta. Eslabón decisivo para entender en toda su dimensión el aporte conceptual del ‘último Foucault’, un Foucault preocupado por el cuidado y el gobierno de sí y de los otros, estas conferencias muestran hasta qué punto el ‘hablar verdadero’ significaba para él re-situar la filosofía como crítica, coraje del pensamiento y poder de transformación de uno mismo, de los otros y del mundo (2017a: pp. 15-24, cursivas nuestras).

Así pues, aflora aquí la imbricación política–ética de la *Parresía* como fermento y mordiente transformantes; habiendo tratado, en el capítulo 3 de la *Parresía* como *El coraje de la verdad* -y ahora su interacción temática con el Último Foucault tal cual se le ha delineado durante más de 30 años ‘*post mortem*’, tanto en Europa como en América Latina, y concretamente en Colombia-, cabe un remate áureo que nos ha llegado en un primer dossier sobre “La Parresía y la estética de la existencia” (2017), mientras sellamos este acápite nuclear de la Tesis, a modo de recapitulación:

Foucault admiró y, de hecho, practicó el tipo de *parresía ética* cuyas raíces descubrió en Platón, pero cuyo florecer saboreó en los ‘buenos’ cínicos. De hecho, hay algo griego en su trágica muerte y en el torso que dejó tras de sí. Si Habermas fracasó al tratar de encontrar en Foucault la unidad de su teoría y su práctica, fue quizás porque pasó por alto al *parresiasta* (...) su palabra plena y clave que cierra su edificio filosófico (citado por Fernando Fuentes Mejías en *Revista Dorsal*, No. 2, junio de 2017, p. 197).^[6]

Discusión crítica sobre la re-lectura de los clásicos griegos por parte de Foucault

Con relación a la interpretación foucaultiana de los clásicos griegos se ha suscitado una compleja polémica aún no resuelta. En efecto, algunos críticos sostienen que el filósofo malinterpretó tópicos como el cuidado de sí, la estética de la existencia y el arte de vivir. Concretamente, Pierre Hadot aclaró -en el marco del Encuentro Internacional: ‘Michel Foucault, filósofo’ (París, Centre M. F., enero de 1988)- las ‘diferencias de interpretación y de opción filosófica’ del diálogo iniciado entre los dos pensadores en 1981. De hecho, Foucault citó a Hadot en sus dos últimos libros de *Historia de la sexualidad* (*El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*, 1984, poco antes de morir). En este homenaje póstumo a Foucault, puntualizó Hadot (“Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’ “, 1990: pp. 219-226) que las ‘prácticas del sí-mismo’ propias de los estoicos, y denominadas por el primero como ‘técnicas de sí’ y ‘artes y/o estética de la existencia’ se concentran demasiado en la mismidad, por lo cual convendría retomar a Séneca (Carta XXIII a Lucilio) para captar que este estoico resalta un ‘*sí-mismo trascendente*’, ese ‘*Logos*’ o razón universal que supera

el yo individual. Lo mismo se aprecia en Marco Aurelio y en Epicteto. Acotó Hadot: “Foucault pasó por alto estos aspectos que conocía muy bien (...) Me parece que aquí hay un error de interpretación” (1990: pp. 220, 222). Los estoicos insistieron en la “inserción en la totalidad del mundo” (Séneca, Carta 66, 6). Al parecer, Foucault corrió el riesgo de caer en un solipsismo proclive al narcisismo, y “un cultivo de sí mismo demasiado estético, una nueva forma de ‘dandysmo’ en su versión del siglo XX” (p. 224). El vocablo de por sí se presta para una larga discusión, pues en el *DRAE* (‘dandi’ en forma castellana) se reduce a ‘hombre de mucha elegancia y buen tono’...

Los ‘ejercicios espirituales’ –entre los cuales está también ‘la escritura de sí mismo’ (*‘hypomnemata’*), practicada por Foucault-, por consiguiente, tratan “de liberar de la propia individualidad para elevarse a la universalidad, hacen cambiar de nivel al yo” (1990: p. 223). Y remata su objeción: “Hay aquí una transformación radical de las perspectivas, una dimensión universalista y cósmica en la que Foucault no insistió suficientemente: la interiorización es superación de sí mismo y universalización... Este ejercicio de la sabiduría será un esfuerzo para abrirse a lo universal: ver el universo con ojos nuevos, el misterio y el esplendor de la existencia, a la presencia maravillosa y sorprendente del universo” (1990: pp. 224-225).

Al respecto, consideramos que para ahondar la ‘quaestio’ y la ‘disputatio’ es preciso tener en cuenta la apropiación que hizo Foucault de la obra de Ilsetraut Hadot –esposa de Pierre-, cuya tesis él mencionó (*Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, 1970, cit. Foucault, *LHS*, p. 109, Nota No. 57, también F. Gros en su “Resumen del Curso”). Esta pensadora alemana experta en la tradición estoica y Cínica - quien aún vive-, ha evidenciado que nuestro pensador se apropió sobre todo a Epicteto y su ‘Manual de arte de vivir’ y su parenética, la psicagogia que apuntaba hacia ‘la transformación del modo propio’ (*‘diaíresis’* y *‘proaíresis’*), “el ‘*franc-parler*’ (*parrhêsia*) o examen de conciencia y la ‘vita beata’; una nueva perspectiva en la historia de la filosofía –como ‘otra manera de vivir’- “ (2016: pp. 148, 152). En el capítulo anterior sobre *El coraje de la verdad* hemos recalcado en su parte final el abordaje teológico de la *Parresía*, que le permitió a Foucault remontarse a un plano cósmico superior, si bien él mantenía sus reservas ante la universalización y acentuaba más lo ‘específico’ e individual. Son válidas cuestiones de matices argumentativos.

Por su parte, el helenista alemán Wolfgang Detel también criticó a Foucault por una “lectura violenta y unilateral de los griegos”, considerando que la meta de éstos era la ‘vida buena’ y no propiamente la ‘estilística de la existencia’, no la transformación de sí sino el desarrollo cabal de las facultades humanas, no las ‘técnicas de sí’ (cf. *Foucault and Classical Antiquity: Power, Ethics, and Knowledge*, 2005: pp. 94, 120, 133; traducción inglesa del original alemán, 1998). Este autor es muy severo al catalogar de ‘refinadas maniobras argumentativas’ los esfuerzos hermenéuticos de Foucault, al referirse a la ‘dietética’ griega como arte de vivir y la implementación de ‘prácticas de sí’ (cf. 2005: pp. 124-125, 140). Según él, ‘modificar’ el propio ser, transfigurar la propia existencia sería una hipérbole foucaultiana interpretativa, así como sus reglas de prudencia (‘*phronesis*’) y el saber práctico de la ascesis como autogobierno. La actitud de combate o batalla (‘*agonística*’) dentro de uno mismo (*EUP*, pp. 64, 66) es un enfoque invalidado por Detel como un pretender vencer las pasiones, cuando la mentalidad griega apuntaba hacia la armonización de ellas con la razón (2005: pp. 94-95). Se trata, entonces, de una póstuma crítica de la ‘lectura esteticista’ de Foucault sobre la ética antigua, posterior a la de Hadot, que hoy valoran pensadores como Castro-Gómez.

Sin embargo, la profundización foucaultiana en el *Alcibíades I* de Platón –de la mano de su amigo dominico en Le Saulchoir, A. M. J. Festugière, también estudioso helenista-, le abrió a nuestro pensador otras perspectivas y horizontes hermenéuticos con relación a tópicos como la ‘*enkráteia*’ (autocontrol), durante los tres últimos Cursos experimentales en el Collège de France, objeto principal de esta Tesis: *La hermenéutica del sujeto, El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*, todos ellos marcados existencialmente por su autor, ya ‘*ad portas*’ de su muerte. Valga tener en cuenta otras apreciaciones no menos válidas como las de Edgardo Castro: *El Alcibíades I* –dedicado a este joven que aspiraba a la política- entroniza los conceptos del cuidado de sí mismo (‘*epiméleia heautou*’) como prioridad socrática ética, y de la *Parresía*; el *Laques* insistirá en la ‘estética de la existencia’ (2011: p. 29). En cuanto al ‘cuidado de sí’ en clave foucaultiana –cuestionado por Hadot-, E. Castro sostiene que Foucault desarrolló “una historia del cuidado de sí mismo, que incluye una prehistoria filosófica de sus prácticas”, cuyo momento estelar fue Sócrates, contexto donde germinará la *Parresía*, como ‘interrelación ascética sujeto-verdad’ (2011: pp. 87-90).

En lo concerniente a la ‘*enkráteia*’, E. Castro apuntala que esta virtud helénica –

evocada por Foucault en *EUP*- implica “resistir o luchar contra sí mismo en el orden de los deseos y placeres; es afín a la *sophrosyne* o moderación (templanza medieval), más positiva; establece una relación agonística, de combate consigo mismo, donde se obtiene una victoria más significativa que en la gimnasia, permitiendo la autocracia” (2011: p. 128). Ahora bien, sobre la ‘estética de la existencia’, este pensador foucaultiano argentino avala este tópico como “modo de subjetivación para llevar una vida bella que se vuelva una obra de arte” (*DEA*, pp. 384, 390), de cara hacia una nueva ‘gubernamentalidad’: gobierno de sí y de los otros, cuestión de ‘*êthos*’, de estilo de existencia como Séneca y Epicteto, que luego reivindicarán Burkhardt y Greenblatt, ética y estética de sí que pudo apreciarse sobre todo en Montaigne (*ECV*, pp. 145, 149-151, 175)” (2011: pp. 142-143, 176-177). Actitud conciliable, por lo demás, pero no incompatible, con la armonización racional defendida por Detel.

A todas luces, Foucault, a través de su ‘*arqueología*’ y luego de su ‘*genealogía*’, postuló una ‘nueva hermenéutica’ crítica (donde la ‘Hermenéutica del sujeto’ es la primordial: ‘descifrarse a sí mismo y su deseo’ mediante ‘prácticas de sí’), que pone en tela de juicio toda interpretación –renuncia a ella y la torna una tarea infinita-, en la línea de los *Pensadores de la Sospecha: Nietzsche, Freud y Marx...* (E. Castro, 2011: pp. 187, 210-211). Este mismo autor enfatiza la voz ‘*Lucha*’, ratificando la connotación nietzscheana incisiva en Foucault: contra toda forma de ‘dominación, explotación y sujeción’, que empieza por el sujeto mismo... El filósofo francés propendió por ‘luchas transversales, específicas e inmediatas’ que empieza por librar cada quien; lucha y verdad confluyen en la filosofía (2011: pp. 263-265). Luego la ‘*agonística*’ foucaultiana adquiere plena vigencia, con el debido respeto y valoración de los helenistas rigurosos.

En cuanto a otros contradictores académicos, vale mencionarse a Jean-François Pradeau y B. Karsenti (*La subjetivación en ‘Historia de la sexualidad’*, 1993); y con respecto a las lecturas de los antiguos pensadores que realizó Foucault, ya se habían presentado interpelaciones más tempranas que la de Detel por parte de los italianos E. Narducci (1985), M. Vegetti (1986) y G. Cambiano (*La antigüedad sin el sujeto de Michel Foucault*, 1994, sobre la disociación foucaultiana de ética y política, su final subjetivismo ‘*heautocrático*’, e incluso el tan controvertido sado-masochismo, ‘*SM*’...). Quedan, pues, interminables debates ‘sobre el tapete’ foucaultiano, que no demeritan el valioso e innovador aporte de Foucault.

A modo de conclusión de este acápite, era de esperar que un pensador tan discontinuo, heteróclito, heterodoxo siempre incluso hasta el límite de la transgresión –como Foucault- generara controversia en muchos aspectos, y máxime en sus últimos pronunciamientos permeados por su desgarradora situación existencial al término de su peregrinación terrena... En cuanto a la vinculación de este apartado de discusión crítica con nuestra hipótesis en este trabajo investigativo –“la Parresía como Heterotopía en tanto otro modo de ser, pensar, decir y vivir”- saltan a la vista tres etapas parresiásticas: como ‘práctica de sí en la época helenística’ (*LHS*), ‘el tránsito de la Parresía política a la práctica filosófica en la Antigüedad clásica’ (*EGSO*, ‘Platón, el filósofo como parresiasta en Siracusa’), y ‘el vínculo de Sócrates con los Cínicos (la filosofía como práctica)’, abordada como praxeología en esta Tesis; ‘la Parresía socrática y su desenlace martirial’ (*ECV*), la Parresía como ‘estética de la existencia’ que congrega ‘ascetas, revolucionarios y artistas en la vida verdadera -no disimulada, sin mezcla y naturalista’-. Por eso proponíamos en el capítulo anterior una *Parresía* neo-cínica que inclusive re-crea el ascetismo cristiano auténtico: “Dios mismo es Parresía” (E. Castro, 2011: pp. 288-298).

El cuidado de sí como eje de la nueva ética y/o arte de vivir filosófico foucaultiano.

He aquí el surgimiento de la verdadera vida en el principio y la forma del *decir veraz* (decir la verdad a los otros, a uno mismo, sobre uno mismo y sobre los otros)... La verdadera vida (...) Cuestión verdadera del par *vida-estética* de la existencia recuperada en Sócrates como exigencia del decir veraz [*parrhesia*] y el principio de la belleza de la existencia, que se anudaron en el cuidado de sí, perfilados en dos desarrollos posibles: la metafísica del alma y la estética de la vida.

Foucault en *El coraje de la verdad* (2010b: p. 175, *passim*).

En el tercer volumen de su libro *Historia de la sexualidad*, intitulado *El cuidado de sí* y publicado junto con el volumen II: *El uso de los placeres* -en 1984, poco antes de su muerte-, irrumpió a modo de ‘*eureka*’ de Foucault el problema del ‘*cuidado de sí*’, traducido como ‘*inquietud de sí*’.[7] En efecto, se trataba del eje de su nueva ética para un hombre nuevo, a su vez de cara a una nueva fundamentación moral, fraguada en los últimos nueve meses de su vida, como dolorosa gravidez no sólo intelectual sino espiritual, pues su salud estaba ya sentenciada de muerte. Preconizaba así “la intensificación de la relación con uno mismo por la cual se constituye uno como sujeto de sus actos” (*ECS*, 1987: p. 40). Era, seriamente, el “llamado a tomarse a sí mismo como objeto de conocimiento y campo de acción a fin de transformarse, corregirse, purificarse y construir la propia salvación” (*ECS*, p. 41). Se abrió paso, de ‘*otro modo*’:

El cultivo de sí, en el que se intensificaron y valorizaron las relaciones de uno consigo mismo. El arte de la existencia –la *technê tou biou* bajo sus diferentes formas- se encuentra dominado aquí por el principio de *cuidar de uno mismo*, de la inquietud de uno mismo que funda su necesidad, gobierna su desarrollo y organiza su práctica: aplicarse a uno mismo y ocuparse de sí (*heautoû epimeleisthai*), un tema muy antiguo en la cultura griega (ECS, 1987: p. 42).

Tema que le había impactado sobremanera a Foucault en boca de Hadot -*Ejercicios espirituales y filosofía antigua*-, tres años antes (1981). Aquél captó de éste que para gobernar a otros es preciso primero ocuparse de sí mismo, como afirmaba Plutarco y lo corroboraba la *Apología* de Sócrates, cuando este pensador se presentó ante sus jueces como maestro del ‘*cuidado de sí*’ y propietario de su alma (§29d-e). De hecho, fue Sócrates quien consagró este aspecto del autocuidado, corazón de ese arte de la existencia que pretendió irradiar. Este tema: Desbordó su marco de origen, separándose de sus significaciones filosóficas primeras, hasta adquirir progresivamente las dimensiones y las formas de un verdadero *cultivo de sí*. Imperativo que tomó la forma de una actitud, de una manera de comportarse llamada a impregnar las formas de vivir mediante procedimientos y prácticas de alcance social, cierto modo de conocimiento y elaboración de un saber (ECS, 1987: p. 43, cursivas nuestras).

Según este orden argumentativo -para Foucault-, los primeros siglos de la era antigua constituyeron una edad de oro en el cultivo de sí, portadora de una cultura para la cual una ‘*technê tou biou*’ (‘*el arte de la vida*’) constituía un sentido y una perspectiva de la realidad. Cuatro aspectos, efectivamente, desglosan y deslindan esta temática:

1. La ‘*epiméleia heautoû*’ o ‘*cura sui*’ implica volverse hacia uno mismo, como en parte aprehendió Foucault de A.-J. Festugière en sus *Estudios de filosofía griega* (1971): perfeccionar el alma mediante la ayuda de la recta razón. De la *Carta a Meneceo* de Epicuro asumió que “la filosofía debía considerarse como ejercicio permanente del *cuidado de uno mismo* para asegurar la salud del alma” (ECS, p. 44). Luego, con Séneca en *Cartas a Lucilio*, reforzó la aplicación a uno mismo: quedar vacante para sí mismo, alcanzarse a sí mismo (‘*ad se properare*’, §35,4 / cf. *De la brevedad de la vida, De la vida bienaventurada, De la tranquilidad del alma*). También se apropió la enseñanza de Marco Aurelio: la prisa por ocuparse de sí mismo, el cuidado directo que debe uno tomar de su propio ser (ECS, p. 45). Apresurarse hacia esa meta (*Pensamientos*, III, 14). Pero es con Epicteto con quien más empatiza y a quien considera:

La más alta elaboración filosófica de este tema, al considerar en sus *Conversaciones* al hombre como el ser confiado a la inquietud de sí: ‘*Zeus nos ha dado a la vez la posibilidad y el deber de ocuparnos de nosotros mismos, quien te ha confiado y entregado a ti solo (...) El hombre es -en tanto libre y razonable-*

en la Naturaleza el ser que ha sido encomendado al cuidado de sí' (Cit. ECS, 1987: p. 46).

La inquietud epictetiana de sí es un privilegio: deber, don; obligación que nos compromete a asumirnos a nosotros mismos como objeto de toda nuestra aplicación. “Es un principio válido para todos, todo el tiempo y durante toda la vida: perfeccionar la propia alma con la ayuda del *Logos*; asumir el cuidado que se propone tomar posesión de sí mismo como del objeto más importante, en conversación consigo mismo” (Plinio, *Cartas*, cit. ECS, p. 47). Según Séneca (*Cartas a Lucilio*), esta práctica transforma la existencia en una especie de ejercicio permanente, modo de vida e itinerario filosófico.

2. Esta aplicación a sí mismo implica un conjunto de ocupaciones, un trabajo sobre sí, autocultivo, recogimiento del propio pasado y de la vida misma, examen matinal y nocturno-práctica pitagórica-, memorización e introyección de verdades, criterios y virtudes, trabajo filosófico encauzado hacia la posesión de nosotros mismos. No es una sinecura o trabajo mercenario y momentáneo, sino un cúmulo de cuidados del cuerpo: régimen de salud, ejercicios físicos, meditaciones, lecturas. Según Marco Aurelio, reclama ‘*anacoresis*’ o circunspección en uno mismo, palabra y escritura en que confluyen el trabajo de uno sobre sí mismo y la comunicación con el prójimo, puesto que hubo comunidades epicúreas y pitagóricas que la asumieron y Foucault citó estudios muy puntuales al respecto en sus dos últimos libros (*EUP* y *ECS*): B. L. Hijmans (*Askesis: Notes on Epictetus' Educational System*, 1959) y F. H. Sandbach (*The care of the Self: The Stoics*, 1975). Recientemente, John Sellars ha decantado estas reflexiones: *The Art of Living: The Stoics on the Nature and functions of Philosophy; Philosophy as a way of life* (2003), y *Stoic practical philosophy in the imperial period* (2007).

Empero, Foucault enfatizó la actividad consagrada a uno mismo. Filodemo de Gadara en *Peri parrhêsias* desarrolló este autocuidado, evidenciando que la *Parresía* se plasma en la praxis ética puntual como “arte de vivir y estética de la existencia” (*ECS*, pp. 50-51). Tal aplicación a sí mismo implicaba una dirección espiritual. Galeno en el *Tratado de las pasiones del alma y de sus errores* entiende que quien asumía el rol de maestro era un *parresiasta*, un hombre de insobornable veracidad. Se trataba de un ejercicio de lucha como afirma Séneca en sus *Cartas a Lucilio* (34, 109), en orden a la cura de sí y a la psicagogia o formación del alma (*ECS*, pp. 52-53).

3. Medicina y filosofía se conjugaron en esta práctica del ‘*cuidado de sí*’ como se

aprecia en los *Preceptos de salud* de Plutarco, dentro de una antropovisión unitaria de la medicina del cuerpo y el tratamiento terapéutico del alma. Así era el perfeccionamiento integral que se buscaba en la filosofía a tenor de la ‘*Paideia*’ grecorromana. Cicerón también entró en esta escuela con sus *Tusculanas*. De ahí que Epicteto en *Conversaciones*, II, 12-22 hablara de su escuela como “dispensario del alma” con la tarea de “armonizar el espíritu antes que memorizar silogismos”, una suerte de propuesta de ‘sofoterapia’ (en esta Tesis, *passim*), afín a los ‘terapeutas’ de Filón de Alejandría, ontologizando el presente en tiempos de proliferación de psicoterapias y ‘autoayudas’ de Nueva Era. Para lograr este cometido urge librarse de opiniones falsas (‘*doxas*’), a las que antes de morir aludió Sócrates, refiriéndose a Esculapio (ECS, pp. 54-55). Al respecto, acotó Foucault: “Era una moral que establecía que la muerte, la enfermedad o el sufrimiento físico no constituyen males verdaderos, y vale más aplicarse a la propia alma que consagrar sus desvelos a cuidar el propio cuerpo (...) Conviene corregir el alma si se quiere que el cuerpo no la domine, y rectificar el cuerpo si se quiere que ella conserve el completo dominio de sí misma” (ECS, p. 56, cit. de Epicteto, *Manual*, §41). Este paralelo teórico-práctico entre medicina y moral -praxeológico en nuestro contexto-, constituye un aporte inestimable hoy en la filosofía, sin convertirse por ello en un recetario o una banal panacea que algunos ilusos esperan.

4. Dentro de esta práctica personal y social, el autoconocimiento (‘*gnóthi seautón*’ o autognosis) o principio délfico-socrático, constituye un arte especificado en el examen de sí y ejercicios codificados en cuatro modalidades (ECS, pp. 58-64):

A) Procedimientos de prueba que impelen a prescindir de lo superfluo como actitud de independencia indispensable y esencial. Reducción a necesidades elementales, según Plutarco en *El dáimon de Sócrates*. Ejercicios de abstinencia comunes a epicúreos y estoicos, sobriedad que resignifica los placeres simples de la vida y prepara para otras privaciones eventuales, prescindiendo de costumbres, opiniones, educación y reputación ostentosas y sofisticadas dentro de una reducción a lo indispensable. Para Séneca, por ejemplo, se trataba de un adiestramiento cuasimilitar previo a toda acción, como se lee en las *Cartas a Lucilio* (18, 20), que incluía pobreza efectiva en ropa, alimentación y vivienda al estilo de la resiliencia actual, y permite vivenciar que “el peor infortunio no nos priva de lo indispensable” -Séneca, *Consolación a Helvia*, referente al ‘mínimo vital’- (ECS, pp. 58-59). Afirmación de éste, tratándose de un hombre rico, pero que no se sustraía de su medio, y

proponía hacer las mismas cosas que los demás, pero de *'otro modo'*, mediante ejercicios voluntarios y prácticas de abstención, sobriedad y de austeridad para mantener un alma desligada de la abundancia y el confort (Carta 17).

B) El examen de conciencia asumía un rol clave, según nos ilustra Diógenes Laercio en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres (passim)*: autoexamen matinal y nocturno que implementarán los monjes del desierto en la Iglesia primitiva, especie de control administrativo para reactivar principios, o una suerte de rendición de cuentas cotidiana. Desempolvar la conciencia (*'excutere'*): inspeccionarla en pensamientos, palabras, acciones, incluso omisiones para fortalecer la relación del sujeto consigo mismo; y esto no para colmarse de culpabilidad y remordimiento, sino para ajustar medios y fines, causas y efectos, y pautas de conducta con miras a una vida sabia, sensata y lúcida. Cabe aclarar que no era en modo alguno un solipsismo narcisista.

C) Trabajo del pensamiento sobre sí mismo mediante la filtración permanente de las representaciones con el examen, el control y selección en actitud constante respecto de sí mismo; temática en la que Epicteto (*Conversaciones*, III, 1-15) fue un maestro hasta permear incluso la espiritualidad cristiana –a tenor de su práctica de la verificación de la moneda-, depurando los sentidos, vista, oído, olfato, gusto y tacto, máxime tratándose del bien del alma y de una tarea de la filosofía -su *'ergon'* principal-, el ejercer ese control. Efectivamente, Epicteto se refería al Sócrates de la *Apología*: “Una vida sin examen (...) no merece ser vivida” (§38a). Y dicho examen el estoico lo vinculaba a la representación, al discernimiento y al acrisolamiento (*'diakrinein'*) en el espíritu; *'diakrisis'*, aplicando la dialéctica estoica: *'diaíresis'* o distinción entre lo que no depende de nosotros y lo que sí. Insistía en desligarse de lo que no cae bajo nuestro dominio, al tiempo que impelía a vigilar permanentemente sobre nuestras representaciones y/o fantasías, verificando sus señales más allá de su origen - diferencia con el cristianismo patrístico posterior-, y calibrando la relación entre uno mismo y lo que es representado, para limitarse a lo que depende de la razonable y libre elección del sujeto (*'proaíresis'*).

D) Finalmente, el objetivo de estas prácticas de uno mismo es la conversión a uno mismo: *'conversio ad se, epistrophê eis heauton'* (Epicteto, *Conversaciones* I-III y *Manual* §41). Descubrimos en este contexto una convergencia con el personalismo de Mounier y su conversión íntima o interioridad, para éste una dimensión antropológica fundamental. He

aquí el fin principal que modifica todas las actividades: la relación de uno consigo mismo, que implica el desplazamiento de la mirada como superación de la curiosidad o distracción ociosa (*'polypragmosyné'* en Plutarco). Posición inexpugnable en la fortaleza interior, donde es factible dar el salto epistemológico-ético a la genuina Fortuna, al decir de Séneca en su *Carta a Lucilio* (§82). Es que esa relación con uno mismo constituye el término de la conversión y el objetivo final de todas las prácticas de sí mismo con miras a una ética del autodomínio: *'sui iuris, in se habere potestatem, facultas sui'* de Séneca, cuando uno no depende sino de sí y ejerce sobre sí mismo el auténtico poder que trasciende los ámbitos político y jurídico para apuntar hacia el goce de sí, y re-crear tanto el pasado como el futuro en el presente. Así, la propia vida se torna “sagrada e inviolable en perpetua y serena posesión”, según su tratado *De la brevedad de la vida*. Experiencia de acceso y posesión de sí mismo, a nuestro parecer una suerte de bodas del cuerpo y del alma: vivir con complacencia en sí mismo, de modo que aquí convergieron con creces los tres estoicos tardíos: Epicteto, Séneca y Marco Aurelio.

Tal es el gozo endógeno y no exógeno ‘de’ y ‘en’ nosotros que nos convierte en seres monolíticos y diamantinos, no fragmentarios. ‘Dureza y luz como cristal de roca’ era uno de sus aforismos, que repetía como consigna el neo-estoico y positivista latinoamericano José Ingenieros en *El hombre mediocre* –hace un siglo-, y nos aporta un estado dichoso (*'voluptas'*), no la voluptuosidad sensual. Ése era el estado que vislumbraban tanto la *'ataraxia'* epicúrea como la *'apatheia'* estoica, incluso el *'satori'* y el *'nirvana'* budistas zen que conoció de primera mano Foucault en Japón, y nunca puede interpretarse como estado apático, sino como “el acceso a uno mismo que sustituye otras formas de placer que, en la serenidad y para siempre, toma uno en sí mismo” (*ECS*, p. 66). Con expresión de Séneca, es la alegría en la propia morada, pletórica a condición de que estemos dentro de nosotros mismos, y que no cesará en cuanto es el Bien verdadero: “Sé feliz de tu propio fondo (*'de tuo'*): tú mismo y la mejor parte de ti mismo”, como expresan las *Cartas a Lucilio* 23 y 124 (*íd.*). Éste fue el sólido cultivo de sí postulado por el Último Foucault, no un estereotipado dandismo, que desencadenó transformaciones insospechadas en sí mismo, en tanto que el individuo se constituye como sujeto moral. “*Modificaciones* que tocan a los elementos constitutivos de la subjetividad moral, mediante desplazamientos, inflexiones y diferencias de acentuación (...) Arte de vivir que define los criterios estéticos y éticos de la existencia, arte referido cada vez más a principios universales de la Naturaleza o de la Razón” (*ECS*, p.

67).

Arduo trabajo que es preciso realizar sobre uno mismo mediante el cultivo de sí con ejercicios de abstinencia y autodominio que constituyen la ‘askêsis’ necesaria en virtud del conocimiento de sí mismo, poniéndose a prueba y examinándose ante “la verdad de lo que uno es, hace y es capaz de hacer, en el centro de la constitución del sujeto moral, definido por la soberanía del individuo sobre sí mismo, ampliada en una experiencia donde la relación con uno mismo toma la forma no sólo de un autodominio sino de un goce sin deseo y sin turbación” (ECS, p. 66). Y, efectivamente, uno de los frutos de esta investigación sobre esta verdad existencial fue la *Parresía* en su última búsqueda filosófica, de índole ‘agonística’. Ella era el acceso a una existencia purificada, expurgada drásticamente de tantos lastres al fin de la existencia. El remate foucaultiano es retroalimentador:

Sin embargo, puede verse ya cómo la cuestión del mal comienza a trabajar el tema antiguo de la fuerza, cómo la cuestión de la ley comienza a inflexionar el tema del arte y de la ‘*technê*’, cómo la cuestión de la verdad y el principio del conocimiento de uno mismo se desarrollan en las prácticas de la *ascesis*. Pero conviene previamente buscar en qué contexto y por qué razones el *cultivo de sí* se desarrolló de esta manera, y bajo la forma precisa que acabamos de ver (ECS, 1987: p. 68).

Foucault volverá a insistir en este libro *-El cuidado de sí-* sobre esta “nueva estilística de la existencia” (ECS, p. 69), que relativiza con rigor el juego político y amerita ser citado *en extenso* en virtud del ‘*êthos heautocrático*’ o autocrático que propone:

Este principio vale para quienquiera que aspire a gobernar a otros: debe ocuparse de sí mismo, guiar su propia alma, y establecer así su propio *êthos*, como encontramos en el estoico Marco Aurelio, practicando las virtudes más puntuales como preceptos de la filosofía (...) a partir de la recesión en sí mismo del individuo, es decir de la relación que establece consigo mismo en el trabajo ético de sí mismo sobre sí: dar a su alma la dirección recta y regular conveniente a su *êthos* (...) Pero no se trataba pura y simplemente de traducir en una moral del repliegue una decadencia general de la actividad política, sino de elaborar una ética que permitiese *constituirse a uno mismo como sujeto moral* en relación con esas actividades sociales, cívicas y políticas (...) y era la práctica de la superioridad sobre uno mismo la que garantizaba el uso moderado y razonable que podía y debía hacerse de la que se ejerce sobre sí mismo y sobre la propia casa (...) De suerte que el principio de la superioridad sobre uno mismo como núcleo ético esencial, la forma general del *heautocratismo* está por reestructurarse, articulando la vida social, cívica y política. La importancia concedida al problema del uno mismo y el desarrollo del *cultivo de sí* manifiestan ese esfuerzo de reelaboración de una ética del autodominio, y correlacionan los tres dominios: sobre uno mismo, sobre la casa o familia y sobre los demás. Antes de un repliegue individualista que acompaña a la valorización de la vida privada, es preciso pensar más en una crisis del sujeto o más bien de la *subjetivación*: en una dificultad en la manera en que el individuo puede constituirse como sujeto moral de sus conductas, y en unos esfuerzos específicos por encontrar en la aplicación a sí mismo lo que pueda permitir someterse a unas reglas y dar una finalidad profunda a su existencia (ECS, 1987: pp. 87-93, cursivas nuestras).

Sobre este tema del autocuidado, valga remitirnos a valiosas pesquisas praxeológicas de colegas filósofos colombianos como Jorge Eliécer Martínez Posada, que corroboran la articulación de este tópico dentro de este capítulo 4 culminante: “El cuidado de sí como

práctica parresiástica de resistencia a los modos de subjetivación de la condición neoliberal: Una lectura desde la biopolítica” (cf. 2015, *Red Iberocamericana Foucault*). Asimismo, su más reciente trabajo intitulado “La práctica parresiástica en la educación: Una lectura desde la biopolítica a la condición neoliberal” (2017), que amplían el crítico enfoque parresiástico. Re-lectura actual del cuidado de sí: Ejercicio parresiástico de ontología del presente.

Este tema del autocuidado actualmente ha dado lugar a toda una ‘*Ética del cuidado*’ desarrollada por investigadores como Irene Comins Mingol, quien abre un profundo debate interdisciplinario no exento de sesgos y polémicas. En efecto, ella en su tesis doctoral intitulada “La ética del cuidado como educación para la Paz”, 2003,^[8] delinea -recién sucedido el derribamiento de las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001-, no sólo una educación sino una “Cultura para la Paz: Cultura para las paces frente a la violencia cultural” (2003: p. 35), pertinente hoy en todas las latitudes y como expresión concreta de una ‘*Heterotopía*’ u *otro ‘contraespacio parresiástico’*. Al respecto, se considera a Carol Gilligan, discípula de Lawrence Kohlberg -célebre por su “Teoría del desarrollo moral”-, la pionera de la ‘*ética del cuidado*’, pero es Irene Comins quien implementa concretamente sus aportaciones a una “cultura para la Paz” (2003: pp. 52 ss.), aplicando “la regulación pacífica de los conflictos” (2003: pp. 118, 126).

Ahora bien, un *plus* de la tesis de esta filósofa -no puntualizado por Foucault, no obstante su aporte específico a una inaplazable ‘crítica de la razón violenta’-, es la correlación “ética del cuidado-teoría de la no violencia” (2003: pp. 134 ss.): sobre este asunto básico, urge reivindicar, según ella, las figuras de *Gandhi* y *Luther-King* (2003: p. 136), y aprovechar para deslindar y desglosar la compleja confusión ‘*pacifismo / no violencia*’: el primero se conforma con atacar efectos inmediatos de la violencia, mientras la segunda hace la diferencia apuntando hacia las causas, discernimiento que no acomete esta maestra catalana y nosotros sí intentamos aportar. Prácticamente, estos mencionados grandes líderes evidenciaron que la violencia genera un círculo vicioso, mientras el ‘*cuidado*’ amoroso da lugar a un círculo virtuoso. Por tanto, es re-significante la frase gandhiana citada por ella: “¡Conozco mil razones por las que vale la pena morir, pero no conozco ninguna por la que valga la pena matar!” (cit. 2003, p. 140).

Por otra parte, en el puntual tema foucaultiano que nos concierne en este acápite medular de nuestra propuesta –‘*el cuidado de sí*’-, Comins en su apartado “el cuidado de uno mismo” (2003: pp. 168 ss.), cita en una ocasión un texto lapidario de Foucault:

No se trata de anteponer el cuidado de los otros al ‘*cuidado de sí*’; el ‘*souci de soi*’ o cuidado de sí es éticamente lo primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera (en *Estética, ética y hermenéutica*, [9] 2003, p. 412; cit. Comins, Tesis doctoral, 2003: p. 171).

La activista ibérica postula entonces una “coeducación” (2003: p. 307) o ‘alter-educación’ comprometida y centrada en los más necesitados, que reivindica y justiprecia “el cuidado como valor fundamental” (2003: p. 392).

Efectivamente, en 2008 Irene Comins elaboró el documento intitulado “La ética del cuidado y la construcción de la Paz” [10] dentro de la “Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz” que ella lideró, donde argumenta que la ‘*ética del cuidado*’ no puede limitarse al ámbito femenino, reforzando de paso un estereotipo machista y excluyendo a las mujeres de la ciudadanía (2008: p. 7), puesto que hoy se evidencian muchas experiencias participativas de mujeres en la sociedad civil. En este sentido, la autora cita el caso de las ‘*Madres de Mayo*’ de Argentina –que hemos podido conocer de cerca de primera mano (2005, con el Movimiento del Arca de Lanza del Vasto, y 2017, durante la pasantía doctoral)- y alude incluso a la dramática situación de *Colombia* (2008: pp. 9-10). De hecho, no son incompatibles “la esfera de la política formal y la esfera de la política informal” (2008: p. 12). A todas luces, la ‘*ética del cuidado*’ trasciende, está más allá de la esfera privada e incursiona en el ámbito público o político (2008: p. 16). De manera que “*la ética del cuidado* se convierte en eje de la ciudadanía, en cuanto el cuidado es motor de la participación social” (2008: p. 20). Desde luego, este viraje implica “la revisión crítica del concepto de sujeto: ¿autónomo o individualista?” (2008: p. 22). Y, al respecto, es pertinente entonces argumentar sobre “la complementariedad de la ética de los derechos (de la justicia) y la ética de las responsabilidades (del ‘*cuidado*’)” (2008: p. 26: ‘*caring about*’ o ‘preocuparse por’, ‘*taking care of*’ o ‘asumir la responsabilidad’, y ‘*care-giving*’ o ‘*cuidar*’). En este contexto, de nuevo es ratificada la pertinente propuesta final de Comins: “Coeducación en la *ética del cuidado*” (2008: p. 36). Un proyecto que –a nuestro modo de ver- hoy actualiza ‘*crítica, específica y parresiasticamente*’ a Foucault en el ámbito educativo, razón suficiente por la cual que consideramos muy útil citar, desde nuestro enfoque ‘*praxeológico*’.

La autora de esta emergente corriente nos ha compartido en la *Revista de Filosofía*

Thémata (2015) elementos aún más decantados de esta ‘*ética del cuidado*’.[11] En su artículo “La ética del cuidado en sociedades globalizadas: Hacia una ciudadanía cosmopolita”, ella se apoya en *El siglo de las mujeres* de Victoria Camps para delimitar la ‘*ética del cuidado*’ sobre la base de cinco pilares de la “ciudadanía cuidadora” (2015: p. 161), que hemos postulado en esta Tesis como ‘*Ciudadanía*’, simplemente invirtiendo dos letras para releerla en clave foucaultiana:

1. Es una ética relacional, en la cual lo que importa, más que el deber forzado, es la relación con las personas.
2. No se limita a la ley, sino que le interesa su aplicación situacional.
3. Considera que la racionalidad debe mezclarse con la emotividad (“Ética de la razón cordial” la han denominado Adela Cortina, y Carlos Díaz Hernández como “crítica de la razón uto-profética”, *passim*). En el mundo de la psicología se le designa “inteligencia emocional” (Daniel Goleman, 1995).
4. Se centra en la implicación y compromiso directo y personal con los otros, luego se fundamenta en la alteridad, la diversidad y la diferencia.
5. Añade un enfoque particularizado (plus y/o ‘valor agregado’) a la perspectiva abstracta y general de la ética de la justicia.

A tenor de estas premisas, para Comins es viable replantear hoy “una visión renovada de la naturaleza humana” (2015: p. 162), aunque hoy preferimos el término filosóficamente menos problemático de ‘*condición humana*’, que cobra nueva fuerza como ‘*ética del cuidado*’, justamente cuando el *Último Foucault* empezaba su trabajo sobre la ‘*inquiétude de sí*’ (*LHS*) y luego ‘*el cuidado de sí*’ (*Le souci de soi*, 1984). Sin embargo, se precisa un arduo esfuerzo para que esta corriente no se convierta en una moda o ‘ismo’ más dentro de la ética contemporánea. En efecto, también Edgar Morin propuso *Los siete saberes necesarios para la Educación del futuro* (UNESCO, 1999) como un reaprendizaje de la “condición humana” y una “antropoética” (1999: pp. 35, 79-80). Al respecto, Comins consideró fundamental una antropovisión holística y sinérgica, “más allá de lo íntimo y hacia lo global” (2015: p. 166). Este enfoque ‘*cudadano*’ –añadimos- apunta hacia “la atención a la diversidad: lo concreto dentro de lo universal (2015: p. 167), criterio que, epistemológicamente, compagina con Foucault cuando preconizó su ‘*Heterotopía*’ o lugar de lo otro que propende por una globalización humana como la postulada por Beck en *¿Qué es la Globalización?* (1998), y

revalora “el poder de la motivación: de la teoría a la praxis” (Comins, 2015: p. 169), enfoque praxeológico que se proyecta hacia una ‘*ética del cuidado desde la razón cordial*’, inspirada en Blas Pascal con su sentido profundo del ‘corazón’.

En efecto, cobra insospechada actualidad el aporte foucaultiano del ‘*cuidado de sí*’ aplicado a instancias puntuales como la convivencia pacífica de la humanidad. A modo de implementación concreta, percibimos esta línea ética afín al ‘*Altermundialismo*’ resistente a la vigente globalización estandarizadora, homogénea y hegemónica que, muy por el contrario, preconiza y postula una ‘Glocalización’, avalada en Colombia por Orlando Fals Borda: “pensar global, pero actuar local” (2015: p. 171). En este orden de ideas es dable hablar también de un ‘eco-cuidado’ centrado en el deber de cuidar, compromiso que se torna hoy ‘imperativo categórico’ que ‘ob-liga’ con nosotros mismos, con los otros, con la Madre Naturaleza, y también con Dios, más allá de los ropajes doctrinales e ideológicos de las religiones, trascendiendo hacia la esfera práctica de la bien entendida ‘com-pasión’. “En un mundo de relaciones: más allá de la dicotomía entre cuidado y justicia” (Comins, 2015: p. 173). Se trata de correlacionar -y Foucault lo intuyó a fondo-, cinco tópicos: ‘*Justicia–Cuidado–Solidaridad–Compasión–Empatía*’. Quedaría así complementada la *Teoría de la justicia* neo-contractualista de John Rawls con aportes latinoamericanos como el de Leonardo Boff y los cinco estadios que él privilegia de la historia universal y humana: cósmico, químico, biológico, humano y planetario,^[12] que se vuelve prospectiva al postular un radical cambio de paradigma: del depredador modelo ‘*antropocéntrico*’ al ‘*biocéntrico*’.

En esta perspectiva -y en la línea de fuga ‘*heterotópica*’-, cabe hoy hablar de una *ética global o mundial* al estilo del teólogo parresiasta Hans Küng (1993), postura al mismo tiempo personalista y comunitaria. Selma Sevenhuijsen habla de “autonomía relacional” (2003), siendo conscientes de que hasta ahora la Globalización ha implicado la ‘*exclusión*’ (Dussel, 1998), según otros autores no citados por Comins, pero que, en la actual argumentación, es plausible evocar en este contexto. En suma, puede mostrarse que la ‘*ética del cuidado*’ es actualmente un capítulo ineludible e imprescindible de una Bioética de índole ‘biofílica’ o amante a ultranza de la vida en todas sus manifestaciones, y una imprescindible *herramienta* que actúa de antídoto ante la ‘*razón violenta o disruptiva*’ (Borda-Malo, 2012), sin caer por ello en un ‘autonomismo’ proclive a un excesivo individualismo que atomiza al ser humano en compartimentos estancos; más bien optamos por balancear y articular el binomio

derechos-deberes a la manera no violenta de Gandhi y su *anarquismo propositivo*.

En estos tiempos consumistas de lo ‘*desechable o descartable*’ -como lo llama el Papa Francisco en su Encíclica *Laudato Si*’ (2015), hasta la depredación extrema del entorno y del hombre puntualizada por Bauman en *Vidas desperdiciadas: La Modernidad y sus parias* (2005)-, continuamos retrocediendo a la barbarie, según *El miedo a los bárbaros* de T. Tódorov (2014) de cara a terribles megatendencias como las de los inmigrantes rotulados y estigmatizados de ‘ilegales’: “Ya estamos encontrando al enemigo. ¡Somos nosotros mismos!” (Comins, 2015: cit. p. 177). Más razones para retornar a la ‘*ética del cuidado*’ en nuestra actual incultura y anticultura de la guerra y del terrorismo. De ahí que ‘*justicia y cuidado*’ terminen confluyendo como realidades correlativas, y evidencien más convergencias que divergencias.

En el contexto de este nuclear acápite del ‘*cuidado de sí*’, nos parece pertinente retomar de nuevo el último aporte de Castro-Gómez (2016) en su capítulo 3 intitulado “Sexualidad y verdad” (2016: pp. 163-247), por constituir este tópico uno de los principales pilares del ‘*autocuidado*’: asumiendo la obra foucaultiana como un movimiento del cangrejo que se desplaza hacia atrás del tiempo, y yendo “en busca del eslabón perdido” del proyecto de la *Historia de la sexualidad* (2016: pp. 163-175), para el pensador colombiano situado entre *Del gobierno de los vivos* (1980) y *Subjetividad y verdad* (1981); el primero centrado en la exploración del cristianismo y el segundo en el mundo grecorromano. Sobre este último eslabón, vale mucho la pena destacar la imbricación ‘*Subjetividad–Verdad–Parresía*’, y a su vez la articulación de este trípode con el ‘*arte de vivir*’, proceso que dará lugar a una insólita re-subjetivación como otra subjetividad, hasta ese momento (1981) impredecible en el Último Foucault:

Tenemos en las *artes de vivir* toda una parte que se refiere a un régimen general de la existencia (...) Régimen del cuerpo a través de la medicina, definición de un arte de vivir físico, corporal, fisiológico y luego psicológico. Pero también un régimen del alma concerniente a cómo controlar las pasiones, por ejemplo, la ira. (...) Surgieron libros de *artes de vivir* en los siglos XVI - XVII (desde Erasmo de Rotterdam) sobre las *artes de la vida*, cuyo problema era la cuestión del hacer: cómo comportarse, qué actitud asumir en el tipo de relación con los otros... Manuales y libros prácticos sobre gestos y palabras. (...) Arte de la existencia, de transformación del *ser*, de acción de sí sobre sí. Artes de la conducta que distinguen los vocablos *bíos* y *zên / zoé* (cualidades biológicas) con miras a la manera de vivir esta vida, tal como uno mismo puede decidirla (*bíos*). Esta última se refiere a lo que uno hace con lo que nos pasa. El curso de la existencia que podemos transformar en un sentido: modificar la vida de manera razonable y en función de los principios del *arte de vivir*, con expresión de Epicteto (...) *Tekhmai, tekhné peri bion*, la *tekhné* que se aplica a la vida, que concierne a la existencia como la vida a llevar, la técnica que permite trazar la vida. (...) El filósofo es sujeto de verdad, de relación privilegiada, fundamental con la verdad, enseña la verdad, es maestro de la verdad con su palabra, con su vida, con la conformidad entre su palabra y su vida. De ahí el problema de *decir-verdad* para manifestar la verdad (*Subjetividad y*

Verdad, versión francesa, 2014, pp. 31-36, 111, traducción de Castro-Gómez, 2016: pp. 181-183, 212, cursivas suyas).

En efecto, Foucault abordó una *Historia de la subjetividad* al trazar un arco entre los cursos de 1978 y 1984, colmando así un lapso de seis años. Se trataba de ‘*otro modo*’ discontinuo de asumir sus inquietudes investigativas, en este caso el álgido problema de la sexualidad, que desconcertó a sus turiferarios y constituye –a nuestro modo de ver- una actitud *parresiástica* de coherencia consigo mismo.

Desde luego, Foucault se siente ‘fascinado’ al final de su itinerario -como lo expresó a Dreyfus y Rabinow (1983)-, por el arte de la vida, ‘*techné tou bioû*’ y la elección personal de una estética de la existencia, cuya sumatoria es la ética del cuidado de sí. El concepto de la ‘gubernamentalidad’ marca la superación del ‘modelo bélico’ y se convierte en pieza clave y en otro paradigma para entender su salto e incluso ruptura epistemológica entre *La voluntad de saber* (1976) y los otros dos volúmenes de su nueva *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres y El cuidado de sí*, ambos fechados en 1984, pocos días antes de morir el pensador, como si se tratase de una especie de testamento.

Este final viraje foucaultiano estuvo marcado -al decir de Castro Gómez-, por el “desarrollo de la sabiduría necesaria para que un sujeto consiga gobernarse a sí mismo” (2016: p. 167). En esta etapa cimera de Foucault se percibe la influencia de Hadot con sus estudios del estoicismo tardío de Séneca, Musonio Rufo, Epicteto y Marco Aurelio, asumidos como ‘ejercicios espirituales’. Entonces, el ‘*cuidado de sí*’ se convierte en el ‘eslabón perdido’ foucaultiano, según el mismo Castro Gómez (2016: p. 168): una genealogía de las ‘*técnicas de sí*’ para el autogobierno del sujeto. ‘*Otro modo o modificación*’ clave. Ahora se trata de un camino tardío de virtud práctica a partir de la relación de sí consigo, que definirá a su vez la relación de forma autónoma del sujeto con el mundo. Cometido culminante para el cual propuso Foucault la autoconstitución de la ‘*subjetividad*’ (2016: p. 171) con miras al gobierno de sí mismo de ‘*otro modo*’ (2016: p. 173), que permitirá hacer de la propia vida una obra bella y buena como fin supremo. En este contexto, surgió la revaloración de la ascesis grecorromana que reorientó, a todas luces, el ‘dispositivo de la sexualidad’. Efectivamente, todas estas “Modificaciones” del Último Foucault constituyeron, sin duda, un giro copernicano en su obra. De donde inferimos que ésta es una ‘*clave hermenéutica*’ decisiva e insertada en la ‘*Sospecha foucaultiana*’, y aporte de nuestro modesto trabajo.

A decir verdad, “La fábula del elefante” (Castro-G., 2016: pp. 175-189) se refiere a la curiosa alusión a Francisco de Sales en su *Introducción a la vida devota* (1604), en que el obispo francés alude al paquidermo como modelo de monogamia y fidelidad sexual a la pareja. Parece ser que la fábula se remontaba a las raíces helenísticas (estoicismo tardío) más que a fuentes cristianas, argumentando así que el ‘*arte de vivir*’ como ejercicio espiritual hundía su raigambre en la filosofía y fue un tópico posteriormente cristianizado, tesis sostenida por Hadot (2006), si bien ya refrendada por Schmid (2002) y por Nehamas (2005). De ahí que el ‘*estilo de vida filosófico*’ que apuntaba hacia la transformación de la existencia individual -explícita Castro Gómez-, es una “noción que Foucault ya no abandonará más hasta el final de su vida: las ‘técnicas de la vida’, ‘*technai peri bion*’” (2016: p. 182). En tal sentido, la ‘*askêsis*’ supera a la ‘*mathêsis*’. De hecho, en sus cursos siguientes y últimos, Foucault gravitará alrededor de las técnicas de vida, de sí y de la existencia, ‘tecnologías del yo’ cuyo trasfondo es la relación ética entre ‘*el sujeto y la verdad*’. Y sus consiguientes ‘juegos de verdad’ desembocarán en la *Parresía* no sólo como veridicción sino como condición de posibilidad de una ‘*Heterotopía*’ u otro modo crítico y específico de asumir la vida toda. Cabe entonces afirmar que este eje absorbió el pensamiento foucaultiano, vertebrando su resto de turbulenta vida y obra (*ib.*, 2016: pp. 184-186).

Nos encontramos, pues, ante una ‘*estilística de la vida*’ a partir de las ‘*artes de sí*’: por supuesto, es preciso resaltar que el *Último Foucault* en *El uso de los placeres y El cuidado de sí* se replanteó muchos criterios con respecto a la sexualidad -la ‘*aphrodisia*’ griega-, hasta desmarcarla de su identificación con la concupiscencia cristiana. De ahí que el último libro, *Las confesiones de la carne* (LCC, cuarto texto de *Historia de la Sexualidad*), haya permanecido inédito hasta 2018, pues, en virtud de los fragmentos primiciales conocidos—“El combate de la castidad” (*Obras esenciales III*, 1999: pp. 261-274)-, Foucault debiera dejar de ser enarbolado como simple paradigma de permisividad sexual y de excesos genitales... Véase, al respecto, de David Halperin: *San Foucault: para una hagiografía gay* (2007); libro cuyo solo título evidenció muchas tergiversaciones alrededor de la hoy mitificada homosexualidad de Foucault. Este autor reconoció, verbigracia, que los roles activo y pasivo en las relaciones homosexuales presentan problemáticas nada sencillas, donde el poder juega un papel determinante alrededor de dilemas sobre la penetración anal (cf. 2016: pp. 189-214).

El drama se agudiza ante la complejidad de los amores pederásticos y a veces pedófilos (cf. 2016: pp. 214-234), planteando no pocos interrogantes, a los que Foucault no fue ajeno.

Castro-Gómez contribuye así a problematizar la lectura foucaultiana actual, inclinando la balanza –no creemos mal interpretarlo– hacia la revaloración de los estoicos y la “deserotización y la deshedonización del mismo acto sexual” (2016: pp. 205, 207). Incluso se refiere audazmente de una “nueva ética sexual para filósofos en la que el hedonismo es neutralizado a partir de las técnicas de sí” (2016: p. 209, citando el *Enchiridion* de Epicteto, Nota No. 58). A la luz de estas influencias éticas, “el objetivo de la vida filosófica es el logro de la sabiduría, en función de un método filosófico de autotransformación” (2016: p. 210). Luego la autarquía o autogobierno pasa a ser una virtud ética por excelencia (cf. 2016: p. 211). Y todo ello gira alrededor de un ‘*decir-verdad*’ (2016: p. 212), que entroniza ineluctablemente la *Parresía*. Entonces “El combate de la castidad”, parte del texto último de Foucault *Las confesiones de la carne* –el mencionado libro que estamos empezando a apropiarnos en 2018–, adquiere insólita importancia. Y, de facto, “la pederastia fue perdiendo vigencia y desvaneciéndose su interés moral ya desde Plutarco”, según acota el mismo Castro-Gómez (2016: p. 224).

Culmina este capítulo castriano con su disertación sobre “La experiencia de la carne en Foucault” (2016: pp. 234-247), que también encaja cual valiosa gema en esta temática clave del ‘*autocuidado*’. De hecho, es muy interesante percibir la convergencia del estoicismo y el cristianismo en la visión foucaultiana del matrimonio, permitiendo asimismo la articulación de los cursos *Del gobierno de los vivos* (1980) y *Subjetividad y verdad* (1981), como antesala o preludio para dar paso a la trilogía final en que irrumpió la *Parresía* en el *Último Foucault*. Efectivamente, aparecen textos reveladores como “Sexualidad y soledad” (1999: pp. 225-234), que perfilan una hermenéutica del sujeto a partir de una hermenéutica de sí a la luz de Agustín de Hipona y su interpretación sobre la involuntariedad de los deseos sexuales en *La ciudad de Dios* (cf. Castro-Gómez, 2016: cit. pp. 237-239).

En suma, en el mencionado texto “El combate de la castidad” del último libro *Las confesiones de la carne*, tuvimos otro aperitivo del Foucault inédito, que para nosotros se trata –de alguna manera– de un verdadero y determinante ‘eslabón perdido’ del corpus foucaultiano. En efecto, irrumpió aquí un Foucault en una sorprendente batalla contra sí mismo, siguiendo a Juan Casiano en sus *Instituciones cenobíticas y Colaciones* (2016: p.

243), que postuló un ‘combate’ espiritual con base en las ‘*tecnologías del yo*’, de donde se derivó el ‘*decir la verdad*’ de sí mismo a modo de protoparresía, como condición liberadora del ‘*cuidado de sí*’. Por consiguiente, no se trataba sólo de indicar que este ‘*arte de sí*’ evidenciaba en Foucault un desplazamiento de toque estoico de la pederastia hacia la revaloración del matrimonio, advirtiendo sobre los riesgos de la sodomía. En este contexto crucial se devela, pues, ‘*otro modo crítico y específico*’ de un re-creado y re-subjetivado *Último Foucault*. He aquí las sólidas bases que le permitieron al filósofo abordar *La hermenéutica del sujeto*, primer pilar de la trilogía final -ya desglosado en el capítulo 2-, y plenificar su temática en *El gobierno de sí y de los otros* y en *El coraje de la verdad* y su pulpa de la *Parresía* (capítulo 3), cuyo gozne o quicio fue el ‘*cuidado de sí*’, vehiculado a través de un estelar ‘*arte de vivir*’ y ‘*la estética de la existencia*’, que en su conjunto desembocan en *otro modo* de ser, (im)pensar-, decir y vivir: la ‘*Heterotopía*’.

La Heterotopía foucaultiana: el ‘otro modo’ y ‘la vida otra’ parresiásticos...

A decir verdad, en el intersticio de las palabras humanas, en el lugar sin lugar de sus sueños, en el vacío del corazón, en suma, la dulzura de las utopías. (...) Lugares utópicos y tiempos ucrónicos; (...) *contra-espacios* que los niños conocen perfectamente; (...) lugares reales fuera de todo lugar (...) *heterotopías* o espacios absolutamente otros: ya que son distintos a todos los demás emplazamientos que las utopías reflejan y de los que hablan, llamaré a estos lugares en contraposición a ellas, *heterotopías*, experiencia mixta, medianera, como el espejo, espacio irreal que se abre virtualmente y está del *otro lado* del cristal; regreso hacia mí y comienzo a dirigir mis ojos hacia mí mismo y a reconstituirme allí donde estoy, absolutamente real e irreal.

Foucault, en *Estética, ética y hermenéutica: OE* (Vol. III, Barcelona: Paidós, 1999c, p. 435, cursivas nuestras). Y en “Topologías: Utopías y heterotopías”; “El cuerpo utópico”. En *Revista Fractal*, No. 48, enero-marzo, 2008, Año XII, Vol. XII, pp. 39-40.

(...) La hipótesis que me gustaría formular es que en realidad hay dos historias de la verdad: la primera es una especie de *historia interna* de la verdad, que se corrige partiendo de sus propios principios de regulación, a partir de la historia de las ciencias. Pero existen en nuestras sociedades varios *otros lugares* en los que se conforma la verdad, y se definen reglas de juego que dan lugar a ciertas formas de subjetividad y *otros* tipos de saber, una *historia externa*, exterior, de la verdad.

Foucault, “La verdad y las formas jurídicas”, en *DE3*, 1994, pp. 540-541.

Estos epígrafes constituyen –a nuestro otro modo de ver- la ‘proto-heterotopía’ foucaultiana socializada por Foucault en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro en 1973 -primicia en América Latina junto con su alusión a la biopolítica-, siete años después de

hacerlo en Francia, como veremos en los textos siguientes, novedad que encauzará su clímax en la *Parresía*, al referirse a una verdad no de índole meramente epistemológica sino praxeológica. Porque, en definitiva, “la definición de sujeto en Foucault se plasma en relación con el poder y el saber, pero lo que está más en juego, en síntesis, es la *verdad*. Se trata, en suma, de problematizar quiénes somos, lo que hacemos y el complejo mundo en el que vivimos” (Raffin, 2008: pp. 41-42).

Puntualmente -con respecto a la ‘*Heterotopía*’-, contamos con tres textos marginales sobre un tema apenas esbozado por Foucault, en artículos bosquejados desde 1966, a sus cuarenta años de edad, pero sólo publicados hasta 1984, año de su muerte. Dieciocho años permanecieron en el silencio y se convirtieron –hipotéticamente para nosotros- en otra suerte de ‘canto de cisne’ que correlacionaremos con la *Parresía*.

En efecto, Foucault aunó con el título “Topologías” las conferencias radiofónicas, intituladas “Utopías y heterotopías” y “El cuerpo utópico” (7 y 21 de diciembre de 1966, hace poco más de 50 años).[13] Al año siguiente plasmó el texto “Espacios diferentes (‘*Des espaces autres*’)”, traducido al castellano “De los espacios otros” (1967), y también conocido como “Texto sobre las heterotopías”. Así se abrió paso la ‘*Heterotopología*’, neologismo acuñado por Foucault para la construcción de una ciencia como “disciplina cuyo objeto serían esos espacios diferentes, otros lugares, impugnaciones míticas y reales del espacio en el que vivimos, que son las *heterotopías*” (2008a: p. 1). De suerte que –inferimos- estos reveladores textos significaron un puente entre el Primero y el *Último Foucault*, constituyéndose en clave hermenéutica de su vida y obra: su propuesta de otro modo crítico y específico de ser, pensar (im)pensar, decir y vivir, en tanto que al hablar de ‘espacio’ asume un acento no meramente arquitectónico –como fue al comienzo- sino ontológico-crítico del presente de nosotros mismos.

Desglosemos: en “Utopías y heterotopías”, Foucault postuló los ‘*contra-espacios*’, lugares reales fuera de todo lugar y, en consonancia con nuestra argumentación precedente, germen de su pensamiento final contra-hegemónico: “A decir verdad, en el intersticio de las palabras humanas, en el lugar sin lugar de sus sueños, en el vacío del corazón, en suma, la dulzura de las utopías” (2008a: p. 2, *passim*). Y en este oxímoron tan propiamente foucaultiano –‘lugar sin lugar’-, se fue abriendo paso la nuda verdad como *Parresía* o una

especie de ‘proto-ciencia’ que se atrevía a decir la verdad inicial sobre las cosas, llamándolas por sus nombres. Y este ‘lugar sin lugar’, hoy lo estamos viendo, según algunos, en ‘*otras*’ realidades como el ciberespacio y su virtualidad, una suerte de *Heterotopía* patente. Porque, puntualizó Foucault, existen “lugares utópicos y tiempos ucrónicos, pero también regiones de paso como calles, trenes, metro, cafés, tiendas y regiones cerradas del reposo y del recogimiento donde vivimos, morimos y amamos (...) *contra-espacios* que los niños conocen perfectamente” (2008a: p. 3). Se trata ahora de utopías situadas, pero “lugares reales fuera de todo lugar –jardines, cementerios, asilos, prisiones-“ (*íd.*). He ahí su ambivalencia e inasible polisemia.

Según este ordenamiento de ideas es que se va configurando -según el filósofo-, la mencionada ‘*Heterotopología*’, cuyo alumbramiento apenas hoy está aconteciendo, como nueva ciencia mediante la cual se superarían las utopías por medio de espacios absolutamente ‘*otros*’ o ‘*Heterotopías*’ (tema profundizado con propiedad en Colombia por el profesor Adrián José Perea Acevedo, 2011-2016). Seis serían los principios heterotópicos, según su artífice Foucault (2008a: pp. 4-11), a saber:

-Primero: No hay sociedades sin *Heterotopías*: lugares sagrados o privilegiados en las sociedades primitivas, que a su vez remiten a ‘*heterocronías*’ u otros tiempos como el ‘*kairós*’ o presente liberador, que supera el ‘*chronos*’ convencional del devenir. Pero las *Heterotopías* también pueden ser de desviación: clínicas, cárceles, asilo, y, colegimos, de transgresión o ‘*situaciones-límite*’.

-Segundo: Toda sociedad puede reabsorber y hacer desaparecer una *Heterotopía* o postular alguna otra, como vemos en la actualidad, aunque también corran el riesgo de convertirse a veces en estereotipos o clichés esnobistas.

-Tercero: Se presenta la yuxtaposición de espacios incompatibles, por ejemplo, el teatro, el jardín -mitificado éste como Edén o Paraíso-, y exaltado por filósofos como Epicuro.

-Cuarto: Devienen cortes singulares del tiempo: las *Heterotopías* están ligadas a sesgos o soslayos singulares del tiempo, verbigracia el caso de los museos, las bibliotecas y los archivos generales de la cultura y otros memoriales. Se trata de *Heterotopías* propias de nuestra historia que se sitúan fuera de todo tiempo. Otras secundarias son las ferias y fiestas

populares con sus objetos heteróclitos o extraños de un pueblo. Finalmente, existe la modalidad *heterotópica* que apunta hacia la transformación o regeneración: instituciones diversas como los colegios, los cuarteles y las prisiones.

-Quinto: Se refiere a sistemas de cierre y apertura específicos: las *Heterotopías* presentan siempre un dispositivo que las aísla del espacio que las rodea, a manera de rituales purificativos. Unas refuerzan la apertura, mientras otras son iniciáticas, situándolo a uno “en el corazón del misterio, desplegando fervor” en *Furor y misterio*, al decir de René Char, epígrafe de este trabajo (según Eribon, 1992: p. 9, y E. Castro, 2014a: p. 146).

-Sexto: Impugnaciones de lo real y fuentes de imaginarios: las *Heterotopías* se atreven a cuestionar todos los demás espacios, creando otro espacio real, perfecto y ordenado. Tal fue el caso de colonias como las Reducciones de los jesuitas en Paraguay, con san Roque González a la cabeza, que intentaban replicar el proyecto de los primeros cristianos. Un ‘lugar sin lugar’, el ‘comunismo’ cristiano como luego el siglo XIX revivió utopías artísticas y revolucionarias en cuanto esa verdad vacante que la mayoría rehúye. Según Foucault el *navío* es el símbolo de la *Heterotopía* por excelencia desde el siglo XVI. Hoy acaso allí encuentra –en este prototipo, arquetipo o genotipo, con prefijos foucaultianos- su nicho la *Parresía*, inédito barco fantástico para la nueva travesía, que debemos reimplantarla en nuevos lugares como la actual cibercultura de la ‘*posverdad*’, eufemismo para encubrir la mentira (cf. “Palabras al margen”, 2018).

En cuanto a la segunda Conferencia radiofónica –“El cuerpo utópico”, 1966 (2008a: p. 11)-, Foucault abordó el cuerpo individual como implacable ‘*topos*’ o lugar absoluto. Le impactó la imagen inevitable que impone el espejo. Para él, “la utopía es un lugar fuera de todo lugar (...), un cuerpo sin cuerpo, siempre transfigurado; la utopía primera es la de un cuerpo incorporal como la luz” (2008a: p. 12). De nuevo ronda al filósofo el oxímoron o paradoja extrema y aporía insoluble. Se revela

El cuerpo y sus recursos propios de la fantasía: el cuerpo posee ‘lugares sin lugar’ (...) Cuerpo incomprensible, penetrable y opaco, abierto y cerrado al mismo tiempo, utópico, a través del ardid del espejo... El cuerpo, fantasma que sólo aparece en los espejismos del espejo, y además de manera fragmentaria. Y uno se pregunta: ¿a la vez e indisolublemente visible e invisible? Ligerero, transparente, imponderable (...) Las utopías nacieron del cuerpo mismo (2008a: pp. 13-14).

Según Foucault, la *Heterotopía* asume una bipolaridad que resuelve en armonía lo visible y lo invisible, lo externo y lo interno:

El cuerpo es el actor principal de todas las utopías: de Prometeo a Gulliver. El cuerpo también es un gran actor utópico con su lenguaje enigmático, cifrado, secreto, sagrado, un fragmento de espacio imaginario que se va a comunicar con el universo de las divinidades o con el universo de los demás (...) El cuerpo es arrancado de su espacio propio y proyectado en *otro espacio*, ¿a la vez interior y exterior?” (2008a: p. 16, cursivas nuestras).

Y concluyó la conceptualización de su neologismo '*Heterotopía*', destacando su asidero corporal y su elocuente icono del espejo:

Mi cuerpo está siempre en *otra parte*, en otro lugar como punto cero del mundo, o no está en ninguna parte, en ese pequeño núcleo utópico a partir del cual sueño (...) Literalmente toma cuerpo en la imagen del *espejo* en lejanía inexpugnable, entonces descubrimos que la utopía profunda y soberana de nuestro cuerpo sólo puede estar oculta y ser clausurada mediante *otras* utopías (2008a: p. 17, cursivas nuestras).

Inferimos que la *Heterotopía* sería 'la utopía de las utopías' –siempre abierta a *otra* posibilidad-, y coincidiría con la *parresía* o veridicción del instante –verdad irruptiva de las cosas y las palabras-, en las coordenadas del aquí y el ahora. Ese espejo ontológico, '*crítico y específico*' del presente, que entrevera *ser-(im)pensar-decir-vivir...*

Por otra parte, en su ensayo “Espacios diferentes” (1967),^[14] el pensador decantó y matizó su reflexión propositiva de la *Heterotopía*, de donde extractamos luces pertinentes para la intencionalidad de nuestro trabajo, reivindicando el autor tendencias filosóficas donde anteriormente militó: “La obra inmensa de Bachelard, las descripciones de los fenomenólogos, nos han enseñado que no vivimos en un espacio homogéneo y vacío, sino, por el contrario, en un *espacio* cargado por completo de cualidades, poblado de fantasmas; espacio ligero, etéreo, transparente, de altura, de cumbres, *espacio del adentro y del afuera*” (1999: p. 433, cursivas nuestras). Y delineó estos '*espacios diferentes*' –'alterespacios' diríamos- con particular lucidez:

Ya que son absolutamente distintos a todos los demás emplazamientos que las utopías reflejan y de los que hablan, llamaré a estos lugares en contraposición a ellas, *heterotopías*, experiencia mixta, medianera, como el espejo, espacio irreal que se abre virtualmente y está del *otro lado* del cristal, regreso hacia mí y comienzo a dirigir mis ojos hacia mí mismo y a reconstituirme allí donde estoy, absolutamente real e irreal (...) Realizo la lectura de esos espacios diferentes, *otros lugares*, mediante la *heterotopología* (1999: p. 435, cursivas nuestras).^[15]

Así, de '*otro modo*' sorprendente, Foucault dio a pensar tangencialmente que su '*cuidado de sí*' y sinceramiento consigo mismo, que lo impelió a una autotransformación de fondo y a confluir en la futura *Parresía*, constituía una *Heterotopía*, esto es, otro modo ontológico, crítico y específico desde su transfigurante connotación metafísica centrada en el presente de nosotros mismos, que venía desarrollando mediante la 'arqueo-genealogía'.

Y procedió en seguida a categorizar sus modalidades: “Heterotopías de crisis”, espacios aparte como un internado, junto a las “de desviación” o instituciones anárquicas o ajenas a la norma: asilos, prisiones, reforzando sus seis principios antes enunciados: “para él se trataba de constituir un *lugar de todos los tiempos* que esté por sí mismo fuera del tiempo” (1999: p. 439), ‘*Heterotopía*’ que articula micro y macrocosmos. Punto de fuga y/o salida por la tangente, que eterniza el ‘*kairós*’ del instante presente, acaso reedición del ‘*eterno retorno*’ nietzscheano, pero conjugando al límite de la transgresión la filosofía occidental y la oriental... La función de la *Heterotopía* se despliega entre dos polos opuestos: “crear un *espacio de ilusión que denuncia*, o crear un *espacio distinto*, real de compensación (...) como el barco, un *lugar sin lugar*, que vive por sí mismo y está cerrado sobre sí y entregado al mismo tiempo al infinito del mar” (1999: pp. 440-441, cursivas nuestras).

Ahora bien o mal, tal “espacio de denuncia” es homologable con la veridicción vertida en *Parresía*, centrada en la alteridad o diferencia y asumida en la amplia gama de esferas de la vida humana. Al respecto, el mencionado profesor Perea Acevedo es quien ha abordado a fondo en su tesis doctoral el tópico de la *Heterotopía* como “la cuestión del espacio en la filosofía de Foucault” (2011-2013), y luego en su reciente “vocabulario espacial” del filósofo francés (2016), vinculando aquélla a la que él denomina ‘*ethopoética heterotópica*’, que en este trabajo hemos relacionado en el capítulo 3 con la *Parresía* (cf. al respecto el excursus de Foucault, *LHS*, pp. 233-234: vocablo de Plutarco en *Vidas paralelas*, verbo, sustantivo y adjetivo: ‘*ethopoiein, ethopoia, ethopoiios*’, equivalente a plasmar y transformar el ‘*êthos*’ como la manera de ser y el modo de existencia, uno de los objetivos de nuestra Tesis).

En su tesis doctoral laureada aprehendí de este filósofo compatriota -ya culminando mi trabajo-, que Foucault postuló “otros modos de *ser* y otras formas de *pensar* y *decir*, como espacio otro o *Heterotopía* de lo impensable / impensado” (2013: pp. 20-21), según todo lo cual la ontología crítica del presente se convierte en ‘*Heterotopología de sí*’, y finalmente el ‘*êthos*’ se plenifica en una ‘*ethopoética heterotópica*’ (2013: pp. 23-25, cf. Ideograma - síntesis No. 7). Este proceso conduce a la subjetivación de la verdad, en cuyo suelo nutricio y régimen ascético florece la *Parresía* como “constitución ético-estética” de esta re-subjetivación u ‘*otra subjetividad*’. Efectivamente, así podría hablarse ya de un proto-parresiasta desde el Primer Foucault (Perea, 2013: p. 78): cuando empieza a irrumpir “el

poder de la verdad y la verdad del poder” en virtud del ‘*decir veraz*’ (LGSO, p. 166). De ahí que acote Perea textualmente:

El caso paradigmático de la correlación entre sujeto, verdad y poder será –para Foucault- la noción de la *parresía* en las escuelas éticas de la Antigüedad, y su papel en la cuestión de *la estética de la existencia y el cuidado de sí (...)* cuando en el ejercicio de sí sobre sí la vida es el lugar en que la verdad se convierte en *êthos*; así, la subjetividad moral se constituye como fuerza *etopoética* del discurso, siendo capaz de convertir la relación con la verdad en *êthos*, en un *arte de vivir (...)* *Espacialidad otra*, el espacio subjetivo de la ascética griega y latina con el fin de hacer visibles las posibilidades de constituir *otro modo de ser, pensar y hacer*, es decir de dar cumplimiento a la exigencia de la prueba histórica de la dimensión práctica de la *ontología crítica del presente* (2013: pp. 194-199, cursivas nuestras).

Así, atamos todos los cabos que pudieran quedar sueltos dentro de nuestro proyecto investigativo. “La ontología crítica del presente como heterotopología de sí y ejercicio práctico del franqueamiento posible de los límites de la acción” –al decir de Perea en la Parte II de su Tesis (2013: pp. 203 ss.)- implica posibilidades éticas y políticas, en su doble dimensión analítica y práctica. De hecho, las *Heterotopías* venían abriéndose paso en el Primer Foucault desde *Las palabras y las cosas* (1966), inspiradas en Jorge Luis Borges (dato significativo: un escritor latinoamericano), como realidades heteróclitas que “rompen los nombres y juntan al mismo tiempo las palabras y las cosas” (LPC, p. 3, citado con resalte por Perea, 2013: p. 208). Luego, las *Heterotopías* –embrionariamente vinculables a la *Parresía* ya desde 1967, hace justamente 50 años- en virtud de su inherente veracidad se convierten en un hilo conductor que a su vez ya se fusiona con la *Parresía* en lo impensado del lenguaje del Último Foucault. He aquí, pues, nuevas *herramientas* anti-hegemónicas de la caja foucaultiana que constituyen –con palabras de Perea Acevedo- “la fase práctica de la crítica espacial como prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear en nuestra condición de seres libres” (2013: p. 212).

En efecto, se trata de ‘*otra forma de subjetividad*’ como ‘espacio’ del pensamiento y del lenguaje que permite el surgimiento de “la posibilidad de un decir otro” que Foucault preconizó a manera de ‘*prolepsis*’ -o anticipación intuitiva-, a través de literatos como Nietzsche, Artaud, Bataille, Blanchot, Klossowski y René Char, dentro de un enfoque afín a nuestra Tesis, “como medio de formas otras de pensar, decir y ser” (Perea, 2013: pp. 216-217). Tal es el ‘*espacio heterotópico*’ del “pensamiento del afuera”, de lo impensado e impensable cuyo extremo transgresor del lenguaje es, en últimas, la *Parresía*. Presencia a la que aludió premonitoriamente ya el Primer Foucault: “hasta que brote un inmenso aleluya perdido en el silencio sin fin, en el exceso que lo transgrede” (1999: OE I, p. 166, cit. Perea

2013: p. 219). En este contexto, cita este profesor la teología cristiana del Evangelio de san Juan, corroborando el salto epistemológico foucaultiano al estilo de Bachelard que hemos argumentado en nuestro trabajo, del plano filosófico al teológico. Pliegue, repliegue y despliegue -permitiéndonos un juego de lenguajes y verdades- se conjugan en estos “Espacios diferentes” como “palabra de la palabra del espacio del afuera” (2013: p. 221).

De este otro modo, arribamos al “espejo heterotópico de Foucault y la Heterotopología como saber de los espacios otros” (2013: pp. 222-234): La *Heterotopía* en tanto ‘contraemplazamiento’ del sujeto y franqueamiento posible, ‘retorno a sí’, “un *modo otro de verse que depende de otra forma de espacio* que modifica un juego de verdad, *espacialidad otra* con posibilidades otras extensible a *otras formas de ser*” (2013: pp. 228-229, cursivas del autor que nos apropiamos por afinidad con nuestras miras). Al respecto, Perea destaca dos elementos esenciales de la *‘Heterotopología de sí’*: “el análisis histórico de los sistemas de reflexividad que constata la inmanencia contingente de la producción de las respuestas con relación a lo que somos y el régimen de verdad que lo sostiene, y la contraposición y el desafío a los límites de las sujeciones actuales en el espacio del saber, del poder y de la subjetividad moral” (2013: pp. 231-232). Intuiciones que el *Último Foucault* plasmó en *El coraje de la verdad*, plenificando su tema terminal de la *Parresía*, al evocar el Cinismo como reivindicación de la ‘vida filosófica’. La filosofía como “forma otra de vida que salva la verdad (*‘sotería ge tes alêtheias’*) –con palabras de Perea- obliga y desafía a los filósofos de todas las épocas con la provocación *parresiástica* e incluso su ‘escándalo de la verdad’ “ (2013: pp. 232-233). Así se llega a la estética de la existencia y la ontología crítica del presente plenas, como concreción de un ‘estilo de existencia’ y/o ‘vida filosófica’, forma existencial específica preconizada por Spinoza, Montaigne, Pascal, y hoy en vías de extinción en tiempos ‘*light*’, ya no sólidos sino sólo líquidos y ahora incluso gaseosos.

Según este orden ideas, vale resaltar –a modo de principal inferencia- las condiciones históricas de posibilidad de una “*Ethopoética heterotópica*: La relación entre ascética, gobierno de sí, gobierno de los otros y verdad, organizados en la Antigüedad grecorromana en la noción de *parrhesía*, interconectando sujeto / verdad / poder. Se constituye así el ‘juego agonístico’ parresiástico, como articulación del espacio del poder y del sujeto por la cuestión de la verdad en el ejercicio ascético de sí” (2013: pp. 236-237). De donde brota a raudales

Una propuesta ética de resistencia a los modos de sujeción de la gubernamentalidad en la que nos situamos; estrategia ético-estética de resistencia como cierta relación otra de sí consigo *heterotópica*. (...) Una *forma otra de concebir la filosofía* como eje de una historia de ésta que hace emerger modos otros

del saber, del poder y del sujeto en la preocupación por diseñarse a sí mismo (...), donde los trabajos de Descartes y Kant cumplirían con tal condición de actualización *parresiástica*, función de la filosofía en el mundo antiguo (...) Aspecto específico de saber otro para constituir *formas otras de ser, pensar y decir*, o sea como heterotopología de sí (2013: pp. 238-241, Nota No. 15, cursivas nuestras).

Efectivamente, cuatro tópicos puntuales rescatamos -con Perea- de esta *propuesta heterotopológica* (2013: pp. 242-258): 1) El retorno a sí en la *ethopoética* de Plutarco como fundamento del *cuidado de sí*; 2) La metáfora del explorador en Epicteto como “forma otra de subjetividad” (2013: p. 246), que da lugar a la actualización de la cuestión de la *Parrhesía*, según la cual puede verse la historia de la filosofía como ‘historia de las prácticas de veridicción’ de cara al coraje de la verdad que se resuelve en un *êthos*; 3) La metáfora del navío como icono por excelencia de la *Heterotopía* y del gobierno de sí y de los otros, con todo su equipamiento (*paraskeue*) para la preparación del sujeto y su alma en altamar; y 4) La ‘mirada desde lo alto’ en Séneca, forma otra de ver para la contemplación del Sumo Bien, “una ruta posible de constitución otra de sí” (2013: p. 255). En suma, la *ethopoética heterotópica* funge como un franqueamiento posible del límite, como conversión de la mirada (*epistrephen eis auton*), retorno a sí, *subjetividad otra* que producen las técnicas de sí como elemento central... Condición de posibilidad de *otra* forma de existencia.

Concluye Perea su investigación –y concordamos plenamente en este empeño y lo refrendamos en este *otro* trabajo-, postulando la *ethopoética heterotópica* como actitud límite y experimental de la subjetividad moral” (2013: pp. 258-265): desde una relación *otra* entre el sujeto, la verdad y el poder se perfecciona la dimensión práctica de la crítica foucaultiana en un *êthos* filosófico como crítica permanente de nuestro ser histórico, subjetividad otra y espacio subjetivo heterotópico. “Relación en espiral, experiencia espiral de retorno: experiencia ético-estética de la constitución de sí, su rumbo espiral, y su destino heterotópico” (Foucault, 1999, *OE I*, p. 168, cit. 2013: p. 260, cf. Ideograma final No. 2: la recurrencia de la espiral). “Juego otro de verdad y modos otros de ser, que hacen emerger lo impensable en otros espacios posibles como condición de posibilidad de nuevos límites para la libertad” (2013: pp. 261-262). Finalmente, se convertiría así la *ethopoética heterotópica* en una suerte de “nuevo imperativo categórico” (p. 263), que –a nuestro parecer- desborda varias de las estrechas lecturas foucaultianas que hoy se reducen al ámbito de la sexualidad, aquí con expresión propia de Foucault:

En virtud del surgimiento y la fundación de la ‘*parrhesía*’ socrática, un campo de gran riqueza, hay que hacer, por supuesto, la historia metafísica del alma, su otro lado y asimismo la alternativa, una historia de la *estilística de la existencia*, una historia de la vida como belleza posible (...) existencia bella por el *decir veraz*, en la modalidad ética que empieza con Sócrates en los comienzos mismos de la filosofía occidental (...) El *cuidado de sí* regido por el principio de una existencia brillante y memorable, reelaborado por el principio del *decir veraz* al que uno debe enfrentarse valerosamente... la tarea de rendir cuentas de sí mismo en el juego de la verdad (ECV, pp. 173-175, cit. Perea 2013: pp. 264-265, cursivas nuestras).

Y nos topamos de nuevo con la *Parresía*. De hecho, también apuntó Foucault en los días terminales de su existencia: “Creíamos alejarnos y nos encontramos en la vertical de nosotros mismos. El viaje rejuveneció las cosas y envejeció la relación con uno mismo” (EUP, 1984: p. 14). Y apuntala ahora Perea con cierre magistral:

Sólo que ya sabemos que la vertical es realmente una *espiral*. El viaje terminó, es decir el viaje recomienza... Viaje espiral de retorno a sí en el círculo de la lucha y la verdad, ‘constitución de sí’ en términos de ética (...) La espiral de nosotros mismos es un viaje en el que el punto de partida son los límites y el campo de posibilidad, para hacer emerger *otro espacio (heterotopía)*, es decir nuevos límites y nuevas posibilidades para la libertad. Y de eso, desde nuestra perspectiva y la de Foucault, es justamente de lo que se trata en el desafío de la libertad (2013: pp. 270, 273, 286, cit. STP, p. 18, cursivas nuestras).

Tres años más tarde (2016, recabando incansable en su investigación foucaultiana), Perea se ha referido a otros aspectos del “carácter *ethopoético* del saber útil capaz de producir un cambio en el modo de ser del sujeto, que configura el *êthos*”. En efecto, se trata del espacio del afuera, lo diferente o heterogéneo, lo otro inexplorado, lo impensado y excluido, espacio infinitamente abierto (“despliegue o espejeo infinito”), exterioridad u otro modo o “contraemplazamiento, lugares fuera de todos los lugares, espacio en que las palabras se reencuentran con las cosas” (2016: pp. 17, 19, 44, 62). En este contexto –lo reiteramos– situamos la *Parresía*, cuando llamamos las cosas por sus nombres –a riesgo incluso de ‘*impensar*’ y *malpensar* cuando el *bienpensar* se estanca–, vista aquélla como

Herramienta para comprender las relaciones entre límite, emplazamiento y subjetividad, a partir del *cuidado de sí* como cartografía y diseño del sí mismo (...) La *estética de la existencia* como estrategia de resistencia a los modos de sujeción de la gubernamentalidad, transgresión desde una relación estética diseñadora de sí, con palabras del mismo Foucault en *¿Qué es la Ilustración?: ‘El êthos filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites, trabajo de nosotros sobre nosotros mismos en nuestra condición de seres libres’* (1999: p. 349) (Perea, 2016: p. 47, cursivas nuestras).

Efectivamente, el Maestro Perea Acevedo viene investigando con ahínco sobre esta mencionada ‘*ethopoética heterotópica*’ desde 2009, otro de cuyos frutos es su texto intitulado: “Estética de la existencia: Las prácticas de sí como ejercicio de libertad, poder y resistencia en Michel Foucault”. Hacia este “espacio ético (*espace éthique*)”, de hecho, apuntaba el Último Foucault como acontecimiento (‘*événement*’) o ‘*kairós*’ que supera los

límites establecidos para “llegar a ser de otra manera y pensar de otro modo”, en virtud de una “práctica reflexiva de la libertad”, también con palabras foucaultianas del mismo texto *supra*: “La ontología crítica de nosotros mismos como actitud, un *êthos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez un análisis histórico de los límites que se nos han establecido y un examen de su franqueamiento posible” (2016: pp. 55, 59, 63-64). Al respecto, muy concretamente, resalta el profesor de la Universidad Distrital (Bogotá) la práctica estoica de la mirada (*‘regard’*) resignificada por Foucault como ejercicio o ascesis de sí: la técnica de la “mirada desde lo alto” de Séneca, como herramienta que garantiza la libertad del sujeto en tanto dominio de sí, según Foucault “una de las formas de experiencia espiritual más fundamental que se hayan dado en la cultura occidental” (LHS, 2002: p.275), conversión o retorno a sí de la mirada (*‘epistrephen eis eautón’*)... “Una interioridad que rastrea en sí misma la verdad como resultado de técnicas de gobierno y prácticas de sí” (2016: pp. 71-72).

El navío (*‘navire’*), la metáfora por excelencia de la *Heterotopía*, conjugaba las relaciones entre ética y política; alude a la figura estoica del filósofo explorador con su equipamiento (*‘paraskeue’*), que implicaba la preparación del sujeto y su alma para acometer solo el tránsito, afrontando todas las circunstancias de la vida, acontecimientos borrascosos en altamar, incluida la guerra...”Navío y pilotaje” se aúnan en esta herramienta poética (2016: pp. 73-74): “*Ethopoética* como espacialidad en términos de campo de posibilidad circunscrito por límites producidos por técnicas de gobierno y prácticas de sí” (Perea, “Estética de la existencia como ejercicio de libertad”, 2009: p. 141, *passim*). Conlleva esta semiótica la conversión a sí mismo –en el vocabulario foucaultiano- como repliegue para el final de nuestra vida con cuatro acepciones de dicha navegación: “Trayecto hacia sí mismo u odisea, desplazamiento hacia una meta u objetivo, el puerto seguro de amarre al abrigo de todo, nuestra patria, lugar peligroso y lleno de riesgos” (LHS, pp. 242-243). Movimiento reflexivo de connotaciones espaciales: retorno, trayectoria, patria, itinerario, donde se imbrican –según Perea- saber y poder, teórico y práctico –praxeológico en esta Tesis-, experiencia, viaje y trayecto existencial, que conjugan el gobierno de sí mismo y de los otros. Ahora bien, al ahondar en el díptico *‘sujeto / subjetividad’* (*‘sujet / subjectivité’*) cabe subjetivar la verdad en virtud de la ascesis, transformando a su vez el discurso verdadero en

‘*êthos*’, a fin de alcanzar un objetivo espiritual definido, entendido por Foucault como mutación o transfiguración de sí mismo en cuanto sujeto de acción y de conocimientos verdaderos (*LHS*, pp. 305, 394). Y, tácitamente, nos damos de bruces de nuevo con la *Parresía* como interacción del binomio ‘*sujeto-verdad*’, como emplazamiento ascético de la verdad: “Subjetividad moral como fuerza *ethopoética* del discurso capaz de convertir la relación con la verdad en *êthos* como arte de vivir” (2016: pp. 76-77). Una interrelación “sujeto-verdad-desplazamiento-movimiento-fin espiritual redefinen la ascética y la función ‘*ethopoética*’ del discurso como ejercicio de subjetivación de la verdad, y *heterotópica* en tanto apunta hacia múltiples posibilidades, señaladas, restringidas y superables al mismo tiempo, debido a los límites de las relaciones de poder (...) El sí mismo deviene *heterotópico*” (*íd.*). Según Frédéric Gros -comentando *La hermenéutica del sujeto*-, “se trata de salir a la búsqueda de *otra filosofía crítica*, que no determine las condiciones y los límites de un conocimiento del objeto, sino las posibilidades indefinidas de transformación del sujeto (*LHS*, p. 497, cit. Perea, *íd.*). Aquí nos atrevemos a designarla ‘alterfilosofía heterotópica’, en últimas identificable con la *Parresía* itinerante, trashumante, y usando el oxímoron tan propiamente foucaultiano: ‘discontinua y continuable’ –como nuestras conclusiones-, al mismo tiempo.

Según esta secuencia de sentido, la *Heterotopía* (‘*Hétérotopie*’) plenifica el significado de la ‘utopía’ (2016: pp. 80-83), abriéndose paso desde el Primer Foucault de *Las palabras y las cosas* (1966), la misma época de la que datan “Los espacios diferentes” y “El cuerpo utópico y las heterotopías” (1967). Efectivamente, las *Heterotopías* rescatan “lo heteróclito y la diferencia, inquietando porque minan secretamente el lenguaje y rompen los nombres (...) *heterotopías* presentes en Borges que desafían desde su raíz toda posibilidad” (*LPC*, p. 3): constituyen la invasión del afuera, de lo impensado en el orden, una grilla de inteligibilidad de los espacios sociales que devienen luego espacios éticos. Entonces las *Heterotopías* irrumpen como un lugar real y efectivo: “Lugares y contraemplazamientos representados, impugnados e invertidos, lugares fuera de todos los lugares, aunque localizables” (“Des espaces autres”, 1967, cit. *OE III*, 1999: p. 436). Y la “Heterotopología” –más que una ciencia- emerge como un saber de esos espacios diferentes, alternativos, “de inclusión / exclusión, herramienta de contraste para visibilizar el funcionamiento de los dispositivos y organizar espacios yuxtapuestos en un lugar real que pone en riesgo los emplazamientos, incluso creando también *heterocronías*, en ruptura absoluta con el tiempo

tradicional” (*Verdad y poder*, cit. *OE II*, 1999: p. 55; cf. *OE II*, 1999: pp. 431-441). Y concluye Perea:

La función de la *heterotopía* es construir un espacio en el que, por contrastación, se hace visible la condensación de espacios, que desafían los límites de los disponibles, bien sea como acontecimiento o como escape (...) punto de conexión con lo *impensado*: una subjetividad espacial como otro orden posible, que altera y contrasta, al mismo tiempo, la subjetividad producida por las técnicas gubernamentales. Ése sería el sentido de una *ética de sí* propuesta como *Ethopoética heterotópica* (2016: p. 83, cursivas de Perea).

En suma, recapitulando tanta densidad semántica, *Heterotopía* fue un concepto inicial en la geografía y la arquitectura, reelaborado por Foucault para describir ‘lugares y espacios’ alternativos que funcionan en antihegemónicas condiciones. Espacios de alteridad que no se tienen en cuenta, y son a la vez físicos y mentales, tan concretos como el espacio de una llamada telefónica o el momento en que nos vemos reflejados en el espejo.[16] De hecho, la *Heterotopía* se puede correlacionar con ‘*utopía*’ y ‘*distopía*’, cuando se rompe con los lugares comunes y según varíe el prefijo griego antiguo ‘*ετερο*’ (‘*héteros*’), que traduce ‘*otro, diferente*’, y a tenor del morfema ‘*τοπος*’ (‘*topos*’), que significa ‘*lugar*’. De ahí que sea dable puntualizar con claridad creciente, después del enigmático esbozo foucaultiano: “La *utopía* es un lugar donde todo es bueno, la *distopía* un lugar donde todo es mal, y la *heterotopía* es donde las cosas son simplemente diferentes, un estatus cuyos miembros mantienen poca o ninguna conexión inteligible entre sí”. [17] Para Deleuze, filósofo de la misma línea con obras como *Diferencia y repetición* (1969), Foucault elaboró una parresiástica “filosofía de la sinrazón” (Deleuze, 2005: p. 107), rescatando el afuera de lo ‘impensable’ –o lo ‘impensado’–, renovando así la epistemología. Se trataba del despliegue de un espacio en donde es posible al fin pensar de nuevo, como ya lo intuyó Foucault desde *Las palabras y las cosas* (LPC, p. 353, cit. 2005: p. 246).

De la mano de su tutor Deleuze –y a la sombra del *Último Foucault*–, el pensador colombiano Edgar Garavito postulará –inspirado en el ruso Bakhtine– los “cronotopos” y el “trans-curso”, que supera y trasciende la intocable identidad psicológica, y arribará al final de su constructo también a la *Parresía* (1982-85).

Ahora bien, profundizando en la terminología foucaultiana, la *Heterotopía* describe espacios cuyas capas de significado superan la percepción ocular, que el autor empezó a intuir desde 1966 (LPC), obra que inicialmente quiso denominar “El orden de las cosas”. Se convierte en un espacio paralelo que contiene otro tipo de cuerpos y ámbitos que hacen

posible un verdadero espacio utópico. Foucault utilizó la imagen del espejo como metáfora de la dualidad y las contradicciones, porque la figura que se capta en él no existe, pero al mismo tiempo configura la forma en que nos relacionamos con nuestra propia imagen. La *Heterotopía* puede asumirse como un lugar real que yuxtapone varios espacios: “Heterotopías del tiempo” como los museos o un templo, que trasmudan la temporalidad; “de rituales o de purificación”, incluso un baño sauna que guarda una relación con todos los demás espacios. Surge así la “heterotopía de la ilusión” u otra esfera que expone todo espacio real, y también la “heterotopía de la compensación” que crea un espacio real que es el ‘*otro*’.

Irrumpe así intempestivamente la alteridad, hoy esquivada en tiempos de neototalitarismo y exagerada individualidad. Espacios completamente diferentes, “contraespacios” que recalca E. Castro en su *Introducción a Foucault* (2014a: p. 45). Y es este uno de los argumentos en favor del planteamiento de esta Tesis: *la Parresía como Heterotopía* – ‘contraespacio’ antihegemónico- no como lugar volátil y especie de entelequia, sino como *otro modo crítico, específico e integrador de ser, pensar* (inclusive ‘*impensar*’ como se dio a entender arriba), *decir y vivir*, nuevo tópico que podría re-crear y reorientar hoy la filosofía. Incluso abre la puerta a ‘*malpensar*’ en medio de tantos ‘bienpensantes’. Porque en Foucault, todo es contrahegemónico y alternativo, contracorriente, discontinuo y transgresor, y la *Parresía* es ‘*per se*’ otro espacio, esa otra filosofía –‘*alterfilosofía*’ la denominamos- que se atreve a disentir con la mismidad totalitaria de siempre, con el ‘desorden establecido’ en el ‘*statu quo*’, generando espacio incluso a una ‘*contracultura*’.

Así y todo, consideramos que la *Parresía Cínica* -re-creada por el Último Foucault-, constituye otra especie de *Heterotopía*, una extrapolación: otro modo crítico y específico de reconstruir el ser, a partir de ‘*otra*’ forma de (*im*)pensar, de decir y nombrar las cosas y, principalmente, de asumir la vida en la praxis cotidiana. Por ejemplo, recientemente (2015) Christian Zagan postula, al final de su artículo “Otro lugar del acto de parresía” (la *Heterotopía* inferimos) ese tópico por parte de Platón, a partir de la muerte de Sócrates: “The episode of Socrates’ death led Plato to seek another place in which he can perform the act of *Parrhesia*” (2015: p. 482). Efectivamente, Foucault propendió por una sociedad con muchas *Heterotopías*, no sólo como un espacio con varios lugares para la afirmación de la diferencia sino como ‘*otro modo de ser*’ que escape al autoritarismo y la represión, en clara referencia al estalinismo y el nazismo rampantes de su época. Se trata siempre de una alternativa anti-

totalitaria, de la veridicción, en últimas y, por ende, *Parresía* con todas sus implicaciones testimoniales, esa verdad que se convirtió en el epicentro final de su *constructo* filosófico, pero no vista ya como simple enunciado epistemológico, sino dispositivo y práctica última, dentro de su evolución arqueológica y genealógica, ahora convertida en ‘*anarqueológica*’, afín en algunos aspectos al anarquismo epistemológico de Feyerabend (*Contra el método*, 1974). Postura límite, transgresión y punto de fuga del definitivo Foucault *parresiasta*.

Otros autores han utilizado el término foucaultiano *Heterotopía* para dilucidar la irrupción contemporánea de la categoría posmoderna de la diferencia cultural, social, política, económica, incluso religiosa e ideológica, que se atreve a cuestionar ante todo el complejo filosofema de la identidad. Y su idea intrínseca de ‘*lugar*’ se ha tornado una entidad geográfica en un sentido más profundo, inclusive dentro de la geopolítica y en relación con el espacio en que tiene lugar el aprendizaje, que le asignaría implicaciones pedagógicas (Erik Blair, “La educación como heterotopía”, 2009). En todo caso, según nuestra apropiación del problema, la *Heterotopía* se ha convertido en una categoría epistemológica nueva que de otros modos preconizó la inter y la multidisciplinariedad, pero también la transdisciplinariedad holística y sinérgica. Se trata de un neologismo y suerte de filosofema que ha abierto espacios a la hibridación, creando insospechadas narrativas y gramáticas, en que la *Parresía* se plenifica como verdad trans-epistemológica, verdad (‘*alêtheia*’) sólo circunscrita hasta ahora a la lógica analítica. En nuestro caso, se refiere a la veracidad actitudinal más que a la verdad conceptualista.

Surge en este ineludible contexto también la ‘*heterotopía literaria*’ –muy del gusto de Foucault al profundizar a Roussel, Blanchot, Bataille, Char, Klossowsky y otros autores alternativos-, que se proyecta hacia la ciencia ficción, la fantasía y otros géneros especulativos que postulan mundos de diferencia radical y transparente. Al respecto, viene a colación la evocación foucaultiana en boca de Blanchot:

Foucault dice con claridad y profundidad lo que es necesario empezar a decir. (...) Pese a todo lo que se estremezcan por ello los hombres, LA FILOSOFÍA DEBE DECIRLO TODO, DECIRLO TODO... La experiencia límite, el fragmento, el afuera, el otro, lo neutro, el absoluto, lo separado (*L’entretien infini*, 1974: pp. 325, 366; mayúsculas propias del autor).

En 2012 se abrió un sitio ‘web’, “Estudios Heterotopian” -todavía en proceso de conformación- dedicado a la exploración de las ideas foucaultianas sobre la *Heterotopía*, donde se empieza a correlacionar a ésta con tópicos como *Parresía*.^[18]

Ahora bien, apropiándonos este innovador tópico de la *Heterotopía* en clave latinoamericana, creemos implementar válidamente la ontología de nosotros mismos en el presente. Para tal efecto –en este punto relativo a la literatura-, hemos confrontado este filosofema de la *Heterotopía* con el pensamiento de Ernesto Sabato, un pensador *parresiástico*, más allá de inevitables contradicciones y malentendidos sobre su persona, y en su obra afín en distintos aspectos al corpus foucaultiano en cuanto al diálogo interdisciplinario entre ciencia, filosofía, literatura, arte en general, incluso teología: la ‘*heterodoxia*’ (1953),^[19] en efecto, sería la base de la *Heterotopía*; de hecho, a Foucault se le presenta como heteróclito, heterónimo, heterodoxo extraño a lo normalizado, alternativo y discontinuo siempre.^[20]

En suma, según el abordaje de este trabajo, el “pensar de otro modo, ‘*penser autrement*’” del Último Foucault desembocó y se plenificó en el “pensar desde otro lugar”, que equivale a la *Heterotopía*, si bien Foucault no se preocupó de atar algunos de sus cabos conceptuales pormenorizadamente. Y así, queda tela por cortar dentro del *constructo* foucaultiano para ulteriores investigaciones. Dentro de la compleja articulación de nuevas categorías y filosofemas (¿acaso un insoluble problema o aporía?) en otro modo del ser, del (*im*)pensar, del decir y del vivir, éste del *vivir* es el más recalcado en este último capítulo como autocuidado, un arte de vivir y una estética de la existencia, de la verdad y el amor –quizás sabiduría del amor más que amor a la sabiduría-; asimismo, dentro de la ontología crítica del presente de nosotros mismos y otros tópicos foucaultianos se imbrican también muchos términos: ‘*diagnóstico – problematización – transgresión - modificación – cuidado y cultura de sí – discontinuidad – ruptura – experiencia y paso al límite – acontecimientos – desplazamientos - resubjetivación – oxímoron – punto de fuga*’... Ahora bien, todos estos emblemáticos componentes foucaultianos se insertan en la ‘*alteridad de la Heterotopía*’, donde convergen los problemas del “*pensamiento del afuera*” (2008b), y todo el sentido que le asigna Foucault al tema de este afuera y de la exterioridad. Todos estos nuevos lugares o tópicos a su vez se potencian y perfeccionan en la polisémica *Parresía* –esa verdad mayúscula, holística y sinérgica entretejida de verdades moleculares-, el afuera o exterioridad

filosóficos preconizados por los Cínicos, la extrapolación de la alteridad ‘impensada’ siempre a lo largo de la historia convencional del pensamiento –y, por ende, la *Heterotopía* por antonomasia-, que Foucault soñó articular y postular como un saber denominado *Heterotopología*.

Notas del capítulo 4:

[1] EXCURSO 18: Tomás Abraham (Timisoara, Rumania, 1946-) es pensador argentino, galardonado como doble magister en filosofía (Universidad de Vicennes, Francia, 1972) y en sociología (Universidad Sorbonne de Paris, 1972). Discípulo directo de Michel Foucault y Gilles Deleuze. Profesor de la Universidad de Buenos Aires, situada hoy entre las 120 más reconocidas del mundo (2017). Docente invitado en universidades de España (Barcelona), México, Brasil, Uruguay, Perú, El Salvador. Fue exaltado por la UBA por su vocación docente e investigativa (2010, 2011). Puntualmente, sobre Foucault ha aportado *Los senderos de Foucault: tres textos inéditos de M. F.* (1989, reeditado en 2014); cuando apenas se empezaba a divulgar en el mundo la obra foucaultiana, él tuvo acceso al Archivo dominicano de Le Saulchoir (Paris); Buenos Aires: Nueva Visión. 1990, 191-196 pp. Aportó luego el esclarecedor ensayo: *El Último Foucault* (2003, 2012). He concluido en mis pesquisas –como se lo expresé a él personalmente en entrevista (Buenos Aires, Dorrego, 17-03-2017)- que fue el pionero en divulgar la traducción castellana de las primeras conferencias de Foucault sobre la *Parresía*, una primicia invaluable en el pensamiento de América Latina (1992). Me obsequió su autobiografía a modo de novela intitulada *La dificultad* (Buenos Aires: Literatura Random House, 2015, 480 p.), donde registra sus significativas vivencias y anécdotas de *Mayo de 1968* y los cursos recibidos por parte de Foucault y Deleuze en París.

[2] Cf. Santiago Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad II: Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*, Op. cit.

EXCURSO 19: Castro-Gómez nació en Bogotá (1958), ha sobresalido por sus estudios genealógicos sobre las herencias coloniales en Colombia. Egresado de USTA-Bogotá, bebió de primera mano del Grupo filosófico de Bogotá. Obtuvo con honores Maestría en la Universidad de Tübingen y luego Doctorado en Letras en Johan Wolfgang Goethe (Universität Frankfurt, Alemania). Ha contribuido al Grupo de Teoría Crítica Latinoamericana (junto con Dussel, Wallerstein, Quijano, Mignolo, Lander, Escobar, Grasfoguel, Walsh, etc.). Sus obras más relevantes y referenciales de nuestra subsiguiente generación, son: *Crítica de la razón latinoamericana* (1996), *La hybris del punto cero* (2005), *La poscolonialidad contada a los niños* (2005), *Tejidos oníricos* (2009), *Historia de la gubernamentalidad I (Razón de Estado, Liberalismo y Neoliberalismo en Michel Foucault)* (2010), *Historia de la gubernamentalidad II (Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault)* (2016), y *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno* (2015).

[3] Cf. Paul Veyne. *Foucault: Pensamiento y vida (Foucault: Sa pensée, sa personne)*, 2009, Op. cit., Cap. 3: “El escepticismo de Foucault”, pp. 47-62. Puntualiza este amigo del filósofo que, aunque él se autodefinió como “absoluto escéptico en la medida que no afirmaba ninguna verdad universal” (*DE4*, pp. 706-707, cit. p. 49), este apelativo nunca lo hizo “enemigo de la humanidad” (2009: p. 51) Su escepticismo tuvo límites (2009: p. 54), supo ser Cínico que mordía como Diógenes (2009: p. 56)... Profesaba una ‘filosofía del acontecimiento’, su ‘eterno retorno’ no era de lo Mismo sino de la diferencia, p. 60, como Bernard Williams (*Verdad y veracidad*, 2006), de verdades concretas... “Foucault pudo militar sin contradicción por unas convicciones o, mejor dicho, indignaciones” (2009: p. 62). Aunque Veyne no nombra el vocablo *Parresía*, subyace a todo este libro.

EXCURSO 20: Mi Director de Tesis, Dr. Ángel María Sopó, me insinuó retomar la dimensión *escéptica* de Foucault -apenas mencionada por sus estudiosos-, a la luz de G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*; México: Fondo de Cultura Económica, 1977, T. II, pp. 420-459. En este texto referencial, el filósofo alemán perfila el ‘*Escepticismo*’ como escuela-pilar en la Filosofía contrapuesta a todo dogmatismo y simple positivismo: “Escepticismo pensante que consiste en poner de manifiesto en todo lo determinado y finito su carácter vacilante e inseguro” (1977: p. 422). Distingue las vertientes antigua y nueva o moderna, resaltando en

esta última su tendencia al subjetivismo. La *'skepsis'* se refiere a la duda desde tiempos de Pirrón de Elis, pero fue sistematizada por Sexto Empírico y Enesidemo de Cnosos (Creta), según hace constar Diógenes Laercio (*passim*). A la luz de estos autores, Hegel discernió tres tipos de filosofía: “dogmática, académica y escéptica” (1977: p. 429). Esta última se designaba también “indagadora”, luego estaba marcada por el espíritu investigador que hoy tanto se promueve con espíritu interdisciplinario. Para los *escépticos*, las cosas deben *ser* y no simplemente *aparecer*. Nada debe tenerse a priori por bueno o verdadero, por lo cual apunta hacia la moderación (*'sophrosyne'*) y la imperturbabilidad (*'ataraxia'*) en la percepción de la realidad. Todo lo problematiza y cuestiona, como fue el honesto distintivo de Foucault. Se retrae en el asentimiento, *'epojé'*, suspensión o abstención del juicio que retomará Husserl en su fenomenología, escuela en la que militó Foucault (p. 433), deslindando dos clases de conciencia: “inmediata y pensante”. El escéptico prefiere obviar la fácil elección (*'proairesis'*) y se mueve dentro de los llamados *tropos antiguos* o argumentos aducidos para concluir la necesidad de esta suspensión del juicio, según estos factores: “La diversidad de sensaciones y representaciones, de las circunstancias del sujeto, de las distintas posiciones, distancias y lugares, las mezclas inevitables, la cohesión, la magnitud o la cantidad de las cosas, la relatividad de las mismas y la relación, la rareza o frecuencia con que suceden los eventos, y lo ético relacionado con usos, costumbres y leyes”. En cuanto a los *tropos posteriores* o modernos aparecen: “la diversidad de opiniones, la caída en el progreso infinito, la relación y relatividad de las determinaciones, las hipótesis o suposiciones por demostrar y la reciprocidad o prueba circular –apoyo recíproco de los términos–”, requisitos que responden a una elevada conciencia acerca de las categorías (1977: p. 447). Lo que se afirma como el *en sí* no lo es realmente. Y, al mismo tiempo, siempre da lugar a innovaciones, puntos de fuga y/o *'Heterotopías'* -inferimos nosotros-, desde la perspectiva de esta Tesis. Asimismo, en temas como Dios prefiere el *'apofatismo'* o intuición de lo que no es para intentar desplazarse luego a lo que es, apuntando hacia una visión holística que tampoco pretende forzar la conjunción de subjetividad y objetividad. No improvisa nunca, finalmente, resultados inmediatos. Conclusión hegeliana: “Esta interioridad del espíritu consigo mismo sabe construirse dentro de sí un mundo ideal, echar los cimientos del mundo intelectual, de un reino de Dios que desciende a la realidad y forma una unidad con ella, hacia lo cual apuntó en especial la filosofía alejandrina” (1977: p. 459). Y, en efecto, Foucault bebió de esta última vertiente filosófica alejandrina en autores poco explorados y alternativos en Occidente, como Clemente de Alejandría, Orígenes, Filón y Plotino, este último citado por Foucault varias veces.

[4] Cf. Adrián José Perea Acevedo. “‘Critica ordine spatiali mostrata’: la ontología del presente de Michel Foucault como heterotopología de la subjetividad moderna”. Bogotá: Universidad Javeriana (Facultad de Filosofía / Tesis doctoral laureada), 2011, 376 pp.

[5] Este acápite se inspira en la *Presentación* del último libro publicado en América Latina de Foucault (pp. 9-14): *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983. 1ª ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina (*Biblioteca Clásica de Siglo XXI, Serie Fragmentos Foucaultianos*, dirigida por Edgardo Castro), 2017a, *Op. cit.* Traducción de Horacio Pons del original francés *Discours et vérité, précédé de La parrêsia*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2016. Se trata, por parte de quien fue mi tutor de Tesis doctoral, de la primera versión en castellano de la totalidad de las conferencias más significativas sobre la *Parrêsia*, tema medular que nos ocupa en este trabajo.

EXCURSO 21: Edgardo Manuel Castro (1962-). Autor argentino, doctor laureado en Filosofía por la Universidad de Friburgo (Suiza), investigador de CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina), docente universitario invitado en varias universidades europeas (Italia) y latinoamericanas (Brasil, Chile, y la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá y Medellín), traductor de Giorgio Agamben y editor de la colección *Fragmentos Foucaultianos* (Siglo XXI Editores, Buenos Aires). Ha publicado *Pensar a Foucault* (1995), *Lecturas foucaulteanas: Una historia conceptual de la biopolítica* (2011, reeditado en 2016, Buenos Aires, UNIPE), su colosal *Diccionario Foucault: Temas, conceptos, autores* (2011), e *Introducción a Foucault* (2014a). Fue mi tutor de pasantía doctoral en la Universidad Nacional San Martín (Buenos Aires, Argentina), marzo-mayo de 2017.

[6] Thomas Flynn, asistente al último curso de Foucault, *El coraje de la verdad; Foucault as parrhesiast: his last course at the Collège de France*; en James Bernauer, *The Final Foucault*, MIT Press, Cambridge, Massachussets, 1988, p. 116. Este maestro y traductor foucaultiano español, Fernando Fuentes Megías, me ha ratificado personalmente sus criterios en un correo que considero esclarecedor y estimulante para esta Tesis, y epítome capitular que ontologiza nuestro convulsionado presente:

Muchas gracias por su interés. Me alegra saber que se está trabajando en profundidad la obra del *Último Foucault*, que en mi opinión aún no ha sido suficientemente reconocida ni utilizada para desarrollar una línea de pensamiento sólida, como la que sin duda contribuye a establecer su tesis doctoral, que nos abra la posibilidad de practicar nuevas

formas de vida, siguiendo con ello el deseo del propio Foucault. *La parresía es, en mi opinión, una herramienta filosófica de primer orden* que, gracias a trabajos como el suyo, va perfilando poco a poco su alcance y su aplicabilidad en las más variadas áreas de la reflexión acerca de la verdad, el arte de vivir y la gobernabilidad de nuestras complejas sociedades. Aunque finalmente no incluí esa parte de mi investigación en mi tesis doctoral, en borradores previos planeé un extenso apartado sobre la relación entre las formas de gobierno de uno mismo y de los otros, y sus *concreciones espaciales, de la utopía a la heterotopía*. Por ello, su trabajo me interesa especialmente, y estaré encantado de intercambiar con usted ideas o inquietudes (17 de junio de 2017; cf. dos artículos suyos adjuntados en la bibliografía final sobre la implementación de la *Parresía* en el ámbito educativo, 2015, 2016, cursivas nuestras).

[7] Cf. Michel Foucault. *El uso de los placeres (Historia de la sexualidad, 2)*. México: Siglo XXI, 1986, 238 pp. Se usa la sigla francesa *UP* (*L'Usage des plaisirs*, en castellano hemos usado en este trabajo *EUP*). Y *La inquietud de sí (Historia de la sexualidad, 3)*. México: Siglo XXI, 1987, 232 pp. Se usa la sigla francesa *SS* (*Le souci de soi*, en castellano hemos usado *ECS*). Constituyen el díptico con que se entroniza el *Último Foucault*, dos obras publicadas en 1984, pocos días antes de su muerte, constitutivas también de su testamento y/o 'canto de cisne', sincronizado con los tres cursos finales o trilogía (*LHS, LGSO, ECV*). Constituyen los cinco textos – a nuestro modo de ver- el *pentaedro final parresiástico* del Corpus foucaultiano.

[8] Cf. Irene Comins Mingol. (2003). "La ética del cuidado como educación para la Paz" (Tesis doctoral laureada de Filosofía). Universidad Jaume I: Departamento de Filosofía, Sociología y Comunicación. Barcelona (España), 427 pp. Recuperado de www.google.com en *septiembre de 2016*. Desde 2009 y en la actualidad ella es codirectora del Máster Universitario en Estudios Internacionales de Paz, Conflictos y Desarrollo de la Universitat Jaume I (Barcelona). He cruzado algunos correos electrónicos con ella al respecto.

[9] Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica (OE; Barcelona: Paidós, 1999, vol. III)*, p. 400.

[10] Cf. Irene Comins Mingol. (2008). "La ética del cuidado y la construcción de la paz. Madrid: Fundación Cultura de Paz" (CEIPAZ / Documentos de trabajo, No. 2) / Universidad Jaume I (Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz). 41 pp. Nos parece pertinente esta *digresión o excursio* para citar estas iniciativas específicas, a tenor de la '*ontología del presente*' que estamos llamados a implementar en clave foucaultiana, máxime cuando hoy se habla en todas partes de construir la *paz* y de la *ética del cuidado* –incluso como una moda-, pero sin articular con rigor estos procesos.

[11] Cf. Irene Comins Mingol. "La ética del cuidado en sociedades globalizadas: Hacia una ciudadanía cosmopolita". En *Revista de Filosofía Thémata*, No. 52, Julio-Diciembre (2015), pp. 159-178.

[12] Leonardo Boff. *El cuidado esencial: Ética de lo humano, compasión por la Tierra*. Madrid: Trotta, 2002, cit. en Comins, 2015: p. 174.

EXCURSO 22: Boff nació en 1938 en Brasil, es doctor en teología y luego en filosofía por la universidad de Munich (Alemania, 1970). Controvertido pionero de la *Teología de la Liberación* en América Latina, fue vetado arbitrariamente por el Vaticano (en tiempos de Juan Pablo II a través del Cardenal Josef Ratzinger, Prefecto de la Fe y luego Papa Benedicto XVI) como docente en nombre de la Iglesia, optando por la marginalidad como exfranciscano. En 1997 fue llamado –junto con 23 personalidades, entre las cuales estaba Mijaíl Gorbachov, Federico Mayor y Mercedes Sosa- a redactar la *Carta de la Tierra*, texto que fue oficializado en el año 2000, conjugando la ecología no sólo ambiental, sino social, mental e integral. Una '*ecosofía*' con énfasis ecuménico e interreligioso a la cual adherimos, detalle que referenciamos al final, desde la óptica de la *Agenda Latinoamericana 2017*, muy afín al *cuidado* postulado por Michel Foucault. Boff es autor obligado del pensamiento actual, tuve el privilegio de interactuar con él en un Congreso Internacional de Pedagogía (10-11 de septiembre de 2015, USTA, Tunja, Boyacá, Colombia). Otros de sus varios libros recientes postteológicos: *La dignidad de la tierra: Ecología, mundialización y espiritualidad* (2000), *Ética planetaria desde el Gran Sur* (2001), *El cuidado esencial: Ética de lo humano y compasión por la tierra* (2002, de estilo foucaultiano), *Entre la herejía y la verdad (parresía)* (2014, junto con el psicoanalista de la línea de Jung, Luigi Zoja). Libro este con el que yo he vibrado al unísono, habiendo propuesto yo –como Diácono Permanente- el '*Movimiento Diaconía y Parresía*' (Tunja, 2014), uno de cuyos pilares ha sido Michel Foucault en *El coraje de la verdad*, y por tanto esta comprometedoras Tesis, que me ha generado no pocas controversias y malentendidos eclesiales...

[13] Cf. Michel Foucault. "Topologías". En *Revista Fractal*, No. 48, enero-marzo, 2008, año XII, volumen XII, pp. 39-40. Recuperado de internet, 25 de octubre de 2016.

[14] Michel Foucault. *Estética, ética y hermenéutica: OE; Vol. III* (escritos póstumos), Barcelona: Paidós, 1999, pp. 431-441.

[15] EXCURSO 23: Sobre este tema apenas redescubierto recientemente, Cf. Adrián José Perea Acevedo, '*Critica ordine spatiali mostrata*': la *ontología del presente de Michel Foucault como heterotopología de la*

subjetividad moderna. Tesis doctoral publicada bajo el título *La cuestión del espacio en la filosofía de Michel Foucault*; Bogotá: Universidad Javeriana, Colección 'Laureata', quien desarrolla estos tópicos: el 'efecto de espejo' de la reflexividad moderna (2013: p. 41), la ontología crítica del presente, eje del modo de ser del sujeto: dimensiones arqueológica y genealógica (pp. 67, 73, 134); la sinrazón como espejo de la razón: la locura (pp. 95 ss.); "la ontología crítica del presente como *heterotopología*" (pp. 2013: 203 ss.); "el espejo heterotópico de Foucault y la heterotopología como saber de los espacios otros" (2013: pp. 222 ss.), la reflexividad heterotópica del retorno a sí en *La hermenéutica del sujeto* y *El gobierno de sí y de los otros*, o de las condiciones históricas de posibilidad de una 'Heterotopología de sí' como "ethopoética heterotópica" (2013: pp. 234 ss.); "De la *Ethopoética heterotópica* como actitud límite y experimental de la subjetividad moral" (p. 258).

En cuanto al perfil de Adrián José Perea Acevedo, vale anotar que es oriundo de Bogotá, Licenciado en Filosofía de USTA-Bogotá, Magister y Doctor laureado en Filosofía por la Universidad Javeriana de Bogotá con Tesis sobre tópicos de Michel Foucault: el cuidado de sí, el espacio (la *Heterotopía*), la Biopolítica y la Parrésia (2005-2011). Docente investigador de planta en la Universidad Distrital 'Francisco José de Caldas' de Bogotá desde 2007, docente en la Maestría en Investigación Social Interdisciplinaria y el Doctorado en Estudios Sociales de esa universidad pública.

[16] Cf. www.google.com. Recuperado en noviembre de 2016.

[17] Walter Russell Mead. "Los trenes, aviones y automóviles: el fin del momento posmoderno" (1995-1996). Recuperado en www.google.com

[18] Cf. Philippe Sabot. "Los juegos del espacio y del lenguaje: heterotopía, isotopía, caligrama". En *Revista Aisthesis*, No. 40 (2006), pp. 33-44. ISSN 0568-3939, Instituto de Estética, Pontificia Universidad Católica de Chile.

EXCURSO 24: Sabot es un autor francés que deslinda los tres conceptos: "isotopía" (gr.: 'mismo lugar') que agrupa campos semánticos para homogenizar el significado de un texto, recurrencia; el "caligrama" o disposición tipográfica de textos para transmitir imágenes; se remite a la '*Heterotopía*' de J. L. Borges como fuente inspiradora de este tópico para Foucault desde *Las palabras y las cosas* (1966), dato significativo para América Latina, y luego como "heterotopía pictórica" de Magritte en *Esto no es una pipa* (ENEP, 1973). En ambos textos se destaca "La *heterotopía* como una extravagancia que provoca al pensamiento e invita incluso a interrogarse sobre sus propias condiciones de posibilidad, para esquivar cualquier lugar común y resaltar discontinuidades impensables -desde el punto de vista del orden (...) Verdadero lugar del ver y del decir (...) El arte moderno asume, según Foucault en los intersticios vacíos, la función crítica de una experiencia de pensamiento que consiste en burlarse de las formas convencionales de esa representación; la heterotopía vendría a ser como el no lugar que vuelve caduca e incierta toda nominación de lo visible" (2006: pp. 36, 43).

[19] Cf. Ernesto Sabato. *Heterodoxia*. Buenos Aires: Seix Barral, Buenos Aires, 2011, 2ª ed., 152 pp. Colección *Biblioteca Ernesto Sabato*. Véase también su testamento literario, que tuve la oportunidad de re-leer en Santos Lugares (Buenos Aires, 2017): *España en los diarios de mi vejez*; Buenos Aires: Seix Barral, 2004 (justamente a 20 años de la muerte de Foucault, aunque sin citarlo), 240 pp. El texto pareciera una resonancia de la *heterotopía* foucaultiana del ser, (*im*)pensar, decir y vivir:

"Enarbolé el sentido crítico. Hablo ya sin pensar, sin máscaras... La utopía es el único camino. (...) 'Ya no hay locos, / se murió aquel Manchego, / todos están monstruosamente cuerdos', cantó León Felipe. La diosa razón dio paso al genocidio nazi, por eso despotrico contra el racionalismo, y con Dostoievski -tras mi abandono de la ciencia por motivos éticos que determinaron mi decisión-, puede afirmarse que $2 + 2$ puede ser igual a 5, contra todas las tradiciones de los cartesianos. (...) *Otro mundo es posible, vivir de otra manera, otra cultura*; en este mundo mecánico y deshumanizado hay un horizonte infinito ante el abismo, ante la tragedia del 'pensamiento único'... Pensar y sentir lo quijotesco, las profundas verdades que se hallan en nuestro corazón, plasmar en la obra desnuda las verdades más tremendas, en esta sociedad que exalta la superficialidad, la competencia y el éxito, contaminándolo todo, urge el coraje ante la vida, y resistir ante la maquinaria del poder (...) El arte, el sueño, el mito y la locura son una ontofanía, como en Pascal, Nietzsche, Hölderlin, Unamuno, Sartre, Camus, Van Gogh, Goya, Kafka, Pessoa, María Zambrano (...) Como lo expresó José Saramago: 'Hasta llegar a la desnudez del ser y de la verdad que uno encuentra en su vida: ¡la esencia más pura de la filosofía!' " (2004: pp. 10, 15-16, 19, 25, 29, 36, 38, 59, 62, 90, 96-97, 104, 119, 129, 134, 151, 153, 160, 168, 215-226, 235-236, cursivas nuestras).

EXCURSO 25: Obra considerada como la autobiografía espiritual de Sabato. Véanse también *Uno y el universo*, su libro inaugural (1945, edición definitiva 2015, 4ª ed., 144 pp.); *Antes del fin* (Memorias, Planeta, 1998) y *La resistencia* (Planeta, 2000), temas '*heterotópicos*' como el testimonio parresiástico último de Foucault. Asimismo, véase, al respecto, Oswaldo Zavala (City University of New York, College of Staten Island): "El humanismo y sus heterotopías: Foucault, Borges y la (reincidente) muerte del Hombre"; en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 34, No. 68, 2008, pp. 55-78. Este autor puntualiza que Foucault se inspiró en Borges para *Las palabras y las cosas* (1966), y apuntala: "La transgresión de Borges no es utopía sino

heterotopía, un espacio múltiple donde el sujeto mismo existe también para ser otro (...) El hombre muere para reinventarse una vez más” (2008: pp. 61, 68). Pero cita a Sabato (“Sobre los dos Borges”, 1968) cuando evidenció sus discrepancias con el compatriota. Está pendiente la tarea de investigar a fondo la convergencia Foucault-Sabato en la crítica del poder, la resistencia y, por ende, la *parresía* de cara a esa cruda “muerte del hombre” a que asistimos hoy... Otro modo crítico y específico de ser, pensar, decir y vivir que irradia el pensador argentino, que lo percibí visceralmente en su trinchera de Santos Lugares, a las afueras de Buenos Aires (pasantía doctoral, marzo de 2017).

[20] Cf. Rodrigo Castro Orellana. *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*. (Tesis doctoral de filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, 2004); Santiago de Chile: LOM, 2008, 532 pp. El autor –miembro de la ‘Red Iberoamericana Foucault’ y director de la *Revista Dorsal de Estudios Foucaultianos*- puntualiza y desglosa nuestros mismos tópicos, bajo epígrafes estelares: “La propia vida de cada uno es la materia del arte de la vida” (Epicteto, *Disertaciones*) / “Yo escribo para cambiarme a mí mismo y no pensar de la misma forma que antes” (Foucault, *DE4*, p. 11): historia crítica del presente (p. 191), el arte de la vida (un arte de vivir y morir) (pp. 235, 495, 499), la vida como obra de arte (375 ss.), actualización de la estética de la existencia (pp. 390), ser artifice de una vida bella, la vida filosófica (p. 381, 415), la ética de la resistencia (pp. 439, 487), y desemboca en el tránsito “De la utopía a la heterotopía” (p. 455): Lugares reales, pero absolutamente distintos, heterogéneos, que apuntan hacia la creación de mundos discontinuos, en una política de uno mismo como arte de vivir y cuidado de la libertad, con palabras de Foucault: “Debemos comenzar por reinventar el futuro, sumiéndolo en un presente más creativo” <(DE3, (1976-79), 1994: p. 678>. Subsumiéndolo, diríamos hoy. Cf. del mismo autor, junto con Joaquín Fortanet Fernández, *Foucault desconocido*; España: Universidad de Murcia, 2011, 381 pp., donde postulan “un modo diferente de vivir y pensar con Foucault” –heterotópico- que nosotros encauzamos hacia la *Parresía*, exaltada por Castro Orellana como “el peligro de la verdad” (pp. 419-422).

CONCLUSIONES DISCONTINUAS Y CONTINUABLES...

Todos mis libros son, si se quiere, pequeñas *cajas de herramientas*, si las personas quieren abrirlos, servirse de una frase, de una idea, de un análisis, como si se tratara de un destornillador o de un alicates para cortocircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder, y eventualmente los mismos sistemas de los que han salido mis libros, tanto mejor... (*sic.*)

Foucault, en *Le Monde*, entrevista, 1975 (cit. en Gil Claros, 2007), p. 157.

Sé que el saber tiene el poder de transformarnos, que la verdad no es solamente una manera de descifrar el mundo (...) sino que, si conozco la verdad, resultaré transformado. Y tal vez salvado. Y entonces moriré porque las dos cosas son lo mismo.

Foucault, en *DE4*, 1994, p. 535.

“¡Eres audaz... y hablas con demasiada libertad!” (Traducción de M. F. de *Prometeo encadenado* de Esquilo, en última página de *Conferencias sobre la Parresía: el coraje de decirlo todo*, Berkeley, 30-XI-1983; 2018: p. 282).

1. Inferimos –no sólo con Foucault, partidario siempre de difuminarse como autor de una ‘obra’- que él nunca propuso una panacea o un recetario ético, como hoy tantos falsos ‘mesías’ filosóficos ofrecen a diestra y siniestra, y muchos por desgracia así continúan esperando soluciones mágicas. Simplemente y a la luz de estos epígrafes conclusivos -aunque su obra no fue concluyente nunca sino paradójicamente *discontinua y continuable*-,

empezamos por concluir que él se redujo a aportarnos una ‘*caja de herramientas*’ contra-hegemónicas para ‘*intelectuales específicos*’, críticos y comprometidos con la ‘*problematización*’ y el ‘*diagnóstico*’ de nuestro complejo presente, más desde el ámbito molecular que desde el triunfalista poder molar. En efecto, la *Parresía* (fr.: ‘*franc-parler*’; ing.: ‘*free-speech*’) permea todo el constructo foucaultiano en su consabido tríptico *verdad (saber)-poder-subjetividad*, resolviéndose y plenificándose en un ‘*êthos*’: que ya aparece incipiente en la ‘*episteme*’ del Primer Foucault (arqueología del saber), subyace en el ‘*dispositivo*’ (genealogía del poder), y se perfecciona en las ‘*prácticas*’ éticas de veridicción, gubernamentalidad de sí y subjetivación -según el hilo de nuestra argumentación-, para desembocar felizmente en la ‘*herramienta*’ por excelencia del arte de vida filosófico y su ‘*estética de la existencia*’: en sumatoria la buscada *Heterotopía* como *otro modo y espacio de ser, (im)pensar, decir y vivir*.

2. De hecho, el énfasis del pensamiento foucaultiano apunta desde lo micro hacia lo macro, pues tal fue su consigna medular sin pretensiones de universalidad. Como pensador fraguado en el ámbito médico, nos compartió un arsenal filosófico casi quirúrgico -con bisturí en mano- para intervenir en clave interdisciplinaria el convulsionado mundo presente, y realizar una disección, pero no sólo analítica sino en “perspectiva *praxeológica*, un *otro modo* de hacer filosofía a partir de la interrogación crítica u ontología de nosotros mismos en el presente, (...) ontología de la verdad” (Álvarez, *La Parrêsia*, “Introducción”: 2017b: pp. 42, 45, ‘*praxiología*’ la denomina este autor, como superación de una simple *pragmática*). Se trata de una ‘*Aleturgia*’ o manifestación de la verdad que conjuga “*alêtheia* y *ergon*” (2017b: p. 49). La *Parresía*, ya sea política, filosófica o propiamente ética, genera un “logos parrésico” de índole “agonística y ethopoética”, que a su vez da lugar a “otros espacios” que proponen un cambio -a través de la *psicagogia* o formación espiritual- para “vivir de otra manera, *otro modo de ser*” (2017b: pp. 56-59, 67, 69-70).

3. Con Thomas Flynn, asistente al curso final de Foucault -*El coraje de la verdad*-, podemos hablar sin ambages del “Último Foucault parrésista” (“Foucault as parrhesiast: his last course at the Collège de France”, en James Bernauer, *The Final Foucault*, 1988), cuando el filósofo de Poitiers desglosó las modalidades de la ‘*veridicción*’: afrontó su misión como sujeto de la verdad pasando por sus cuatro regímenes: profeta, sabio, maestro y *parrésista*. Este último -inferimos- fue su más breve, decisivo y relevante perfil para la posteridad.

4. Por su parte, Álvarez Yágüez ha resaltado la “actitud parresiástica o *parresía* ética de la estética de la existencia y del *Logos* y el *bíos* que conduce a la ascesis y la subjetivación de la verdad, el cuidado de sí implementado por epicúreos, cínicos, estoicos e incluso cristianos (...) *vida otra para un mundo otro*: en la coherencia del *decir, hacer, pensar y ser... Tékhnhê tou biou*”, emergente arte de vivir que alcanzó plenitud en el Último Foucault (Álvarez, 2013: pp. 71-83, 168, 172). Y esto lo corroboró el mismo Foucault, al afirmar: “La historia de la filosofía como praxis es un movimiento y redistribución de la *Parresía*, del *decir-verdad*” (EGSO, p. 322, cit. Álvarez, 2017b: p. 86). Y con este filósofo español, de nuevo anudamos la trama:

Logos y êthos como ‘militancia filosófica’, esforzándonos en ser otros en un mundo otro: cambiarse a sí mismo y el mundo para ser de otra manera; transformarnos mediante una ontología de nosotros mismos que nos problematiza en una ética del pensamiento, en virtud de una especial ética del decir verdad, ético-política de la verdad, proyecto de una ontología crítica de nuestra actualidad, restableciendo un nudo esencial entre libertad y verdad (Álvarez, “Introducción” en La Parrêsía, 2017b: pp. 90-92).

5. Recapitulando y retroalimentando este proyecto investigativo, hemos tratado de responder a su *pregunta clave*: “¿Cuál es el sentido que asume la *Parresía* como *Heterotopía* en la obra del último Michel Foucault (1980-1984) con miras a otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir en clave filosófica?”. Asimismo, para este cometido establecimos la relación fundamental entre ‘*alêtheia*’ y ‘*parrhesia*’ en la trilogía de sus Cursos finales en el Collège de France (*La hermenéutica del sujeto, El gobierno de sí y de los otros y El coraje de la verdad*), que incorpora como pilar y pivote la problemática del ‘*cuidado de sí*’, y a su vez se plasma en un final arte de vivir filosófico y una estética de la existencia. Este ‘*otro modo*’ se identifica con la ‘*vida otra*’ para un ‘*mundo otro*’ como la mejor definición de su ‘*Heterotopía*’, imbricada simbióticamente con la *Parresía*.

6. A tenor de su último itinerario de búsqueda de la verdad, según su ordenamiento discursivo, nos hemos apropiado los dos libros del Último Foucault (*El uso de los placeres y El cuidado de sí*) –referentes imprescindibles para la citada trilogía–, buscando su ‘hilo de Ariadna’ para desentrañar el laberinto filosófico racionalista, que puede contribuir eficazmente a la liberación del racionalismo secular. El hilo conductor –convertido después en columna vertebral– es la verdad que él re-creó a partir de su *prehistoria genealógica de la Parresía* tejida ya desde su Curso inductivo *Del gobierno de los vivos* (en que exploró la ‘*exomolôgesis*’ y la ‘*exagoreusis*’ como prácticas incidentes en su constructo filosófico, que

contribuyeron a entronizar el ulterior concepto de ‘gubernamentalidad’), y desde sus conferencias denominadas ‘*Tecnologías del yo*’ (referente práctico proto-parresiástico).

7. Abordamos con realce su ‘salto epistemológico’ de un contexto filosófico de índole enunciativo-lógica de la verdad, y su tránsito e incluso deslizamiento hacia una verdad vivencial y parresiástica que irrumpe; lo hicimos a tenor de las palabras textuales del pensador en una suerte de *testamento* o legado filosófico:

Pensar de otro modo lo que ya pensábamos y percibir lo que hicimos desde un ángulo distinto y bajo una luz más clara... hasta encontrarnos en la vertical de nosotros mismos. (...) La elección de la *existencia filosófica* es el objetivo del filósofo: el cuidado de su propia alma, el dominio de sus pasiones y la búsqueda de la tranquilidad de espíritu. Su misión no es simplemente vivir según la razón; debe ser para todos los demás un ejemplo de esa vida razonable y un maestro que conduce a ella (*EUP*, p. 14; *ECS*, p. 146, negrillas nuestras).

8. Para su biógrafo Didier Eribon, la vida de Foucault se sintetiza en “una Historia de la verdad para terminar con las mentiras (*‘Une histoire de la vérité pour en finir avec les mensonges’*) (...) Un viaje al fin de la noche –de los archivos de la sinrazón–”, como el título del libro que se le quedó a Foucault en el tintero (1995: pp. 206, 254)... De ahí que este autor se refiera a “El infrecuente Michel Foucault, renovador del pensamiento crítico”, ratificando varios de los enfoques de esta Tesis:

Foucault está de actualidad, ha estado y continúa estando con los instrumentos que nos ha legado, cuestionando la racionalidad gobernante y diagnosticando el presente para hacer la historia de nosotros mismos, en medio de las luchas (...) para *pensar de otra manera* y abrir nuevas posibilidades de una política local, sectorial, parcial y el trabajo teórico-práctico, creando libertades nuevas y *espacios nuevos* de libertad. Éste es el ‘*efecto Foucault*’: El último Foucault de una estética de la existencia es la reflexión sobre lo que somos y lo que podemos hacer, creación de uno por sí mismo, nuevos modelos de relación y nuevos modos de vida, ya vaciado de sí mismo (...) La ética foucaultiana se configuró con ‘*fragmentos de autobiografía*’; trabajo de ascesis sobre sí mismo para encontrarse, liberarse y transformarse a sí mismo en un *autoanálisis* (...) La ‘*indocilidad reflexiva*’, el arte de la ‘*inservidumbre voluntaria*’, pues la rebelión es lo que anima su obra de principio a fin como iniciación a la radicalidad crítica. Foucault es absolutamente inasimilable, irrecuperable, indeleble, más allá de tanto ‘barullo’ alrededor de él. Pero no se trata de repetirlo a él, sino de reflexionar ahora sobre nuestras propias experiencias. Sus libros son ‘*cajas de herramientas*’, instrumentos para el trabajo intelectual y la lucha política (...) No hay un Foucault sino muchos, no es un sistema más, sino alguien que apunta a la fidelidad a una actitud, a un ‘*ethos*’, al tipo de *vida filosófica* e intelectual, fuente de inspiración, si nos apropiamos ese modelo, el gesto de la crítica radical, el derecho a interrogar los discursos del poder, de todos los poderes... ¡Ser fiel a Foucault es mantener viva hoy ‘*la indocilidad reflexiva*’! (2004: pp. 31-53, cursivas nuestras).

Y la sumatoria de este ‘efecto’ y ‘dispositivo Foucault’ –concluimos- es, a todas luces, la *Parresía*.

9. Con expresión de Edgardo Castro se explica el transgresor viraje foucaultiano dentro de la óptica de la verdad, centro de sus preocupaciones y núcleo filosófico: “Lo que en el fondo siempre he tratado de hacer” (ECV, p. 10):

Verdad-demostración / verdad-acontecimiento: de la voluntad de verdad y sus juegos, y la política de verdad, Foucault llega al régimen de la veridicción, que desemboca en *El coraje de la verdad*: la *parresía* y su voz, el parresiasta, el único que corre el riesgo de decir toda la verdad, forma diferente de palabra (antes enigmática con el profeta, apodíctica con el sabio, demostrativa con el maestro y polémica con el *parresiasta*, forma filosófica del *decir verdadero* como ‘*êthos*’ y sabiduría) (...) *Ontología del ‘discurso de verdad’* (*‘discours de vérité’*): Veridicción que se convierte en verdad y práctica de sí, al arribar a la *parresía*, que lo constituye a sí mismo y le permite recapitular todo su itinerario intelectual, como relación *sujeto-verdad* y práctica política al aparecer la ‘gubernamentalidad’ (ECV, pp. 16-19, 25-29; cit. *Diccionario Foucault*, 2011: pp. 390-393).

Según este ‘orden del discurso’ foucaultiano –inferimos–, la *Parresía* sería una *experiencia-límite* testimonial de esa verdad.

10. Hemos considerado en un tercer momento de este trabajo *El coraje de la verdad* como el culmen foucaultiano, clímax y vértice de su pensamiento, coyuntura en que se operó otro ‘salto epistemológico’ más incisivo que el anterior, pero en este caso del ámbito filosófico al teológico, plano dentro del cual incursionó el Último Foucault, ya cercado por la muerte. En este orden de ideas, la *Parresía* tiende a plenificarse como *Heterotopía* hasta constituir un nuevo horizonte de sentido y otra perspectiva filosófica, a los cuales ha querido contribuir este trabajo. En efecto, se trata de una conceptualización que interrelaciona el yo y el mundo, el campo de percepción del presente y el trasfondo de las vivencias, el horizonte intencional y experiencial -interior y exterior al mismo tiempo-, proyectados hacia lo ignoto, como lo intuyeron Edmund Husserl y Edith Stein desde la orilla fenomenológica (método fenomenológico-hermenéutico que hemos osado asumir tangencialmente) de cara al vital Horizonte de los horizontes, y la esfera última de la trascendencia, pero desde una filosofía encarnada en la circunstancia histórica inmanente. En este orden de ideas, hemos decantado con Foucault un intento de nueva ‘*hermenéutica y ética de la Sospecha*’...

11. Asistimos a un constructo filosófico en perspectiva holística, mas no asumido como una totalidad dominante tan ajena a la ‘*alteridad*’ foucaultiana. Por el contrario, configura ‘*otro modo*’, articulando variopintas miradas moleculares como vivencias de la Realidad. Y postulamos –dentro de esta línea de fuga–, que es plausible reasumir, releer, traducir y re-crear el lema tomista institucional ‘*Facientes veritatem*’ como ‘Facientes parrhesias’, es decir, plasmar ontologías críticas de nosotros en el presente –como críticas

verdades o *Parresías* específicas y plurales-, que nos permitan diagnosticarlo y, sobre todo, transformarlo a partir del ‘*cuidado de sí*’, construyendo, deconstruyendo y reconstruyendo al mismo tiempo –pero discontinuamente, al límite de la transgresión- esa Verdad singular y pleromática hacia la cual todos caminamos... En este sentido, realizamos una re-lectura actual del autocuidado como ejercicio parresiástico de ontología crítica de nosotros en el presente, que juzgamos muy pertinente para nuestra coyuntura colombiana hoy, en tiempos del tan triunfalista como mal denominado ‘posconflicto’.

12. Constatamos que, de los aportes más significativos de Foucault a la ética de todos los tiempos –que perduran hasta hoy-, son los cuatro pilares de la ‘*autoconstitución del sujeto moral*’: la ‘*sustancia ética*’ (actos, deseos, pensamientos) que compromete al individuo como su ‘*êthos*’ (‘*ontología crítica del presente*’); los ‘*modos de sujeción*’ y subjetivación mediante los cuales el sujeto se vincula a ese ‘*êthos*’ crítico y específico (deontología); las formas de ‘*trabajo ético*’ (‘*asc-ética*’), y la ‘*teleología ética*’ o finalidad (‘*telos*’) como intencionalidad axio-ética emergente en cada sujeto (E. Castro, 2014a: pp. 119-120). He aquí una tetralogía que intentamos plenificar teniendo en cuenta aportes hermenéuticos de Deleuze (su concordancia con las cuatro causas aristotélicas) y Esther Díaz (Ideogramas 3 y 4, con su mayéutica inspirada de primera mano en Foucault, al final de esta Tesis).

13. Asimismo, Edgardo Castro nos ha aportado su visión integradora de Foucault, que se perfecciona en una perspectiva ‘*trans-epistemológica*’, evidenciada en dos aseveraciones tuyas, a nuestro modo de ver claves hermenéuticas para una valiosa dilucidación: “La *parresía* es una propiedad divina, Dios mismo es *parresía* (...) Los últimos Cursos de Foucault en el Collège de France asumieron como eje la noción y la práctica de la *parresía*, entendida ésta como una forma de subjetivación” (2011: pp. 298, 378). Por otra parte, V. Descombes ubicó el perfil filosófico de Foucault en el contexto “de lo mismo hacia lo otro”: la ‘*otredad*’, la diferencia. De estudios complementarios como el de W. Schmid extractamos conclusiones prácticas: la ‘*obra artística de la vida*’ en clave foucaultiana con tres aspectos de cristalización de cara tanto a la constitución de uno mismo (subjetividad) como a la relación con el otro:

- El arte de los gestos y el trabajo de la gratuidad;
- El arte de la erótica;
- Y el arte de la amistad.

14. En todo este amplio espectro temático la *Parresía* se perfila y extrapola en la *Heterotopía* foucaultiana -con Peter Sloterdijk-, como “antropotécnica” en buena medida afín a las “tecnologías del yo” de Foucault, como avizoramos con este alemán crítico-parresiástico, cuyas palabras rubricaría Foucault:

‘*Cambia tu vida!*’ ¡Cuánto nos hemos descuidado en la época de los grandes presagios! Ya hemos olvidado tantas monstruosidades desencadenadas desde 1945 (...) Únicamente lo sublime es capaz de enarbolar esas exigencias desmedidas que hacen que los seres humanos zarpen rumbo a lo imposible. Nos pesa el aplazamiento universal de las cosas esenciales, suplantadas por trivialidades, y el desplazamiento de lo ético hacia lo ambiguamente estético (...) Las amenazas apocalípticas ya se han convertido en entretenimiento y parte del ‘*show*’ mediático. Apremia la vuelta de lo sublime en forma de imperativo ético. Pero, ¿quién podrá decirlo? ¿Quién lo oirá? ¿Y quién lo hará? en esta especie de ‘*Titanic*’, esperando el ‘*crash*’ no aplazable indefinidamente. He aquí el imperativo bioético neokantiano de Hans Jonas que merece todo realce: ‘*Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una auténtica vida humana sobre la tierra!*’ (2012: p. 570, cursivas del autor).¹

15. Innovadores, por demás, han resultado aportes como *El arte de la vida y la vida como obra de arte* de Zygmunt Bauman -('in memoriam', muerto hace un año)-, quien citó a Foucault e intentó re-leerlo en el contexto de esta “modernidad líquida” posmoderna, de todas maneras ávida de ‘*otra*’ verdad. En su obra póstuma, *Retrotopía* (2017), coincide en varios puntos con la *Heterotopía* foucaultiana, al tiempo que denuncia el anquilosamiento humano en tantos ‘*lugares comunes*’ y círculos viciosos de la historia.

16. En clave fenomenológica asumimos la retrospectiva y la prospectiva de la *Parresía*, en función del ‘*arte de vivir filosófico*’, a partir del ‘*cuidado de sí*’ como su epicentro nucleador. Y de cara a la ‘*Heterotopía*’, que catapulta este trabajo investigativo hacia un horizonte insospechado, en este culminante momento hemos considerado pertinente y plausible incorporar cronológicamente los aportes de tres pensadores latinoamericanos en un arco de 18 años de reflexión sobre el *Último Foucault*: Tomás Abraham, Santiago Castro-Gómez y Edgardo Castro, intercalados en el delineamiento del perfil del *Foucault final*, remarcado por “la ética y la política del decir verdadero”, plasmadas en un arte de vivir y/o estética de la existencia permeados por la *Parresía* y proyectados hacia la *Heterotopía*. En su más reciente trabajo, Miguel Morey ha corroborado este enfoque articulando los tres

¹ Nótese que, tal vez no por simple coincidencia, 2012 –año de este libro sloterdijkiano: ‘*Has de cambiar tu vida*’: *Sobre antropotécnica*- recordaba el Centenario del hundimiento del ‘*Titanic*’, en medio de nuestra *Sociedad del espectáculo* tan lúcidamente denunciada por Guy Debord, ya desde 1967 (2005, 9ª ed., desde hace ya cincuenta años).

últimos Cursos de Foucault en el Collège de France (*LHS*, *EGSO* y *ECV*) con sus dos postreros libros: *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí*:

Análisis de la transformación de una veracidad (*parresía*), que se ejerce en una tribuna pública (Pericles o Solón), a una *parresía* que se cumple en la relación interpersonal (Sócrates o Diógenes *El Cínico*), su especificidad respectiva y sus diferentes desarrollos (...) Una tarea genealógica que apunta a describir nuestra ontología histórica, viniendo a constituir un '*arte de la existencia*' por el que los individuos se transforman a sí mismos, auto-transformación dominante en sus últimos trabajos, como si reconociera en ella la orientación que había guiado todo su itinerario y su gesto filosófico; como si en ello consistiera en definitiva su *otro modo* de hacer filosofía, en sus últimos textos leídos como *testamentarios*... '*Pensar de otro modo*'... Prueba modificadora de uno mismo en el juego de la verdad es el cuerpo vivo de la filosofía, una '*ascesis*', un ejercicio de sí, en el pensamiento crítico (2015: pp. 77-81, cursivas nuestras).

17. En este orden de ideas, también el trabajo del profesor Adrián José Perea Acevedo –la tesis más afín en Colombia a nuestra problemática planteada- ha sido un referente invaluable con su '*Ethopoética heterotópica*' (Bogotá, 2011 y ulteriores investigaciones, 2016) como fusión de la *Heterotopía* y su implicación '*ethopoética*'.

18. Importante inferencia capitular, pero sin capitulaciones de nuestro último capítulo: "Aprender a vivir de otro modo (*'autrement'*)" crítico y específico se convirtió en el '*leitmotiv*' foucaultiano y columna vertebral de la obra foucaultiana: trabajo de transformación de sí que redescubre las '*artes de la existencia*' y a su vez permite la experiencia de lo otro y, ante todo, vivir de '*otro modo*'. Puntualmente, en clave parresiástica se trata de cuatro artes de la '*cultura de sí*', que canalizan los otros tres aspectos arriba ya expresados:

- El poder socrático de la ironía y el humor;
- El arte de la escucha, del silencio y de la escritura;
- La '*praemeditatio malorum*' (reflexión anticipada sobre los reveses de la vida) y la meditación de la muerte;
- Y la asunción de la dimensión espiritual, donde descuella "la ética del cuidado de sí como práctica de la libertad".

19. A decir verdad ('à-dire vérité'), el '*cuidado de sí*' ('*epiméleia heautoû*') se constituyó en el núcleo de la nueva ética y/o arte de vivir foucaultianos, y punta de lanza del constructo ético en su etapa final y definitiva. Efectivamente, en un arco de Sócrates a Foucault (2500 años) se hilvana una larga tradición de la filosofía como '*forma de vida y arte de vivir*', que hemos profundizado teniendo en cuenta abordajes de Pierre Hadot y Alexander Nehamas. Sostenemos a pie juntillas que el aporte del *Último Foucault* obedeció también a un doloroso '*argumento existencial*' –que postulamos fundamentados en Frédéric Gros (2010) y Esther Díaz (2014)-, y nos atrevemos a argüir que no es válido catalogarlo con simplismo como '*esteticismo vanguardista*' o un neo-dandismo –según Hadot-, so pena de minimizarlo de

modo facilista. Falencia que juzgamos insostenible, pero postulada por no pocos foucaultianos actuales, con otros matices como en el caso del helenista alemán Wolfgang Detel (1998), quien consideró que Foucault tergiversó a los Clásicos griegos.

20. Al margen de este fragmento presentado de la Tesis (apenas el 30% de mil cuartillas emborronadas con innumerables citas), hemos investigado otras propuestas contemporáneas del ‘*arte de vivir*’ con profundos temas afines a Foucault –Jiddu Krishnamurti (2002) y Martha Nussbaum, el primero como oriental tan cercano al admirado budismo zen de Foucault, y la segunda desde su estudiosidad helénica y su profundo sesgo femenino en *La terapia del deseo* (*The Therapy of Desire*, 1994)-, con miras a reconsiderar y reivindicar la pertinencia de la propuesta foucaultiana. De todas estas contribuciones polícromas, hemos concluido que la filosofía es (más que debiera ser) ante todo una forma de vida, una estética de la existencia y una obra de arte integral de vivir, tópicos que fueron resaltados especialmente mediante la ‘*alteridad*’ y la *Parresía* en Foucault como algunas de sus puntuales expresiones.² Y, al mismo tiempo, se trata del tácito aval de una *Heterotopía*: otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir, en esta época en que a ‘vigilar y castigar’ –según investigaciones posfoucaultianas como las de Gilles Deleuze (1996) y Byung-Chul Han (2014)-, ya se pueden añadir los predominantes verbos actuales ‘controlar’ y ‘seducir’...

21. Desde luego, son muy pertinentes los temas referentes a las “artes filosóficas de vivir, estética de la existencia y el ‘efecto Foucault’”, rescatados por Castro-Gómez en su último libro (2016), quien plantea válidas objeciones al pensador desde el punto de vista *histórico, metodológico y estratégico*. En síntesis, consideramos que hablar de *Foucault* como sinónimo de *El coraje de la verdad* (al estilo de F. Gros) constituye una suma parresiástica sobre nuestro autor que se convierte en un referente de esta investigación.

22. En todo caso, decantando y cerrando ya tan oceánica problemática de la *Parresía*, es plausible catapultar la *Heterotopía* como el ‘*otro modo*’ foucaultiano *crítico y específico*

² Cf. Esther Díaz Estébanez. Su ensayo: “El cuidado de sí y la *parrhesia* como ruptura de la actividad política”, 2013. Biblioteca Kierkegaard Argentina, Instituto Universitario ISEDET y Embajada de Dinamarca, disponible y recuperado de www.esterdiaz.com.ar el 24 de marzo de 2017, Buenos Aires (Argentina), donde lo conocí.

de *ser*, (*im*)*pensar*, *decir* y *vivir*. Entonces convergen así todos estos aspectos correlativos en ese punto de fuga heterotópico que apenas dejó esbozado y balbuceado Foucault, para que lo completemos nosotros en una tarea indelegable, como ‘intelectuales específicos’ (moleculares) y no diluidamente ‘globales’ o molares, como nos ufamamos a veces los ‘intelectuales’, haciendo caso omiso de toda localización puntual. En consecuencia, la *Heterotopía* concierne a “espacios completamente diferentes, contra-espacios” que recalca Edgardo Castro en su *Introducción a Foucault* (2014a: p. 45), año en que empezamos el doctorado seducidos por el problema de la *Parresía*. Y es éste uno de los argumentos en favor de nuestro planteamiento problémico: la *Parresía* como *Heterotopía* o ‘*contraespacio*’-, no como lugar volátil y acaso una entelequia más, sino cual ‘*otro modo filosófico*’ de carácter ‘*crítico y específico*’ que podría incluso re-crear y reorientar hoy toda la filosofía. Porque, a todas luces, en Foucault todo es contra-hegemónico y alternativo, contracorriente –a contrapelo, en contravía si se quiere-, y la *Parresía* es ese otro espacio, esa otra filosofía – ‘*ethopoética y ethopolítica*’-, una ‘*alterfilosofía*’ para nosotros que se atreve a disentir con lo mismo de siempre, materializado en el actual ‘desorden establecido’ que preconizó Mounier.

Efectivamente, esta parresiástica declaración está corroborada en la inversión provocadora de Foucault del nefasto aforismo de Clausewitz: “La guerra es la continuación de la política pero por otros medios”, en: “La política es la continuación de la guerra por otros medios” (*IDS*, pp. 14-19, 1975-76, *passim*). Certero aporte parresiástico foucaultiano que hoy nos viene ‘como anillo al dedo’ en todas las latitudes del planeta, y en la política colombiana particularmente en este turbulento año electoral. Y cruda (i)rrealidad evidenciada en la generalizada y ‘civilizada’ guerra actual, ‘leviatánica’ y total que todos -en tácito acuerdo- nos empeñamos en ocultar, disimular o maquillar.

23. A modo de re-lectura de Foucault desde América Latina y Colombia –a tenor de la línea investigativa del doctorado de *USTA Colombia* en que inscribimos este proyecto investigativo-, viene muy a propósito lo que hemos denominado un ‘*buceo y balbuceo*’ final: retrotraer hoy a nuestro filósofo como ontología de nuestro presente continental y nacional, máxime cuando él lanzó ideas tan significativas como la ‘*Biopolítica*’ en Brasil en la década de 1970 e implícitamente la *Heterotopía* a la sombra de Jorge Luis Borges. Un signo muy revelador y comprometedor con una ‘Patria Grande’ en la que urge continuar una ‘des-

colonización’ parresiástica. En este sentido, el creciente énfasis en la *ciudadanía* y una *ética ciudadana* –civil, de mínimos impostegables- parece reiterativamente re-leerse como ‘*cuidadanía*’ (‘*ética ciudadana*’ la re-bautizamos en este trabajo), a tenor de la ‘*ética del cuidado de sí*’ postulada por Foucault, que abarca a la persona, al congénere y, por ende, a la Naturaleza (‘cuidado de la Casa común’, como ha recalcado con ahínco el Papa Francisco en su encíclica *Laudato Si*’, 2015). Este pastor parresiasta ha venido recalcando con énfasis la *Parresía* o audaz veridicción en el seno de la Iglesia, sobre todo en su última exhortación *Gaudete et exultate* (19 de marzo de 2018, día en que radicamos esta Tesis por última vez, Nos. 129-130, 132, ‘kairótica’ convergencia). Hay, pues, un gran consenso filosófico-teológico parresiástico hoy en todas sus vertientes...

24. En este orden de ideas, cabe insistir en la ‘*Ecosofía*’, asumida por la Agenda Latinoamericana 2017 bajo la consigna: “Ecología Integral: reconvertirlo todo”. Agenda que para este año 2018 –con válida prospectiva- asume el candente tema de la “igualdad de género”... Según el citado compatriota Runge Peña, apremia además implementar la ‘*parresía pedagógica*’, fluctuante entre la pedagogía –un saber todavía hoy sometido al poder y al disciplinamiento conductista de las pruebas estatales ‘bancarias’- y la ‘*psicagogia*’, a la luz del ‘*efecto Sócrates*’ centrado en la ‘*ethopoética*’ como transformación del modo de ser humano. En este sentido, es viable hoy un “uso de Foucault en educación”, pero no una aplicación mecánica e impertinente, inadecuada cuando se vuelve una moda y/o mito más. Estanislao Zuleta y Edgar Garavito hollaron esta ruta (2007: pp. 335, 348), incluso complementando al ‘*maestro Foucault*’, oscilando como él entre la fragmentación y el pluralismo. “Entre el ser-saber y el ser-poder, irrumpe el ser-consigo”, advierte Alfredo Veiga-Neto (2007), provocando una fluctuación entre la indagación y la indignación ante las políticas educativas neoliberales en boga: “entre tensiones de centralización tecnoburocrática y desregulación administrativa versus descentralización, autonomía y equidad de los Sistemas ensayados”... Vapuleados como estamos por el binomio ‘*evaluación-acreditación*’ donde se enseñorean el rendimiento, los ‘ranking’ y la tiranía de los estándares y los resultados inmediateistas. Por desgracia, la figura del docente actual es de ‘productor de conocimiento’, eficiente en la lógica mercantil de las profesiones de cara a la estratificación competitiva y a la investigación como inversión para el sector ‘productivo’... Por su parte, el estudiante se torna un sujeto de necesidad y objeto de intervención, hoy reducido a un

‘cliente’ al que se le vende un ‘paquete educativo’ (2007: p. 158). De ahí la peyorativa ‘obsolescencia programada’ de las Humanidades... En esta misma línea parresiástica aplicada a nuestro sistema educativo, valga citar –en el contexto colombiano- al foucaultiano Jorge Eliécer Martínez Posada con sus pronunciamientos críticos puntuales: *La universidad productora de productores: entre biopolítica y subjetividad* (2010) y “La práctica parresiástica en la educación: Una lectura desde la biopolítica a la condición neoliberal” (2017).

También, al respecto del tema pedagógico, valga citar a Jacques Derrida en su texto *La universidad sin condición* (2001), donde atribuye a esta institución educativa una suerte de ‘*parresía deconstructiva*’:

El derecho primordial y el deber de *decir públicamente todo* y la resistencia crítica incondicional frente a todos los poderes de apropiación dogmáticos e injustos; deconstruir la historia (...) Lugar privilegiado como una especie de principio de *desobediencia civil*, de disidencia en nombre de una justicia del pensamiento; un espacio sin límite como otra vía de responsabilidad ético-política, libertad incondicional de *decir lo verdadero y lo que se cree que se debe decir*, un compromiso testimonial en favor de las víctimas excluidas (...) Otro pensamiento de lo posible imposible, otra modalidad y *otro lugar*, otra forma de apelar a *otra topología* (2001, pp. 2-3, 5, 7-8, 13, 24, 28, 34, 41, 44-46, cursivas nuestras).

25. Es acuciante seguir luchando para que la ‘*voluntad de saber*’ foucaultiana se torne ‘*voluntad de verdad*’ y, finalmente, ‘*voluntad de libertad*’. Y este nuevo ‘*êthos*’ implica el ‘*otro modo*’ de ‘*decir la verdad*’ (léase ahora *Parresía*) y el entusiasmo ante ella, y de incitar a las nuevas generaciones al gobierno de sí mismo, asumiendo la resistencia y la resiliencia <(2007: pp. 219-223, *Seminario Internacional: ‘Pensar de otro modo’: Usos de Foucault para pensar la Educación en Iberoamérica (2004: 20 años)*>, al estilo socrático-foucaultiano. Su fruto es la existencia como ‘*obra de arte*’, pero que cada quien está llamado a realizarla a su manera, más allá de esquemas confesionales y de ideologías, proyecto no reductible sólo a lo disciplinar (‘*out sider*’), sino empoderado incluso como ‘*crítica de la crítica*’ o hipercrítica. Así re-surge permanentemente esa ‘*parresía heterotópica*’ o ‘*heterotopía parresiástica*’ que des-territorializa todo, des-familiariza y nos conduce incluso a un válido extrañamiento y punto de fuga.

... Queda abierta una gran resonancia sintetizadora de la obra foucaultiana que permita a su vez una rumia culminante –a modo de remate con broche de oro-, y que ate los cabos aún sueltos del ‘*cuidado de sí*’, la verdad en tanto ‘*Parresía, el arte de vivir y la estética de la existencia*’, proyectándose hacia un ‘*altermundialismo*’ (‘*alterglobalism in English*’)

como especificación de esa intuida, soñada y apenas delineada *Heterotopía*, aspiración que reclama inicialmente la afín ‘*heterodoxia*’ propuesta por Ernesto Sabato (2011). Es que Foucault siempre fue tenido por *heteróclito*, nietzscheanamente intempestivo y discontinuo. Máxime en nuestros tiempos marcados por ‘*la vigilancia y el control*’ panópticos, y tanta mentira en la actual denominada época de la ‘*posverdad*’... Cuando se intenta cifrar la ética en monitoreos mediante ‘cámaras de seguridad’ en todas las esferas humanas; asistimos ahora a un ‘*ciberpanoptismo*’ despiadado que ya formatea toda la vida –no sólo la humana-, desencadenando todo tipo de estrés y angustia existencial en nuestras generaciones. De ahí que el pensamiento foucaultiano adquiera hoy tanta vigencia, incluso evocado a raíz del ‘*año de la amistad Colombia-Francia*’ (2017) por el nuevo presidente Emmanuel Macron, quien citó *Le courage de la vérité* de Foucault, *El coraje de la verdad o Parresía* tan apremiante en todos los ámbitos, sobre todo en el de la tan devaluada política.

26. Con referencia a *proyecciones y recomendaciones* para esta modesta Tesis, persiste aún una extensa ‘tela por cortar’ dentro del *constructo* foucaultiano para ulteriores investigaciones. La compleja articulación de nuevas categorías y filosofemas (¿acaso un insoluble problema o aporía?) en esta propuesta de *otro modo del ser, del (im)pensar, del decir y del vivir*, éste del ‘*vivir otro*’ ha sido el más recalcado en el último capítulo como ‘*autocuidado*’, un ‘arte de vivir’ y una ‘estética de la existencia’, de la verdad y el amor – sabiduría del amor más que ‘amor a la sabiduría’-, dentro de la ‘ontología crítica del presente de nosotros mismos’, y otros términos foucaultianos complejamente imbricados que debemos rememorar como jalones o hitos a tener muy en cuenta como ‘ideas-fuerza’: *diagnóstico – problematización – transgresión - modificación – cuidado y cultura de sí – discontinuidad – ruptura – experiencia y paso al límite – acontecimientos – desplazamientos - resubjetivación – oxímoron – punto de fuga...* Todas estas expresiones-componentes se insertan en la alteridad de la ‘*Heterotopía*’, donde convergen los problemas del ‘*pensamiento del afuera*’ (2008b), y todo el sentido que le asignó Foucault al tema de la ‘*exterioridad*’. Estos tópicos a su vez se potencian y perfeccionan en la polisémica *Parresía*, como el afuera o exterioridad filosóficos ya preconizados por los Cínicos, y la extrapolación de la alteridad impensada siempre a lo largo de la historia convencional del pensamiento –*Parresía* que, por ende, se convierte en la *Heterotopía* por excelencia-, y que Foucault soñó codificar como un nuevo saber denominado ‘*Heterotopología*’, desglosado en nuestro medio más cercano por

A. J. Perea Acevedo, y a la cual pretende sumarse este proyecto investigativo.

27. Sin embargo o con embargo, no se pueden obviar apriorísticamente a los detractores de Foucault –quien, como todos los autores que se arriesgan a asumir posiciones definidas, fue blanco fácil de acérrimas críticas y erigido en ‘signo de contradicción’, entre extremistas exaltaciones y descalificadores desprecios-: Jean Baudrillard invitaba a *Olvidar a Foucault* (*Oublier Foucault*, 1994), y el brasileño José Guilherme Merquior (1941-1991) escribió sobre el presunto ‘nihilismo’ de la cátedra de Foucault (1988). Pero ha sido el francés Jean Marc Mandosio (n. 1963, París), quien se dio a la tarea de desmitificar de raíz al pensador francés, considerado por algunos hiperbólicamente un dios del mundo académico-intelectual contemporáneo, una suerte de ‘gurú intocable’ (2007): este autor, por el contrario, lo reduce a esnobista seguidor de modas (estructuralista antes de Mayo de 1968, izquierdista en los ’70, antitotalitario en los ’80, y luego pro-iraní totalitarista)... En suma, para él Foucault sería un posmoderno ‘light’ que aplicó el ‘marketing’ a las ideas, desmarcándose siempre de todo –camaleónica, miméticamente- para postular su singularidad a toda costa, y desencadenó una leyenda auto-engrandecedora de ‘tótem’ posmoderno... Se ha constituido así un movimiento ‘*Contra Foucault*’, con no pocos argumentos pero donde ninguno aborda a fondo el tema final que aquí hemos reivindicado: la *Parresía*, para nosotros la postura foucaultiana más seria y existencial catapultada ‘*ad portas*’ de su muerte. Según sus detractores, Foucault es uno de los mayores ‘prestidigitadores intelectuales’ de las últimas décadas, cuya “impostura ha tenido demasiada longevidad” (2010, traducido en 2015). No obstante o sí obstante, el mismo Foucault cuenta hoy no sólo con ‘*foucaultfilos*’ sino incluso con ‘*foucaultólatras*’ que se obnubilan con sus ideas hasta el nefando extremo de endiosarlas... A nuestro modo de ver, dos polos igualmente censurables. Una postura más ecuánime es la propuesta por Luis Roca Jusmet (n. 1954, Barcelona): *Michel Foucault: ni ángel ni demonio* (2011), hombre en todo caso genial y fuera de serie. Queda en pie la *Parresía*, un hito ‘*sui generis*’ que desafiará como filosofema la embestida del tiempo...

28. Por nuestra parte, hemos aprovechado además los valiosos conceptos de filósofos como Modesto Manuel Gómez Alonso (desde la óptica de la Filosofía Analítica), Antonio González Fernández (desde el enfoque fenomenológico y zubiriano) –en el marco del doctorado en filosofía USTA, Bogotá (2014-2017)-, para obtener de ellos ‘*otro juicio*’

crítico: el primero fue más tajante sobre la intrascendencia de la obra foucaultiana, y algo más abierto el segundo, aunque ninguno justipreció –para sorpresa nuestra- el importante tema filosófico de la *Parresía*. En comunicación con Alfredo Gómez-Müller –coentrevistador junto con Raúl Fonet Betancourt de Foucault seis meses antes de su muerte: “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” (enero de 1984)-, se limitó a exaltarnos la metodología foucaultiana sin ponderar la ética y la Parresía finales del pensador...

Por su parte, Carlos Díaz Hernández –fundador y director del Instituto Emmanuel Mounier de España- citó *La hermenéutica del sujeto* (1994: p. 33) considerando que, si bien la relación consigo mismo es ontológicamente primera que el cuidado de los otros, se corre el riesgo de absolutizarla como el ‘*autocuidado*’. En ese sentido, este filósofo ve a Foucault como “hijo disidente, pero hijo al fin y al cabo, de la egología cartesiana o del *yoísmo ilimitado* de Occidente” (2011: p. 74, cursivas suyas). De todas maneras, reivindica la ‘*honestidad parresiaca*’ como un rasgo de la inteligencia emocional o cordial, que Díaz ha postulado junto con Adela Cortina:

Parresía o decir verdadero de los pensadores griegos, pase lo que pase, aunque ello conlleve sufrimientos y pérdidas en el *parresiarca*: un hombre que dice lo que piensa porque escoge la verdad aunque se juegue la vida, la crítica en lugar de la adulación y el deber moral en lugar del propio interés egoísta. Su integridad consiste esencialmente en asumir la plena responsabilidad, comunicarse con claridad y franqueza, cumplir la palabra, prescindir de agendas ocultas y tener el valor de conducirse a sí mismo con honor. De él pueden fiarse los demás, pues sus decires o *legómena*, su léxico o *léxis* no es *dis-léxico* (cf. Jesús González Fisac: “Decir verdadero y libertad en Platón: un análisis desde Foucault”, 2007, cit. Díaz, 2011: pp. 46-47, cursivas del autor Díaz).

Para este personalista español –con quien compartimos de cerca aquí en Colombia-, la actitud *parresiástica* también implica la ‘*epojé*’ fenomenológica como “despojamiento de todo tipo de ingenuidades: poner entre paréntesis el propio ego, en ‘reducción eidética’ ” (2011: pp. 106 ss.). De ahí que la *intencionalidad* se vuelva *intensionalidad* personal (p. 133) en pensadores ‘posfoucaultianos’ como Michel Onfray (*Contrahistoria de la filosofía*, p. 154), pero sobre todo en testigos contemporáneos de la *Parresía* coherentes como Mahatma Gandhi, a quien cita textualmente este filósofo ibérico: “En la verdad es donde veo la belleza, pues descubro ésta a través de aquélla, llamada igualmente no-violencia” (2011: pp. 335-336, “Epílogo terapéutico”).

29. A modo de *prolongación* de esta investigación nos queda una tarea complementaria personal, que yo ya estoy emprendiendo al culminarla académicamente por ahora: profundizar en el pensador *Edgar Garavito* (1948-1999, cf. *Pensamiento colombiano del Siglo XX*, por Gustavo A. Chirolla, eds. G. Hoyos Vásquez y S. Castro Gómez, 2008, T. II, pp. 63-76); discípulo directo del *Último Foucault*, de Barthes, Serres, Lyotard y Deleuze, quien dirigió su Tesis doctoral *La transcursividad: Crítica de la identidad psicológica*. Fue este filósofo bogotano el pionero en nuestro país del tema “De la parrhesia o el decir verdad” (artículo que data de 1986), una suerte de re-lectura de Foucault en que postuló el ‘*cronotopo*’ del pensamiento contemporáneo (la ‘*cronotología*’ que plenifica la *Heterotopía* del francés como ‘*estética del pensamiento*’): ‘imagen-espacio e imagen-tiempo’, imagen actual del pensamiento sensible a los ‘gritos filosóficos’ del presente. Según este colombiano, el ‘*afuera*’, el ‘*adentro*’ y la ‘*inmanencia*’ conforman las ‘*imágenes-espacio*’, mientras la ‘*discontinuidad*’ y la ‘*novedad*’ se configuran como ‘*imágenes-tiempo*’. El tópico de la ‘*transcursividad*’ emerge cual neologismo garavitiano (‘*trans-curso*’ se contrapone a ‘*dis-curso*’): se trata de una nueva dimensión más allá del discurso enunciable, allí donde se encuentra la vida misma, que implica concebir la relación entre los modos de ser del pensamiento y los modos de existencia que hoy todavía son posibles; lugar de pluralidad de identidades, polifonía al estilo de Mikhail Bakhtine reinterpretando a Dostoievski, como ‘el afuera del lenguaje’ (Cf. E. Garavito: “Tiempo y espacio en el discurso de Michel Foucault”, prólogo a *El sujeto y el poder*, 1991). Al respecto, Garavito puntualizó: “La *transcursividad* es la función transformadora de la lengua, como un campo experimental que permite hacer de ésta un instrumento de libertad y no como un medio que obliga a decir, a informar, a comunicar o a significar dentro de moldes estrictos” (1999: p. 270). Implícitamente, en su Tesis está aludiendo de nuevo a la *Parresía*...

Valga citar algunas de sus reveladoras palabras tan aplicables a la delicada coyuntura actual de nuestra Colombia:

La *Parrhesía* o el decir veraz es la *línea de fuga* que planteo hacia un mundo en donde haya autenticidad en los valores, por más confrontaciones con el poder que ella pueda acarrear. Contrapongo el ‘*decir la verdad*’ como polo de la cuestionable identidad al ‘*decir-verdad*’ que es auténticamente mantenerse diciendo verdad de lo que uno es y de lo que uno hace, hasta el punto de que ese ‘*decir-verdad*’ termine por destituir tantos convencionalismos en los que se mueve nuestro yo y nuestra supuesta verdad. Este texto ‘*De la Parrhesía o el decir-verdad*’ foucaultiano no sólo se debería reeditar sino ante todo practicar. **Entonces la Parrhesía como actitud filosófica y ética podría salvar a Colombia** (...) Se trata de hollar caminos secretos para despojarse de sí mismo. Y todo ello para que el laberinto de nuestras vidas encuentre el gran momento crucial, aquél en que somos capaces de enfrentar el poder, nuestro propio

poder, con la desnudez del *'decir-verdad'*. Nacen de allí nuevos modos de existencia provenientes del afuera de toda subjetividad, donde las viejas identidades ya no se reconocen. Las Ciencias Humanas deben convertirse en factores para establecer estilos de vida, modos de existencia que permitan una mayor libertad, armonía ecológica: *ecología* consigo mismo, con el mundo y con lo social. Lo que necesitan en realidad los individuos, la política y el mundo contemporáneos, es una práctica del sí-mismo (...) Un proyecto filosófico donde *la vida* –como 'tercero excluido'– irrumpe en la lengua para proponer una función transformativa en inmanencia con la vida. Algo está cambiando, ¿no es cierto? Una filosofía libre y liberadora se anuncia por todas partes (1999, pp. 41-54, cursivas del autor, negrillas nuestras).

30. Según este orden de ideas, cabe continuar preguntándose hasta la saciedad –a modo de retrospectiva y prospectiva–: ¿cuál es *La actualidad de Michel Foucault?* (AA. VV., 2016, Memorias de III Congreso Internacional sobre la vigencia foucaultiana, Madrid, Universidad Complutense, 2015). Y se abanicen muchas respuestas: “Des-totalizar el presente”: recuperar “la actualidad de las palabras”: pensar a partir de lo que nos acontece en el presente, teniendo en cuenta que –para Foucault, según coincidieron varios expositores– “la cuestión principal siempre fue cómo podemos dejar de ser aquello que se nos impone que seamos”. Tal fue la interpelación con que él desafiaba a la actualidad, su “propósito intempestivo para desfondar la dogmática pretensión de toda época”... Porque como genealogista él percibía el futuro cual horizonte en que emerge la posibilidad de *'otros modos de ser y pensar'*. De hecho, todas sus historias son *heterotópicas* porque están atravesadas por la posibilidad de una experiencia diferente: “Un *espacio otro* en qué vivenciar la locura, el saber, el poder o el cuerpo. (...) Se trata del legado de un pensador sincero y radical, en medio de intelectuales ‘profesionales’ que viven de una cierta profesión académica e investigativa de publicaciones con privilegios sociales y bloques de poder”... Ése fue su “archivo inagotable” para identificar los “nuevos puntos neurálgicos” que pueden abrir las luchas sociales de nuestro tiempo, “rompiendo cualquier solidaridad con los poderes dominantes de turno”, pero sin dejarse seducir por los lugares comunes de la crítica de moda. Foucault nos dejó su *'caja de herramientas'* para continuar con “procesos de construcción de subjetividad... pero su sinceridad no es un sistema al enfrentarse de manera franca”. He aquí un “pensamiento honesto que procuró ser coherente consigo mismo (*êthos*), siempre capaz de cuestionarse, revisarse y cambiar de rumbo: un *libro sin cubierta*” (Castro Orellana y Salinas Araya, 2016: pp. 7-13, “Introducción”).

Por su parte, Jorge Álvarez Yáguez persistió –durante este último Congreso– en reevaluar hoy “La ética del pensamiento de Michel Foucault” (2016: pp. 15-31, re-creando su citado texto de 2015), al fusionar *ética* y *libertad* en un *'arte de la existencia'* encaminado al

‘*cuidado de sí*’, y postular “*otros modos de ser* –ser de otra manera- y transformarse a sí mismo: El trabajo del pensamiento sobre sí”, pues la filosofía es un modo de vida, del cual se deriva la política. Y allí emergen “la *parresía* y la urgencia de un *parresiasta* para el personal dominio de sí, el guerrero filosófico de la *vida otra para obtener un mundo otro*” (ECV, pp. 264, 311, cit. Álvarez, 2016: p. 19). Aquí percibimos, a todas luces, gérmenes fehacientes de la ‘*Heterotopía*’ del Último Foucault, en que se conjugan ética y política en *circularidad*, dentro de una historia crítica del pensamiento –insiste Álvarez como un ritornelo- para “ser y pensar de otra manera” (2016: pp. 27-28, 30). Se presenta entonces una “transformación del régimen de verdad, de nuestra relación con la verdad, punto capital de toda la obra de nuestro autor”. Y esta verdad *praxeológica* es la *Parresía* en tanto verdad teórico-práctica que interpela toda nuestra vida cotidiana. La conclusión es contundente: “Ésa es la manera foucaultiana de entender la filosofía: el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo”. De ahí que el pensamiento se vuelve acción y “*decir la verdad* sobre las cosas: una *onto-praxeología* (...) otra forma de ver la unidad de pensamiento y actividad práctica, donde las técnicas de dominación ceden su lugar a técnicas de sí”, según acota certero Álvarez (2016: p. 29). Terminología transversal en esta Tesis y meollo de la ‘*problematización*’ foucaultiana: “Su manera nueva que articula en el hombre pensamiento y libertad, *Logos* y *êthos*, y la ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” (*id.*)

Otros foucaultianos invitaron en este reciente Congreso Internacional a resaltar el aporte “bio-epistemológico” del pensador a partir de su mirada histórica sobre la medicina para “el mundo *otro* y la verdad *otra*” (Joaquín Fortanet, 2016: pp. 33-51), que desemboca en “la mirada sobre la muerte”: en estos tiempos de la *biopolítica* y el *biopoder* controladores de la vida humana en todas sus esferas para “abrir la posibilidad de reconocerse y subjetivarse de *otro modo*” (p. 49). Tal es el rol de “*otra filosofía crítica* que transforma al sujeto” (LHS, p. 485, cit. 2016, *id.*) incluso en ‘*experiencias-límite*’. Para José Luis Moreno Pestaña, la obra foucaultiana contribuye a realizar hoy “un balance del poder psiquiátrico y la sociología de la enfermedad mental” (2016: pp. 53-87): del encierro en los asilos y la consiguiente “crítica a la epistemología de la psiquiatría, el enigma de la neurología y las aporías del cientificismo”, a la luz de Foucault. Surge así su propuesta de “una filosofía para la sociología de la enfermedad mental” (una suerte de ‘*sofoterapia*’ la hemos denominado en este trabajo, en medio de la actual proliferación de psicoterapias, *passim*)...

A su vez, Juan Manuel Aragüés Estragués recalcó la medular “cuestión de la subjetivación con relación a Foucault y ‘*la muerte del hombre*’ ” (2016: pp. 89-100): se trata de re-leer al Foucault de *Las palabras y las cosas* reinterpretado por Deleuze en tiempos de “la subjetividad del cyborg” masificador e impersonalizante, encarado también por Peter Sloterdijk y Paul Virilio, que incluso pudo antaño atisbar Marx al presentir el dominio de la máquina sobre el sujeto. Acaso el ‘*cyborg*’ puede encarnar la antítesis del ‘*superhombre*’ con su neo-ontología. Para el chileno Tuillang Yuing Alfaro, Foucault da lugar a una “crítica epistemológica de la economía política” (2016: pp. 101-123), desplegando un “dispositivo de veridicción”: el problema de la ‘*episteme*’ económico-política desde el hombre marcado por la trilogía ‘*vida–trabajo–lenguaje*’ (*LPC*) hasta el que busca *otro modo crítico y específico de ser, pensar, decir y vivir* en tiempos del paradójico ‘hacer vivir y dejar morir’ y sus falaces “dispositivos de seguridad”, cuyos nefastos coletazos de ‘seguridad democrática’ experimentamos con creces en nuestro país de reiterativos ‘falsos positivos’... Según el mencionado argentino Marcelo Raffín, las tres categorías foucaultianas medulares –‘*verdad, poder y sujeto*’- deben reasumirse hoy desde la lectura del pensador francés sobre *Edipo Rey* de Sófocles (2016: pp. 125-144), que cedió el lugar a la ‘*aleurgia*’ (*producción de la verdad*) y luego “en especial a la *Parresía* (decir verdadero, franco o auténtico)”, con base en la trilogía última de sus Cursos (*LHS, EGSO, ECV*), ”como puntos de fuga” de la resaltada dupla ‘*verdad–subjetividad*’ (2016: pp. 128-130). Ese “decir la verdad (*‘dire vrai, le franc-parler’*)” es clave sobre sí mismo en orden a constituir una ‘*cultura de sí*’ sobre la base del autoconocimiento socrático y el cuidado de sí (*‘epiméleia heautoû = souci de soi’*). De hecho, así se plenificó la ‘*alêtheia*’, y en general la ‘*paideia*’ o pedagogía helénica, sobre los sólidos cimientos de lo justo o perfecto (*‘dikaion’*) y la virtud (*‘areté’*). Y de nuevo alude Raffín a “la *Parresía* como la fundación del hablar franco; el coraje de la verdad que implica la *Parresía* se orienta a dar forma y estilo a la vida, según las dos grandes líneas de la veridicción socrática: la metafísica del alma (*Alcibíades I*) y una estilística de la existencia (*Laques*), que da lugar a la ‘*estética de la existencia*’ “(*ECV*, p. 149, cit. 2016: pp. 141-142). Se trata para este filósofo austral del “estatuto de la verdad en Occidente: la verdad nunca pertenece al poder político; de lo cual se infiere que la hermenéutica foucaultiana consiste en una lectura de la *verdad* que implica una deconstrucción de la misma idea de verdad” (2016: p. 143).

Asimismo, son pertinentes las re-lecturas foucaultianas de Ester Jordana –“Los sueños del poder producen razón” (2016: pp. 145-167)-, parodia del aguafuerte de Francisco de Goya: “El sueño de la razón produce monstruos”... La autora censura la ‘cosmo-teología’ de una razón violenta, uno de cuyos más fuertes críticos fue Foucault; de ahí los monstruos del ‘Estado-policía’, de donde procedieron más tarde “el mercantilismo, el imperialismo y la gubernamentalidad liberal y su anatómo-política del cuerpo”. Desde luego, se continúa enseñoreando hoy la ‘razón de Estado’ desmantelada por Foucault junto con sus lacras, “el radicalismo y el utilitarismo, Bentham y su panóptico... La vigilancia, el castigo y el control” de todos los individuos en todas las instituciones, en la *sociedad industrial*, con su *lógica jurídica* y su gama de prisiones. De ahí los sueños y monstruos de la gubernamentalidad neoliberal (con Hayek, Von Mises y Friedmann)... Basta re-leer *El Nacimiento de la Biopolítica*, para identificar la hegemonía del “cálculo estratégico de costo-beneficio y del capital humano”, la ‘*obsolescencia programada*’ de las máquinas y hoy de las personas, consideradas desechables... y el dios mercado del ‘*Homo economicus*’ con su escatología del dinero, y la vigente ‘*sociedad del espectáculo*’ de Guy Debord, con su avalancha de ‘daños colaterales’...

También fue actualizadora la disertación de Sandro Chignola: “Sobre el dispositivo por Foucault, Agamben y Deleuze” (2016: pp. 169-184), que arrojó luces en virtud de la trascendencia del ámbito discursivo: los juegos de poder de la ‘*Bestia magnífica*’ con sus nudos y nodos y rizomas, y las ‘líneas de fuga’ de Deleuze... En ese orden de ideas –hemos afirmado enfáticamente en esta Tesis-, se abre paso la *Parresía* como dispositivo límite del constructo foucaultiano y su extrema línea de fuga (“la libertad como forma de vida”, p. 183). Según este autor, la filosofía como *Parresía* –a la luz de un Foucault *neocínico*- se convierte en “dispositivo de subjetivación” (p. 177), que se abre a nuevos ‘*otros*’ espacios o *Heterotopías*, antídotos de un nefando proceso que culminó en Auschwitz y su cámara de gas, pero que hoy continúa replicándose imparablemente... José Luis Villacañas invitó a ahondar el tópico del “dispositivo con relación a la necesidad teórica de una antropología” (2016: pp. 185-212): el tránsito foucaultiano de la ‘*episteme*’ al ‘*dispositivo*’ y luego a la ‘*práctica*’. Su cartografía y genealogía, y luego ‘microfísica de discontinuidades’ que generan una ‘*antropogénesis*’ desvirtuada en medio del actual Sistema leviatánico. De ahí que re-surja pujante la inquietud foucaultiana del ‘*cuidado de sí*’ y su ineludible ‘*ascesis*’

como ‘ontología histórica del presente’. Y de nuevo cobra plena vigencia “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” (a tenor de la penúltima entrevista a Foucault, enero de 1984, *passim*). Texto -a nuestro modo de ver- una suerte de ‘*antropo-ética*’.

Desde su perspectiva, Edgardo Castro aportó en este congreso último foucaultiano “los dispositivos lingüísticos del gobierno de la vida o la vida como lugar de veridicción” (2016: pp. 213-230), recalcando que hoy urge re-posicionar el ‘Archivo Foucault’ como *El poder de la verdad* –libro que se le quedó al francés en el tintero-, que desembocó en la *Parresía*: “la vida como lugar de la veridicción” (p. 216). Efectivamente, ‘*gobierno y veridicción*’ se imbrican en un “círculo aletúrgico” (DGV, p. 18), siendo significativo que el tópico de la *Biopolítica* le brotó a Foucault en confrontación con la realidad latinoamericana (Brasil, Río de Janeiro, 1974-1977), cuando irrumpían en nuestro Continente otras formas del racismo y “el derecho sobre la vida: *poder de hacer morir o dejar vivir*” (p. 223). Para el foucaultiano argentino hoy se empodera “el dispositivo de la estadística: como lugar de veridicción, eje alrededor de las formas del decir verdadero, en cuyos *otros modos* se debe decir la verdad en la forma de la subjetividad, esto es, acerca de sí mismo: la *Parresía* en sus dos grandes sentidos, político y ético... La veridicción ética en la forma de la subjetividad” (2016: pp. 227-228).

Pablo López Álvarez rejuveneció el controvertido tema de “Foucault con relación al neoliberalismo y nosotros” (2016: pp. 231-254): planteó si Foucault simpatizó con el neoliberalismo de Nozick, Rawls y Becker, ya latente en Francia desde 1972 como una racionalidad neoliberal que permeaba partidismos y preconizaba la ‘economía de mercado’, promulgando la ‘des-estatización’ mediante una ‘fobia al Estado’. En efecto, Margaret Thatcher y Ronald Reagan ya lideraban en sus países este capitalismo neoliberal, de modo paralelo al ‘*ordoliberalismo*’ alemán. Foucault pudo valorar –más que ser seducido, como algunos afirman trivialmente- “el espacio para la distinción y la particularización de los individuos, lo que permitía romper las lógicas uniformizadoras” (p. 239), al postular esta ideología la figura del “empresario de sí y el capital humano en medio de la sociedad de masas y de consumo del ‘*hombre unidimensional*’ marcusiano (p. 241)... Según López Álvarez, es plausible re-plantearnos hoy un “Más allá de Foucault” (p. 243): de hecho, a raíz de la última aguda crisis económica (2008-2009) se parangonó el ‘*Berlín Wall*’ con la ‘*Wall Street*’, a veinticinco años de la muerte de Foucault; a decir verdad –como él-, se desautorizarían sus condescendientes apreciaciones debido a la aparatosa caída del

neoliberalismo capitalista como un reencauche derechista e incluso neo-fascista...

31. Al respecto, Geoffroy de Lagasnerie también ha profundizado el mismo controvertido tema: *La última lección de Michel Foucault: Sobre el neoliberalismo, la teoría y la política* (2015): para este joven académico francés, el neoliberalismo es una *utopía* más que omnipresencializa el *mercado* (cf. pp. 35 ss.) hasta justificarlo incluso científicamente como un neodarwinismo. Su “política de las singularidades” con miras a no ser gobernados no deja de ser una falacia y sofisma de distracción (cf. pp. 75 ss.), ‘columna de humo’ que neutraliza a toda costa los pocos brotes de la válida ‘*desobediencia civil*’ implementada ya por un Gandhi (cf. pp. 93-96). Porque hoy se ha erigido de nuevo un ‘*homo economicus*’ y, por ende, una nueva “sociedad disciplinaria” (p. 103). Este autor afirmó que Foucault abogó por “reinventar la izquierda” ante el descalabro del comunismo y del maoísmo, en los que inicialmente él militó (cf. p. 15). Empero, “pensar de otra manera” fue siempre su consigna (p. 23), puesto que “lo esencial está en *otra parte*” (p. 55), y conviene “abrirse a la heterogeneidad” (p. 64). Aquí irrumpen atisbos de una *Heterotopía* emergente: “La genealogía siempre se situará del *otro lado*: el pensamiento crítico y específico, y una nueva política a partir del trabajo de sí sobre sí mismo y una discusión no violenta, en una práctica teórica de la resistencia, la lucha y la insumisión, imaginando *otras maneras*” (2015: pp. 71, 76, 79-80, 86, 92, 113, cursivas nuestras).

32. De hecho, también Gianni Vattimo en *La sociedad transparente* –de alguna manera parresiástica- desglosa su percepción “De la utopía a la heterotopía”: como un rescate estético de la existencia y reapropiación de la esencia íntegra del hombre:

No se trata sólo de una pura y simple realización de la utopía, sino de una realización cuya distorsionada y transformada: la utopía estética actúa sólo desplegándose como *heterotopía*. (...) La capacidad de la obra de arte para ‘hacer mundo’ se piensa siempre en plural, y por lo tanto no en un sentido utópico, sino *heterotópico*, otras posibilidades de existencia, que dilatan de este modo los confines de la posibilidad específica que cada uno realiza en su cotidianidad (...) El paso de la utopía a la *heterotopía* comporta como aspecto perceptible de modo inmediato la liberación de lo ornamental, y como significado ontológico, el aligerarse del ser. Es el sentido mismo de la *heterotopía* de la experiencia estética. (...) La dilatación del ‘mundo de la vida’ en un proceso de reenvío a otros posibles mundos de vida. Ésta es la apuesta por la *heterotopía*: sólo así podremos –quizá- en medio de la explosión de carácter ornamental y *heterotópico* de lo estético hoy, encontrar alguna vía (1990: pp. 165, 168-172, cursivas nuestras).

33. Más aún, Julián Sauquillo retomó para nuestro presente el díptico “Subjetividad y verdad como marco del recorrido de Foucault en el Collège de France” (2016: pp. 255-

289): realizó *El coraje de la verdad* del pensador galo, mostrando que para éste, “pensar, escribir y leer era un ejercicio espiritual”; y consideró que incluso “la veridicción cristiana” le aportó a Foucault luces sobre “la verdad de nuestro deseo” (p. 265), resolviéndose todo en la nueva percepción ética del ‘arte de vivir’, cimentado éste en tres elementos: “*mathêsis* (enseñanza), *meletê* (meditación) y *askêsis* (ejercicio)” (p. 267), contexto en el que se insertó “el cuidado de sí mismo y el ‘conócete a ti mismo’” y, por ende, “la franqueza de la *parrhêsia*” (pp. 272-273). Como tal, se trataba de “la práctica ascética de la verdad de los últimos cursos del Collège de France” (p. 275), en donde:

El *Logos* se convierte en *êthos parresiástico*, un decir verdadero en acción que subjetiva la verdad (...) La *parrhêsia* se constituye en un testamento político como libertad del hablar franco (*LHS, LGSO, ECV*): un ‘*pacto parresiástico*’ que asume todos los riesgos, prácticas de verdad que constituyen al sujeto anti-maquivélico, convirtiéndose incluso enemigo de la democracia, según el *cuidado de sí* socrático al estilo cínico transhistórico como ‘estética de la existencia’, vida filosófica heroica y militante (...) La ‘*vida otra*’ también del cristianismo primigenio de la *palabra-acontecimiento* del decir franco (2016: pp. 276-286).

34. ‘A decir verdad’ –foucaultianamente-, el remate de este último Congreso Internacional realizado sobre “la actualidad de Foucault” es muy revelador para nuestra Tesis, en textos como “El testamento filosófico de Foucault” por Antonio Campillo Meseguer (2016: pp. 291-317), a la luz de una entrevista con Claude Bonnefoy intitulada *Un peligro que seduce* (2012a), donde Foucault manifestó detalles *inéditos* de su talante cual médico diagnosticador y terapeuta: “Sacar a la luz, mediante la incisión misma de la escritura, algo que sea la verdad de lo que está muerto” (p. 292). Su ‘analítica de la verdad’ y ‘crítica del presente’ fue “la de los *parresiastas* griegos que cultivaron el ‘coraje de la verdad’ como Diógenes *el Cínico*” (p. 293). De ahí que pueda inferirse que, a todas luces, al menos uno de los aspectos clave de su *testamento* fue la *Parresía*. Razón por la cual acotó Campillo: “Es muy posible que la proximidad de su muerte fue una experiencia que condicionó el carácter testamentario de su último curso en el Collège de France (*El coraje de la verdad, 1984*)” (p. 295). En efecto, cabe reeditar hoy ese “pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve, esa filosofía como trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo” (prólogo de Foucault a *El uso de los placeres*, leído por Deleuze durante sus exequias) (...) ‘*Los restos de sangre de su abrasadora sed*’, reza el poema que le dedicó póstumamente René Char (2016: p. 297)...

35. He aquí entonces el ‘*testamento*’ filosófico foucaultiano –como recurrentemente lo hemos afirmado-, su ‘caja de herramientas’, una de cuyas principales –colegimos- fue la

Parresía, acaso metafóricamente –en clave y versión socrática postrera- su ‘gallo sacrificado a Esculapio’...

Sobre todo en el último Foucault, asistimos a una reconciliación con la filosofía, a una relectura y reivindicación de los orígenes griegos de la tradición filosófica occidental. Del primero –*Lecciones sobre la voluntad de saber*, 1971- al último de sus Cursos –*El coraje de la verdad*, 1984-, se percibe una estrategia deconstructiva del concepto de verdad, que culmina en una actitud afirmativa, la reivindicación de la *parresía* como el *êthos* específicamente filosófico, como ‘crítica del presente’, siguiendo las escuelas grecorromanas de los *parresiastas* (cínicos, estoicos, epicúreos, escépticos), los que tienen el coraje de decir la verdad aun a riesgo de perder la vida, los que hacen de la filosofía una forma de vida y, sobre todo, una vida veraz (...) para ‘pensar de otro modo’ y problematizarse a sí mismo (...) El principal *testamento* filosófico podría considerarse *El coraje de la verdad* (cf. *ECV*, pp. 70-72), porque allí Foucault formula su concepción de la filosofía de un modo especialmente logrado, que permite reinterpretar retrospectivamente el conjunto de su obra, cuando ya sabe que está próxima la muerte, inscribiéndose en la historia del pensamiento filosófico occidental (...) *El coraje de la verdad es su último testamento* filosófico sobre el triángulo constituido por la *alêtheia*, la *politeia* y el *êthos* para articular las tres grandes dimensiones de la experiencia humana: *la verdad, el poder y la subjetividad* (...) Si nos tomamos en serio el último testamento filosófico de Foucault, creo que podemos re-leer su obra como una renovación extraordinariamente fecunda de la gran tradición filosófica que nos legaron los griegos hace más de 25 siglos (Campillo, 2016: pp. 304-305, 309-312, cursivas del autor).³

36. ... Y así podríamos salir del laberinto de los muchos enigmas foucaultianos aún por develar, empuñando el ‘hilo de Ariadna’ de la *Parresía*, no dejando por ello de reconocer –con Campillo- *dos grandes limitaciones* o falencias de Foucault: “la ecología y la ineludible cuestión de la justicia” (2016: pp. 313-314); adoleció de esa ‘*ecosofía*’ integral hoy tan apremiante; dos prioridades –la ecología y la justicia- del cuidado de sí y de los otros, aunque conviene hacer la salvedad de sus varias campañas en pro de causas justas... Es preciso entonces continuar con el reto de “confrontar a Foucault con otros pensadores contemporáneos, para asumir que la tarea de la filosofía consiste en buscar la mejor articulación posible entre los tres grandes dominios de la experiencia humana: el conocimiento científico del mundo, la regulación política de nuestras formas de convivencia y la modelación ética de nuestra propia subjetividad” (2016: p. 314).

Sobre más actualizaciones y re-lecturas recientes del Foucault redivivo, cabe destacar el último número de la citada *Revista Dorsal de Estudios Foucaultianos* (No. 3, Diciembre de 2017), bajo la temática “Gobierno, hegemonía y regímenes de verdad”: vale mencionar

³ En diálogo con este filósofo español, Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia (España) y presidente de la Red Española de Filosofía (REF) (21 de diciembre de 2017), me ha ratificado su argumento: “En efecto, considero que en el último curso (*CV*) se encuentra también su último y más valioso testamento filosófico”.

los artículos “Gobernar la carne: subjetivación y veridicción cristiana en Foucault”, por el argentino Luis Diego Fernández (pp. 57-74); “Foucault político: La filosofía de la transformación”, por la española Gloria Seoane Rodríguez (pp. 75-90); “Para un materialismo de la coyuntura: Foucault y Althusser”, por la argentina Julia Monge (pp. 91-118), y “Foucault, a Democracia e as Formas de Aleturgia”, por el brasileño Helton Adverse (pp. 119-147). En esta revista Adán Salinas Araya cita el “quiebre epistémico” como un elemento foucaultiano significativo (pp. 21-23). Y para este año 2018 se proyectan los números 4: “Foucault y la teoría feminista: identidad y poder” (Junio), y 5: “Cristianismo, poder pastoral y hermenéutica de la carne” (Diciembre)...

37. ... En consonancia con Foucault, al afirmar que para él la pluma era un bisturí que ayudaba a develar los secretos más recónditos del ser humano –y que él escribía “graffitis sobre el papel” (2012a: p. 42)-, yo me sentí muy personalmente retado a la *Parresía* por tres graffitis juveniles de mi ciudad de Tunja (Boyacá, Colombia), que piden a gritos una filosofía parresiástica incluso neo-cínica, y que caben –para romper esquemas acedemicistas- dentro de una Tesis doctoral, máxime de filosofía: “*En el futurum nos defecamus*” (válida parodia del lema ‘*Futurum aedificamus*’ del logotipo institucional, escrito al pie de la oficina de la Escuela de Filosofía y Humanidades, UPTC, 2006); “*Sueño con despertar del adormecimiento colectivo*”; y: “*La verdad duele porque des-miente la mentira en que vivimos*”... Porque no pocas veces los profesores de filosofía frustramos las expectativas críticas de los estudiantes con discursos trillados, recalentados, trasnochados y refritos, que terminan ironizando y dando razón al sarcasmo popular: “la filosofía es la ciencia con la cual o sin la cual, el mundo sigue tal cual”...

38. Al filo del *presente*, en una específica relación ‘sagital’ con su ontología crítica (de saeta: ‘La flecha en el corazón del presente’ / Foucault, 2017d: pp. XLV-XLVI, 57), ha aparecido la anhelada obra inédita *Les aveux de la chair* = *Las confesiones de la carne* (8 de febrero de 2018), y en América Latina: *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo: Grenoble / Berkeley, 1982-1983* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2017, edición colombiana, abril de 2018)... Por lo pronto, como primicia, hemos saboreado el fragmento traducido al castellano, intitulado “El combate de la castidad” (*Obras esenciales III*, 1999: pp. 261-274), en nuestro parecer un ‘eslabón perdido’ para la hermenéutica final del ‘corpus foucaultiano’, en cuanto se centra en los Padres de la Iglesia (sobre todo Juan Casiano), y alude incluso –insospechadamente- a la ‘mística de la virginidad’ y el ‘matrimonio espiritual del cuerpo

y el alma', en virtud de seis grados que culminan en el discernimiento y permiten una re-subjetivación mediante la suma Parresía... ¡Y entonces las *conclusiones discontinuas* de esta Tesis se tornan interminablemente *continuales*! Así es su *Parresía en clave de heterotopía*...

... Queda, insistimos, aún mucho qué indagar sobre el constructo foucaultiano y su ambivalente y discontinuo pluriverso... Porque, reiteramos de nuevo -como empezamos-, a modo de espiral que se resuelve en punto de fuga parresiástico y heterotópico, que no hay mejor definición de aquél que las palabras de su admirado poeta René Char: ¡Michel Foucault fue *Furor y Misterio*!

.....

CODA POÉTICA NIETZSCHEANA:

He aquí una lira que delira en clave filosófico-poética, re-dedicada a Michel Foucault que, como *buceo* y *balbuceo*, intenta sintetizar su vida-obra evocando el aforismo de Dante Alighieri: “El vino siembra poesía en los corazones”...

*El inmortal Presente
cobra clarividente Parresía...
Me siento tan ausente,
la alforja ya vacía...
¡Mi alma se enajena y se extasía!*

(... Línea de fuga y Heterotopía...)

(S. B. E., “*Liberación*”, 1988, siendo monje /
2017, re-editado en ‘coloquio con el foco de
Foucault’)...

BIBLIOGRAFÍA E INFOGRAFÍA (Total: 443 fuentes citadas, 331 investigadas durante el doctorado, 75%)...

+ **Fuentes primarias de Foucault:** (63 citadas, 44 leídas)

Foucault, Michel (1969). “Nietzsche, Freud, Marx”. En *Revista Eco* (de la cultura de Occidente), Bogotá, Vol. 19, Nos. 5-7, Septiembre-Noviembre, pp. 634-654.

_____. (1970). “Las huellas de la locura”. En *Revista Eco* (de la cultura de Occidente), Bogotá, Vol. 20, No. 03, Enero, pp. 210-223.

_____ (1974). “La biblioteca fantástica”. En *Revista Eco* (de la cultura de Occidente). Bogotá, Vol. 28, No. 05, Septiembre, pp. 490-508.

_____ (1979). “El intelectual y la política de la verdad”. En *Revista Pluma*, Bogotá, Vol. 03, No. 17 (Febrero), pp. 4-6.

_____ (1980). *Microfísica del poder*. Madrid : La Piqueta. 189 pp. 2a ed.

_____ (1982). *La imposible prisión*. Barcelona : Anagrama.

_____ (1983). *El discurso del poder*. Presentación y selección de Óscar Terán. Universidad de Texas (EE.UU.) : Folios Ediciones. 245 pp.

_____. (1984a). “Le retour de la morale’ (‘El retorno de la moral’), en *Les Nouvelles*, su última entrevista con Gilles Barbedette y André Scala, 29 de mayo, un mes antes de morir)...

_____. (1984b). “Sobre el poder (Entrevista)”. En *Revista Ideas y Valores* (Bogotá, Universidad Nacional), Nos. 64-65 (Agosto), pp. 177-185.

_____ (1985a). *La voluntad de verdad*. (*Historia de la sexualidad*, 1). México : Siglo XXI. 194 pp.

_____. (1985b). *Saber y verdad*. Madrid : La Piqueta. 245 pp.

_____ (1986). *El uso de los placeres* (*Historia de la sexualidad*, 2). México : Siglo XXI. 238 pp.

_____ (1987a). *La inquietud de sí* (*Historia de la sexualidad*, 3). México : Siglo XXI. 232 pp.

_____. (1987b). “¿Qué es un autor?”. En *Revista de la Universidad Nacional de Colombia*, Bogotá, Vol. 02, No. 11, Marzo, pp. 4-18.

_____. (1987c). “El verdadero sexo”. En *Revista de la Universidad de Antioquia*, Medellín, Vol. 54, No. 208 (Abril-Junio), pp. 45-51.

_____ (1988). *Nietzsche, la genealogía, la historia'*, Valencia : Pre-Textos.

_____ (1990a). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona : Paidós. 150 pp. (Colección *Pensamiento Contemporáneo*).

_____ (1990b). “El lenguaje del espacio”. En *Revista Con-Textos*, Medellín, No. 05 (Abril), pp. 107-113.

_____ (1991). *El sujeto y el poder*. Prólogo de Edgar Garavito Pardo: “Tiempo y espacio en el discurso de Michel Foucault”. Bogotá : Carpe Diem. 103 pp. Filósofo colombiano cuya Tesis doctoral fue dirigida y laureada por Gilles Deleuze.

_____. (1992a). “La casa de la locura (Ensayos y conferencias)”. En *Revista Psicología hoy*, Medellín, Vol. 04, No. 08, pp. 5-16.

_____. (1992b). *Genealogía del racismo: de la guerra de las razas al racismo de Estado*. Madrid : La Piqueta. 282 pp. Otra traducción de *Il faut défendre la société [Defender la sociedad]*. Prólogo de Tomás Abraham.

_____ (1999a). *Entre filosofía y literatura (Obras esenciales, Vol. I)*. Buenos Aires : Paidós. 393 pp. (*Dits et écrits, Dichos y Escritos*, Tomo I).

_____. (1999b). *Estrategias de poder (Obras esenciales, Vol. II)*. Buenos Aires : Paidós. 407 pp. (*Dits et écrits, Dichos y Escritos*, Tomo II).

_____ (1999c). *Estética, ética y hermenéutica (Obras esenciales, Vol. III)*. Barcelona : Paidós. 474 pp. (*Dits et écrits, Dichos y Escritos*, Tomos III y IV). Últimos Textos y entrevistas. Traducción de Ángel Gabilondo.

_____. (2003a). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona : Gedisa. 173 pp.

_____. (2003b). *El yo minimalista y otras conversaciones*. (Con Gregorio Kaminsky). Buenos Aires : 192 pp.

_____ (2004a). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid : Alianza Ed. 175 pp.

_____. (2004b / 2012a). *Discurso y verdad en la Antigua Grecia (La Parrhesía)*. Barcelona : Paidós. 224 pp.

_____. (2004c). "Poder, Derecho, Verdad". En *Poder versus Democracia*. Bogotá : FICA (Fundación para la Investigación y la Cultura). 159 pp.

_____. (2006a). *Entrevistas con Michel Foucault*. Barcelona : Paidós. 122 pp.

_____. (2006b). *La naturaleza humana: justicia versus poder: Debate entre Noam Chomsky y Michel Foucault*. Buenos Aires : Katz. 93 pp.

_____ (2006c). “*Discourse and Truth: the problematization of Parrhesia: 6 lectures at the University of California at Berkeley*”, Oct.-Nov. 1983 (recopiladas por Joseph Pearson).

_____ (2008a). *Topologías: Utopías y heterotopías; El cuerpo utópico*. En *Revista*

Fractal, No. 48, Enero-Marzo, 2008, Año XII, Vol. XII, pp. 39-40.

_____. (2008b). *El pensamiento de afuera*. Valencia : Pre-textos. 82 p. 6ª ed. 82 pp.

_____. (2009). *El gobierno de sí y de los otros I: Curso en el Collège de France, 1982-1983*. 1ª ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 429 pp.

_____. (2010a). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión'*. México : Siglo XXI, 2ª ed. 384 pp.

_____. (2010b). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France, 1983-1984*. 1ª ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 402 pp.

_____. (2010c). *El cuerpo utópico: las heterotopías (Textos inéditos)*. Buenos Aires : Nueva Visión. 111 pp.

_____. (2011). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France, 1981-1982*. 1 ed. 4ª reimp. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 539 pp.

_____. (2012a). *Un peligro que seduce*. Entrevista con Claude Bonnefoy. Valladolid : Cuatro Ediciones. 103 pp.

_____. (2012b). *'Esto no es una pipa': Ensayo sobre Magritte*. Buenos Aires : Eterna cadencia. 77 pp.

_____. (2013a). *Lecciones sobre la voluntad de saber : Curso en el Collège de France, 1970-71*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica. 366 pp.

_____. (2013b). *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. (Serie *Fragmentos foucaultianos*, 1, dirigida y prologada por E. Castro). Buenos Aires : Siglo XXI. 285 pp.

_____. (2013c). *La inquietud por la verdad: Escritos sobre la sexualidad y el sujeto*. 1ª ed. Buenos Aires : Siglo XXI. 272 pp. (Serie *Fragmentos foucaultianos*, 2, dirigida y prologada por E. Castro).

_____. (2013d) *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método*. 1ª ed. Buenos Aires : Siglo XXI. 320 pp. (Serie *Fragmentos foucaultianos*, 3, dirigida y prologada por E. Castro).

_____. (2014a). *Del gobierno de los vivos: Curso en el Collège de France, 1979-1980*. 1ª ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 441 pp.

_____. (2014b). *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia*. Curso

de Lovaina, 1981. 1ª ed. Buenos Aires : Siglo XXI. 368 pp.

_____. (2014c). *Las redes del poder*. Buenos Aires : Prometeo. 115 pp. Con prólogo de Esther Díaz: “Epistemología del poder y política del deseo”, pp. 11-17. 1ª ed.

_____. (2015a). *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Edición de Jorge Álvarez Yágüez, introducción. Madrid : Biblioteca Nueva. 396 pp. (Colección *Razón y Sociedad*).

_____. (2015b). *Historia política de la verdad: Una genealogía de la moral: breviaros de los cursos del Collège de France (1970-1984)*. Edición de Jorge Álvarez Yágüez. Madrid : Biblioteca Nueva. 272 pp. (Colección *Razón y Sociedad*).

_____. (2015c). *La gran extranjera: Para pensar la literatura*. 1ª ed. Buenos Aires : Siglo XXI. 192 pp. (*Biblioteca clásica*).

_____. (2015d). *Respuesta a la pregunta: ‘¿Qué es la Ilustración?’* (Traducción Rubén Jaramillo Vélez). Medellín : Universidad de Antioquia. 59 pp.

_____. (2015e). *¿Qué hacen los hombres juntos?* Madrid : Cinca.

_____. (2015f). *La culture de soi*. Paris : Vrin.

_____. (2016a). *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias en Dartmouth, 1980*. 1ª ed. Buenos Aires : Siglo XXI. 160 pp. (Serie *Fragmentos foucaultianos*, 4, dirigida y prologada por E. Castro).

_____. (2016b). *La sociedad punitiva: Curso en el Collège de France, 1972-1973*. Buenos Aires : Fondo de Cultura económica. 406 pp.

_____. (2016c). *Oeuvres*. 2 vols. (Dir. Frédéric Gros). Paris : Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade. 3504 pp.

_____. (2017a). *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983*. 1ª ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina (Biblioteca Clásica de Siglo XXI, Serie *Fragmentos Foucaultianos*, 5, dirigida por Edgardo Castro). 304 pp. Traducción de Horacio Pons del original francés *Discours et vérité, précédé de La parrêsia*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2016. 1ª impresión, Bogotá: Nomos, Abril de 2018.

_____. (2017b). *La Parrêsia*. Edición de Jorge Álvarez Yágüez. Madrid : Biblioteca Nueva. 176 pp.

_____. (2017c). *Dire vrai sur soi-même: Conférence a L’Université Victoria de Toronto, 1982*. Paris : Vrin.

_____ (2017d). *Sobre la Ilustración: ¿Qué es la Crítica?* Madrid : Tecnos. Estudio preliminar de Javier de la Higuera. Colección *Tercer Milenio: Clásicos del Pensamiento*. 2ª ed. 2006 reimpresión. 97 pp.

_____ (2017e). *¿Qué es la crítica? La cultura de sí*. Buenos Aires : Siglo XXI (Serie *Fragmentos foucaultianos*, 6). (En proyecto).

_____ (2018). *Les aveux de la chair. Histoire de la sexualité 4*. Paris: Éditions Gallimard. Collection *Bibliothèque des Histoires*. Édition de Frédéric Gros. 448 pp.

+ **Fuentes secundarias sobre Foucault** (sugeridas 339, consultadas 267):

AA.VV. (1990). (Deleuze, Dreyfus, Morey, Rorty, Veyne, Rorty, Hadot). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona : Gedisa. 342 pp.

AA.VV. (2010-2018). *Agenda Latinoamericana. Ecología integral: reconvertirlo todo (Ecosofía); Igualdad de género*. Bogotá : Verbo Divino. 245 pp. Economía, Religión...

AA.VV. (2016). *La actualidad de Michel Foucault*. Madrid : Escolar y Mayo.

AA.VV. (2017). *Eco-integración de América Latina: Ideas inspiradas por la encíclica Laudato Sí*. Buenos Aires : Planeta-BID, 2017. 376 pp. Aportes de Premios Nobel como Eric Maskin (Economía, 2007) y Paul Crutzen (Química, 1995).

AA. VV. (2017). *Palabras al Margen: Por el derecho a decirlo todo*. Portal en línea de opinión y análisis político de académicos críticos y comprometidos, algunos simpatizantes de Foucault: A. Gómez-Müller, Carlos A. Manrique O. y Laura Quintana P. ISSN 2422-1139. Recuperado de www.google.com Estoy vinculado a este colectivo parresista.

Abraham, Tomás el Al. (1988 / 1992). *Foucault y la Ética (Seminario dirigido por Tomás Abraham)*. Buenos Aires : Letra Buena. 374 pp. 4ª ed.

_____ (1989 / 2014). *Los senderos de Foucault (tres textos inéditos de M. F.)*. Buenos Aires : Nueva Visión. 191 pp. Y: Buenos Aires : Eudeba. 196 pp.

_____ (2000). *La empresa de vivir*. Buenos Aires : Sudamericana. 487 pp. 2ª ed.

_____ (2003). *Vidas filosóficas: El Seminario de los jueves*. Buenos Aires : Eudeba. 489 pp.

_____ (2011). “La parábola de Foucault”. En *Diario La Nación*, Buenos Aires, 14 de Octubre de 2011. Recuperado de la red en octubre de 2016.

_____ (2012). *El último Foucault*. Buenos Aires : Sudamericana. 416 pp.

_____ (2015). *La dificultad*. Buenos Aires : Literatura Random House. 480 pp.

_____ (2017a). “A propósito de Foucault: Diálogos en el Depósito” (Tomás Abraham / Edgardo Castro), Universidad de Buenos Aires (Eudeba), subido el 8 de marzo de 2017. Recuperado del blog “Pan rayado” de Tomás Abraham, el 18 de marzo de 2017, Buenos

Aires (Argentina).

_____ (2017b). *El deseo de revolución: Desde Sartre y Camus a Foucault y Glücksmann*. Buenos Aires : Tusquets-Planeta. Colección *Tiempo de Memoria*. 504 pp.

Aguilar Salinas, Marina (2017). “La práctica de la escritura en Foucault: literatura, locura, muerte y escritura de sí”. En *Revista Dorsal de Estudios Foucaultianos: “Parrhesía y Estética de la existencia”* (Dosier). No. 2, Junio de 2017, pp. 219-244.

Aguirre Monasterio, Rafael (2003). “Jesús como predicador cínico”, en: *Revista Estudios Bíblicos* 61, 3-25, recuperado el 27 de enero de 2017.

Álvarez Yágüez, Jorge (2001). *Michel Foucault: Verdad, poder, subjetividad: La Modernidad cuestionada*. Madrid : Ediciones Pedagógicas. 213 pp.

_____ (2013). *El último Foucault: Voluntad de verdad y subjetividad*. Madrid : Biblioteca Nueva. 372 pp.

_____ (2017). “La parresía en el marco de la obra foucaultiana: Verdad y filosofía”. En *Revista Dorsal de Estudios Foucaultianos: “Parrhesía y Estética de la existencia”* (Dosier). No. 2, Junio de 2017, pp. 11-31.

Alzola Molina, Aitor (2017a). “Dos políticas de la verdad: Ideología y Parrhesía”. En: Chamorro Sánchez, Emmanuel, *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento: Una mirada histórica*, Viña del Mar (Chile) : CENALTES, 2017, pp. 401-409.

_____ (2017b). “El silencio de los dioses, la palabra de los hombres: Fundamentos de la democracia ateniense”. En *Revista Dorsal de Estudios Foucaultianos: “Parrhesía y Estética de la existencia”* (Dosier). No. 2, Junio de 2017, pp. 263-280.

Anónimo (1981). *La nube del no-saber (The Cloud of Unknowing)*, libro anónimo inglés del siglo XIV. Introducción por William Johnston, S. J. (1973).

Audier, Serge (2012). *Neolibéralisme(s): Une archéologie intellectuelle*. Paris : Grasset.

Barrero Guzmán, Tomás A. (2017). “POSVERDAD: cuando las emociones importan más que los hechos. ¿Por qué los hechos se convirtieron en un producto y aceptamos vivir en una realidad falseada?” En *Diario El Tiempo*, Bogotá, 12 de febrero de 2017, Año 106, No. 37314, Sección B, pp. 1-2.

Baudrillard, Jean (1994). *Olvidar a Foucault* (original francés: ‘*Oublier Foucault*’). Valencia (España) : Pre-textos. 95 pp.

Bauman, Zygmunt (2005a). *La globalización: consecuencias humanas*. Buenos Aires : Fondo de Cultura económica.

_____ (2005b). *La sociedad sitiada*. Buenos Aires : Fondo de Cultura económica. 299 pp. 644 pp.

_____ (2007). *Tiempos líquidos: Vivir en una época de incertidumbre*; Barcelona : Tusquets. 169 pp.

_____ (2009). *El arte de la vida: de la vida como obra de arte. (The art of life)*. Buenos Aires: Paidós. 176 pp.

_____ (2014). *¿La riqueza de unos pocos beneficia a todos?* Bogotá : Planeta. 108 pp.

_____ (2017). *Retrotopía*. Barcelona : Paidós-Grupo Planeta. 172 pp.

Benjamin, Walter (1978). *Para una crítica de la violencia*. México : La nave de los locos. 2ª ed. 224 pp.

Benavides Gómez, Paola Andrea (2012). *Impensar la Filosofía: Foucault y el proyecto de filosofar latinoamericano*. (Colección *Summa Cum Laude* / Monografía laureada de Licenciatura en Filosofía y Letras, dirigida por Santiago Castro-Gómez). Bogotá : USTA. 118 pp.

Bernauer, James, S. J. and Rasmussen, David (1987). *The Final Foucault*. The MITT Press, Cambridge, Massachusetts, London (England). Includes Thomas Flynn: "Foucault as parrhesiast: His last course at the Collège de France (1984)", pp. 102-118. And J. D. Gauthier, S. J.: "The ethic of care for the self as a practice of freedom", pp. 1-20.

Beuchot Puente, Mauricio, O. P. (1997). *Tratado de Hermenéutica Analógica: Hacia un nuevo modelo de la interpretación*. México : UNAM-Ítaca. 3ª ed. 146 pp.

_____ (2003). *Hermenéutica analógica: aplicaciones en América Latina*. Bogotá : El Búho. 175 pp.

_____ y Marquínez Argote, Germán (2005). *Hermenéutica analógica y Filosofía latinoamericana*. Bogotá : El Búho. 105 pp.

_____ y Arenas-Dolz, Francisco (2008). *Hermenéutica de la encrucijada: Analogía, retórica y filosofía*. Barcelona : Anthropos. 462 pp.

Blair Trujillo, Elsa (2015). "Michel Foucault: Una introducción a su pensamiento desde el espacio y el poder". En INER, edición electrónica, Medellín, No. 03, octubre de 2015.

Blanchot, Maurice (1974). *El diálogo inconcluso (L'entretien infini)*. Caracas : Monte Ávila. 664 pp.

_____ (1988). *Michel Foucault tal y como yo lo imagino (M. F. tel que je l'imagine)*. Valencia (España) : Pre-textos. 73 pp.

Boff, Leonardo (2014). *Entre la herejía y la verdad (Parresía teológica: Autobiografía en entrevista con el psicoanalista de la línea Jung, Luigi Zoja)*. México : Dabar. 135 pp.

Borda-Malo Echeverri, Santiago (2012). *Filosofía de la Noviolencia y Crítica de la razón violenta (Tesis meritosa de Maestría en Filosofía Latinoamericana)*. Tunja : USTA-CIUSTA (ISBN 978-958-8561-19-6). 329 pp.

_____ (2013). "Ernesto Sabato: Homenaje centenario a una Obra ecosófica y prof-

ética”. En XIV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, Bogotá, USTA, junio de 2011 (Memorias). Artículo en *Revista Quaestiones Disputatae*, vol. 13 (julio-diciembre), 2013, pp. 41-57.

_____ (2014). *El Arte de vivir o Manual de vida de Epicteto*. (Paráfrasis de S. B. E.) In memoriam Michel Foucault: 30 años de su muerte (1984 / 2014). Tunja : USTA. 50 pp.

_____ (2015). “La reivindicación de la Parresía en el último Michel Foucault: Algunas resonancias latinoamericanas y colombianas”. En *Revista Quaestiones Disputatae*, No. 17, Julio-Diciembre, Tunja : USTA, pp. 136-167. En XVI Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, Bogotá, USTA.

_____ (2016). “Verdad y veracidad en Bernard Williams: Reivindicación de la Parresía”. En *Revista Analecta politica*, Medellín : Universidad Pontificia Bolivariana (Dir: Freddy Santamaría Velasco), vol. 06, No. 10 (enero-julio de 2016), pp. 151-166.

_____ (2017a). “¿Un sistema educativo sin ‘notas’ es posible?!” En *Revista Quaestiones Disputatae*; Departamento de Humanidades, USTA: Tunja, 2017, Enero-Junio, No. 20. 25 pp.

_____ (2018a). “De Sócrates a Foucault: Una larga tradición de la Filosofía como forma de vida y arte de vivir, a la luz de Hadot y Nehamas”. (Capítulo de libro). En: Gil Claros, Mario Germán: *La Filosofía como arte de la existencia y forma de vida* (en prensa, 2018). 25 pp.

_____ (2018b). “Mahatma Gandhi, el Parresiasta del Siglo XX-XXI: Un socialista no violento referencial para Latinoamérica”. Ponencia en XVII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Bogotá: USTA, Octubre 10-13 de 2018.

_____ y Bautista Roa, Milton Adolfo (2018c). “Dos filósofos parresiastas contemporáneos: Emmanuel Levinas y Michel Foucault, o la Alteridad versus el Totalitarismo”. (Capítulo de libro). En *Humanismo y Pedagogía para el Siglo XXI*, Tunja: USTA (Departamento de Humanidades y Formación integral). En prensa. 25 pp.

Bravo Reyes, Remedios (2017). “Agencia y ‘técnicas de sí’: Apuntes sobre la virtud en Foucault”. En *Revista Dorsal de Estudios Foucaultianos: “Parrhesía y Estética de la existencia”* (Dosier). No. 2, Junio de 2017, pp. 129-152.

_____ (2017b). “El caracol del Corazón: Un aporte supra-filosófico posdoctoral”. Tunja : Autoedición. 30 pp.

Canavese, Mariana (2014). “La recepción temprana de Foucault en Argentina: de los ’50 a la radicalización política”. En *Revista virtual Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, 29-01-2014. Recuperado de www.google.com, en Buenos Aires, 25 de marzo de 2017, Buenos Aires (Argentina).

_____ (2015). *Usos de Foucault en la Argentina: Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días*. Buenos Aires : Siglo XXI, Colección *Sociología y Política*, 224 pp.

Castro Blanco, Elías (Dir.) (2008). *Michel Foucault: Perspectivas contemporáneas alrededor de su obra (Historia, Geografía, Ilustración, Ética y Política)*. Bogotá : Universidad Libre. 223 pp.

Castro, Edgardo (1995). *Pensar a Foucault: Interrogantes filosóficos de 'La arqueología del saber'*. Buenos Aires : Biblos. 251 pp. Apuntes de su Tesis doctoral.

_____. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires : Universidad de Quilmes. 388 pp.

_____. (2011) *Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores*. Buenos Aires : Siglo XXI. 432 pp.

_____. (2014a). *Introducción a Foucault*. Buenos Aires : Siglo XXI. 160 pp.

_____. (2014b). "El coraje de la libertad". En: *Página/12: La otra mirada*, 20 de junio de 2014. Buenos Aires (Argentina). Recuperado en www.google.com el 9 de junio de 2017.

_____. (2016a). *Lecturas foucaulteanas: Una historia conceptual de la biopolítica*. 2ª ed. revisada. Buenos Aires : UNIPE (Universidad Pedagógica). (Colección *Pensamiento Contemporáneo*). 221 pp.

_____. (2016b). "La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault". En *Revista virtual Tópicos*, Santa Fe (Argentina), No. 31, julio de 2016.

_____ y Díaz, Esther. (2016c). "A 90 años del nacimiento de Foucault: El filósofo que hizo pensar todo de nuevo". En *El patagónico* (Comodoro Rivadavia). Recuperado de www.google.com. 15 de octubre de 2016.

_____. (2016d). "La (im)posibilidad de una ética: Una lectura de *Les Mots et les choses*". En *Dorsal: Revista de Estudios Foucaultianos*, No. 1, Diciembre de 2016, pp. 13-22.

_____. (2017a). "Presentación: El último Foucault: la ética y la política del decir verdadero". En *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*. Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983. 1ª ed. Buenos Aires : Siglo XXI Editores Argentina (*Biblioteca Clásica de Siglo XXI, Serie Fragmentos Foucaultianos*, 5, dirigida por Edgardo Castro). 2017a: pp. 9-14.

Castro-Gómez, Santiago (2002). "La filosofía latinoamericana como ontología del presente: Temas y motivos para una Crítica de la razón latinoamericana". En *Revista Dissens virtual*, Berlín, No. 4.

_____. (2007). "Michel Foucault y la colonialidad del poder". En *Revista de Humanidades Tabula rasa*, Bogotá, No. 06 (Enero-Junio), pp. 153-172.

_____. (2010). *Historia de la gubernamentalidad I: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá : Siglo del Hombre, Unijaveriana-Instituto Pensar, USTA. 280 pp.

_____ (2013). “Michel Foucault y la estética de la existencia: perros que ladran y muerden” (1º de Diciembre de 2013). Recuperada en YouTube, octubre de 2016.

_____ (2014a). “El Nadaísmo como estética de la existencia” (19 de Febrero de 2014), recuperada en YouTube, octubre de 2016.

_____ (2014b). “Seminario Nietzsche, Foucault y el ejercicio genealógico”. Bogotá : USTA (Doctorado en Filosofía, agosto-diciembre).

_____ (2015). *Revoluciones sin sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Madrid : Akal. 400 pp.

_____ (2016). *Historia de la gubernamentalidad II: Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Bogotá : Siglo del Hombre, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, USTA. 438 p. Cf. *Conversatorio: Foucault, el poder y la política*, 14 de febrero de 2017. Lanzamiento del libro en UNAM, México. Panel con Sergio Pérez Cortés, discípulo directo de Foucault en sus cursos en el Collège de France, Paris. En *YouTube*, recuperado el 18 de marzo, en Buenos Aires (Argentina).

Castro Orellana, Rodrigo (2008). *Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el cuidado de la libertad*. (Tesis doctoral de Filosofía en Universidad Complutense de Madrid). Santiago de Chile : LOM. 532 pp.

_____ y Fortanet Fernández, Joaquín (2011). *Foucault desconocido*. España : Universidad de Murcia. 381 pp.

_____ y Salinas Araya (Edit.). (2016). *La actualidad de Michel Foucault*. Memorias III: Congreso Internacional: ‘*La actualidad de Michel Foucault*’. Madrid : Universidad Complutense, 6-8 de mayo de 2015. Madrid : Escolar y Mayo Edit.. 324 pp.

Ceballos Garibay, Héctor. (2000). *Foucault y el poder*. México : Coyoacán. 3ª ed. 130 pp. UNAM de México.

_____ (2017). “La vida como obra de arte: Michel Foucault y la estética de la existencia”. En Lozano Vásquez, Andrea y Meléndez, Germán (Comp.). *Convertir la vida en arte: Una introducción histórica a la filosofía como forma de vida*. Bogotá : Universidad Nacional, 2016, 389 pp. Comentario del libro en *Revista Ideas y Valores*, Vol. 66, No. 163, abril de 2017, pp. 373-379.

Cerón Gonsález, William (2011). *La filosofía política en Michel Foucault: Una obra para repensar la política*. Medellín : UNAULA (Universidad Autónoma Latinoamericana). 204 pp. Grupo investigativo *Ius-Parrhesía* (La verdad en el Derecho).

_____ (2012). *El papel de la filosofía desde Michel Foucault*. Medellín : UNAULA (Universidad Autónoma Latinoamericana). 248 pp.

Cerutti, Mónica (1997). *Al estilo de Michel Foucault: Un sujeto comprometido con su tiempo*. Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires (UBA). 121 pp.

Chamorro Sánchez, Emmanuel (Edit.) (2017). *Michel Foucault y los sistemas de*

pensamiento: Una mirada histórica. Viña del Mar (Chile) : CENALTES (*Red Iberoamericana Foucault*). 428 pp.

Chaverry Soto, Ramón (2017). “Hacia un nuevo diálogo entre Foucault y el psicoanálisis: parrhesía, transferencia y emancipación”. En *Revista Dorsal de Estudios Foucaultianos*: “Parrhesía y Estética de la existencia” (Dosier). No. 2, Junio de 2017, pp. 245-261.

Chevallier, Philippe (2011a). *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon : ENS, Colección *La Croisée des Chemins*.

_____ (2011b). *Foucault et les sources patristiques*. En L’Herne, Colección *Cahier de L’Herne*. No. 95, pp. 136-141.

Chirolla Ospina, Gustavo Adolfo (2006). “Heterotopías del co-habitar”. En *Memorias de IX Bienal de Arte de Bogotá*. Bogotá : Museo de Arte Moderno, pp. 39-45.

_____ (2007). “Hacia una ontología crítica de lo viviente”. En *Biopolíticas y formas de vida: Más allá de Foucault*. Bogotá : Universidad Javeriana, vol. 1, pp. 143-167.

_____ (2008). “Edgar Garavito (1948-1999)”. En *Pensamiento colombiano del Siglo XX* (Edit. Guillermo Hoyos y Santiago Castro-Gómez), Bogotá : Universidad Javeriana – Instituto *Pensar*, T. II, pp. 63-76.

Chomsky, Noam (2006). *La naturaleza humana: Justicia versus Poder (Un debate con M. Foucault)*. Buenos Aires : Katz. 93 pp.

Choque Aliaga, Osman Daniel (2017). “ ‘El caballero de la exactitud perversa’: El tiempo histórico y la discontinuidad histórica en el pensamiento de Michel Foucault”. En *Revista Estudios de Filosofía*, Universidad de Antioquia, No. 55, Junio de 2017, pp. 119-143. (Compañero boliviano de trabajo académico en Tunja, artículo fruto de su Maestría en Filosofía, Universidad San Buenaventura, Bogotá).

Clemente de Alejandría (1988). *El Pedagogo*. Madrid : Gredos. 353 pp.

_____ (2001). *Patrística: Lo mejor de Clemente Alejandrino*. (Comp. Alfonso Roper). Barcelona : Clie. 300 pp.

_____ (1996, 1998, 2005). *Stromata*. Madrid : Ciudad Nueva. 3 Vols.

Comins Mingol, Irene. (2003). *La ética del cuidado como educación para la Paz* (Tesis doctoral laureada de Filosofía). Universidad Jaume I : Departamento de Filosofía, Sociología y Comunicación. Barcelona (España). 427 pp.

_____. (2008). “La ética del cuidado y la construcción de la paz”. Madrid : Fundación Cultura de Paz (CEIPAZ / *Documentos de trabajo*, 2) / Universidad Jaume I (Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz). 41 pp.

_____. (2015). “La ética del cuidado en sociedades globalizadas: Hacia una ciudadanía

cosmopolita”. En *Revista de Filosofía Thémata*, No. 52, Julio-Diciembre (2015), pp. 159-178.

Cortés Rodríguez, Miguel Ángel (2010). *Poder y resistencia en la Filosofía de Michel Foucault*. Madrid : Biblioteca Nueva (Colección *Razón y Sociedad*, No. 98). 161 pp.

Couzens Hoy, David (Comp.) (1988). *Foucault*. (Original en inglés: *Foucault, a Critical Reader*). Buenos Aires : Nueva Visión, 262 pp. (Artículos de R. Rorty, Ch. Taylor, M. Walzer, J. Habermas, H. Dreyfus-P. Rabinow, M. Jay, etc.)

Cruz, Jorge Iván (2006). “El pensamiento de Michel Foucault como caja de herramientas”. En *Revista Discusiones filosóficas*, Departamento de Filosofía de Universidad de Caldas, Año 07, No. 10, Enero-Diciembre, 2006, pp. 183-198.

Da Silva, Stela Maris (2012). “Michel Foucault: Cinismo y el arte en la perspectiva de la estética de la existencia”. En VII Seminario de Investigación en Arte, Facultad de Artes de Paraná, Curitiba, Brasil, Junio de 2012, pp. 10-14.

_____ (2017). “Da estética de existencia à parresía cínica: ‘A dor’ de Marguerite Duras”. En *Revista Dorsal de Estudios Foucaultianos: “Parrhesía y Estética de la existencia”* (Dosier). No. 2, Junio de 2017, pp. 153-172.

Debord, Guy (1967). *La sociedad del espectáculo*. Traducción de José Luis Pardo. Valencia : Pre-textos. 9ª ed. 154 pp.

De Lagasnerie, Geoffroy (2015). *La última lección de Michel Foucault: Sobre neoliberalismo, la teoría y la política*. Buenos Aires : Fondo de Cultura económica. 116 pp.

Deleuze, Gilles (1986). *Foucault*. Paris : Editions de Minuit (Original francés). 141 pp.

_____ (1987). *Foucault*. Barcelona : Paidós (Presentación: Miguel Morey). 170 pp.

_____ (1995). *Conversaciones (1972-1990)*. Valencia : Pre-textos. 290 pp.

_____ (2005). *La isla desierta y otros textos (Entrevistas 1953-1974)*. Valencia : Pre-Textos. 379 pp.

_____ (2013). *El saber: Curso sobre Foucault*. Buenos Aires : Cactus. Tomo I, 254 pp.

_____ (2014). *El poder: Curso sobre Foucault*. Buenos Aires : Cactus. Tomo II, 414 pp.

_____ (2015). *La subjetivación: Curso sobre Foucault*. Buenos Aires : Cactus. Tomo III (Trilogía póstuma).

De Freitas, Juan Horacio (2017). “Cinismo y analítica del poder: El inicio de una inquietud foucaultiana”. En *Revista Dorsal de Estudios Foucaultianos: “Parrhesía y Estética de la existencia”* (Dosier). No. 2, Junio de 2017, pp. 67-79.

De Peretti Peñaranda, Cristina y Rodríguez Marciel, Cristina (Ed.) (2014). *12 pensadores (y uno más: Nietzsche) para el Siglo XXI*. Madrid : Dykinson. 358 pp.

- Derrida, Jacques (2010). *Universidad sin condición*. Madrid : Trotta. 80 pp. 2ª ed.
- Descombes, Vincent (1982). *Lo mismo y lo otro: 45 años de filosofía francesa (1933-1978)*. (= *La même et l'autre*). Madrid: Cátedra. 246 pp.
- Detel, Wolfgang (2005). *Foucault and Classical Antiquity: Power, Ethics and Knowledge* ('Foucault y los clásicos antiguos: Poder, ética y conocimiento'). Cambridge University Press. 292 pp.
- Detienne, Marcel (1981). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid : Taurus.
- Díaz Estébanez, Esther (1993). *Michel Foucault: Los modos de subjetivación*. Buenos Aires : Almagesto. 86 pp.
- _____ (2008). *Posmodernidad*. Buenos Aires : Biblos / Caracas : Alfa. 174 pp. 1ª ed.
- _____ (2013). "El cuidado de sí y la parrhesia como ruptura de la actividad política". Biblioteca Kierkegaard Argentina, Instituto Universitario ISEDET y Embajada de Dinamarca, 2013. Recuperado de www.estherdiaz.com.ar el 24 de marzo de 2017, Buenos Aires (Argentina).
- _____ (2014). *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires : Biblos. 254 pp. 5ª ed. Corregida y actualizada.
- Díaz Hernández, Carlos (2011). *Logoterapia centrada en la persona*. Madrid : Escolar y Mayo Ed. 342 pp.
- Díaz Marsá, Marco (2016). *Ley y ser: Derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Madrid : Escolar y Mayo.
- Diógenes Laercio (2008). *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Madrid : Alianza. (Traducción de Carlos García Gual). 607 pp.
- DRAE. (2009). *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*. México : Espasa Calpe. 2 tomos. 22ª ed.
- Dreyfus, Hubert y Rabinow, Paul (1983). *M. F.: Beyond structuralism and hermeneutics*. The University of Chicago Press, 2nd edition.
- _____ (1984). *M. F.: Un parcours philosophique au-delà de l'objectivité et la subjectivité*. Paris : Gallimard. 366 pp.
- _____ (2001). *Michel Foucault: más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. Buenos Aires : Nueva Visión. 303 pp.
- Echavarren Welker, Roberto (2011a). *Michel Foucault: El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires : Quadrata. 126 pp.
- _____ (2011b). *Foucault: una introducción*. Buenos Aires : Quadrata. 128 pp.

- Echeverría, I. A. (2015). "Decolonialización epistémica. Aportes del pensar andino abyayalanse a la filosofía". *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 36(113), 45-60.
- Eribon, Didier (1991). *Michel Foucault*. Cambridge : Harvard University Press. 374 pp.
- _____ (1992). *Michel Foucault*. Barcelona : Anagrama. 499 pp.
- _____ (1995). *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires : Nueva Visión. 350 pp.
- _____ (2004). *Herejías: Ensayos sobre la teoría de la sexualidad*. Barcelona : Edicions Bellaterra. 235 pp.
- Faye, Emmanuel (2009). *Heidegger: La introducción del nazismo en la filosofía (En torno a los seminarios inéditos de 1933-1935)*. Madrid : Akal. 574 pp.
- Fellmann, Ferdinand (1984). *Fenomenología y Expresionismo*. Barcelona : Alfa, 1ª ed., 200 pp.
- Festugière, André Marie Jean, O. P. (1943). *Sócrates*. Buenos Aires : Inter-American. 173 pp.
- _____ (1953). *La libertad en la Grecia antigua*. Barcelona : Seix Barral. 71 pp.
- _____ (1960). *Epicuro y sus dioses*. Buenos Aires : Eudeba. 79 pp.
- _____ (1972). *Libertad y civilización entre los griegos*. Buenos Aires : Eudeba. 91 pp.
- _____ (1986). *La esencia de la tragedia griega*. Barcelona : Ariel. 1ª ed. 129 pp.
- Florián Bocanegra, Víctor (1986). "Michel Foucault y la estética de la existencia". En *Revista Texto y contexto*. Bogotá, Universidad de Los Andes, No. 08 (Mayo-Agosto), pp. 181-186.
- _____ (2004). "Pensador para un nuevo milenio". En *Revista Semana*, Bogotá, No. 1150 (Mayo 17/24), 2004, pp. 78-80.
- Flynn, Thomas (1987). "Foucault as Parrhesiast: His last course at the Collège de France (1984)". In: *Philosophy and Social Criticism Review*, 12(2-3): pp. 213-229 (1987).
- Folkers, Andreas (2016). *Daring the Truth: Foucault, Parrhesia ante Genealogy of Critique*. January 2016. 27 pp.
- Foucault Studies Review (2004-2017)*. 22 números. Disponible en <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/issue/archive>
- Franěk, Jakube (2006). "Philosophical Parrhesia as Aesthetics of existence". En *Continental Philosophical Review*, Vol. 39.
- Fuentes Megías, Fernando. (2015a). *Una educación filosófica: Arte de vivir, experiencia y educación*. Tesis doctoral de Pedagogía y Ciencias de la Educación. Madrid : Universidad Complutense. 553 pp.

_____ (2015b). “La sabiduría en un fragmento: La función psicagógica de aforismos, máximas, sentencias y citas en la filosofía como forma de vida”. En *Revista Miscelánea Comillas*, Vol. 73, No. 143, pp. 429-446.

_____ (2016). “Una educación filosófica: Reflexiones foucaultianas en torno a una educación poética”. En *Revista interuniversitaria Teoría de la Educación*, Universidad de Salamanca (España), 28, 2-2016, pp. 25-51.

_____ (2017). “Filósofos, psicagogos, parresiastas... ¿impostores?”. En *Revista Dorsal de Estudios Foucaultianos: “Parrhesía y Estética de la existencia”* (Dosier). No. 2, Junio de 2017, pp. 195-217.

Gabilondo Pujol, Ángel (1990). *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*. Barcelona : Anthropos. 206 pp.

Gadamer, Hans-Georg (1977). *Verdad y Método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca : Sígueme. T. 1, 706 pp.

Gamboa Rubiano, Sandra Rocío. (2013). “Criminalidad estatal para el Derecho Penal Internacional”. En *Revista Verba Iuris*, Bogotá : Universidad Libre, No. 30, pp. 45-60. Seminario Doctoral de Filosofía Política, USTA (Doctorado en Filosofía), septiembre de 2014. Jurista defensora de las víctimas (entre ellas Jaime Garzón) y meritoriamente elegida el 26 de septiembre de 2017 para la JEP (Jurisdicción Especial para la Paz).

Gandhi, Mahatma (2006). *La historia de mis experimentos con la verdad (Parresía)*. (Autobiografía). Bogotá : Solar. 523 pp.

Garavito Pardo, Edgar. (1986). “De la Parrhesía o el decir la verdad”. En *Revista Texto y contexto*, Bogotá : Universidad de Los Andes, No. 08 (Mayo-Agosto), pp. 89-98. Y en *Revista Unaula*, Revista de la Universidad Autónoma Latinoamericana, No. 06, Medellín, Septiembre de 1986, pp. 79-84. También (1999) en *Escritos escogidos: Líneas de fuga y Transcursividades*; Medellín : Universidad Nacional, pp. 41-54. 319 pp.

_____ (1991). “Tiempo y espacio en el discurso de Michel Foucault”. Prólogo a *El sujeto y el poder* de Michel Foucault. Bogotá : Carpe Diem. 103 pp.

_____ (1997). *La transcursividad: Crítica de la identidad psicológica*. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. 210 pp. (Tesis doctoral laureada con Gilles Deleuze). 1ª ed.

García Canal, María Inés (2006). *El espacio y el poder: el espacio en la reflexión de Michel Foucault*. México : UAM-X. CSH.

García M. Colombás, O. S. B. (1974). *El monacato primitivo*. Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos (BAC). 785 pp.

Gil Claros, Mario Germán (2007). *Encuentros coloquiales de filosofía práctica con Michel Foucault*. Cali : Universidad Santiago de Cali. 117 pp.

_____ (2012). *Las artes de la existencia: Un asunto de orden pedagógico y político (Lecturas para una Filosofía de la Educación)*. Madrid : S&S Editores. 138 pp.

Giraldo Díaz, Reinaldo (2006). “Poder y resistencia en Michel Foucault”. En *Revista de Humanidades Tabula rasa*, Bogotá, No. 04 (Enero-Junio), pp. 103-122.

_____ (2008). *Poder, resistencia y subjetividad en Michel Foucault*. Cali : Universidad Libre. 158 pp.

_____ (2009). “La Ética en Michel Foucault o la posibilidad de la resistencia”. En *Revista de Humanidades Tabula rasa*, Bogotá, No. 10 (Enero-Junio), pp. 225-241.

_____ (2011). “Modernidad y parresia: Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como *êthos*”. En *Revista Estudios Filosóficos*. Medellín : Universidad de Antioquia, No.44, Diciembre de 2011, pp.137-147.

Goertz, Stephan. (2011). “Parrheisa: Über den ‘Mut zur Wahrheit’ (M. Foucault) in der Moralthologie”. En Seminar für Moralthologie. 12 Mai 2011. Johannes Gutenberg-Universität Mainz (Germany).

Gómez, Camilo (2012). “La recepción de Michel Foucault en América Latina”. Ponencia en II Jornada Internacional de Filosofía Latinoamericana. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima (Perú), junio de 2012.

Gómez Jaramillo, Alejandro. (2008). “Un mundo sin prisiones es posible”. México : Coyoacán. 156 pp. (Tesis de Maestría en Antropología jurídica, UNAM).

_____ y Silva García, Germán (2015). *El futuro de la criminología crítica (Dispositivos arqueo-genealógicos de Foucault y rizomáticos de Deleuze)*. Bogotá : Universidad Católica de Colombia. 80 pp.

Gómez-Müller, Alfredo y Fonet-Betancourt, Raúl. (1998). “La biografía como género filosófico: Sartre, Blondel, Foucault, Bachelard”. Capítulo de libro. Bogotá : Universidad de La Salle, pp. 54-68.

_____ (2005). *L'Étique en dialogue: Paroles croisées (Sartre, Foucault, Levinas, Apel)*. Paris : Pleins Feux.

_____ Fonet-Betancourt, Raúl y Becker, Helmut (1984 / 2009). “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”. En *Revista Concordia* 6 (1984), pp. 96-116. (Penúltima entrevista a Foucault). Y en: *Topologik.net*, No. 5 / 2009, 33 pp.

Gómez, Luis E. (Coord.) (2015). *Michel Foucault: De la arqueología a la Biopolítica*. México : UNAM. 428 pp.

González Fernández, Antonio. (1997). *Estructuras de la praxis: Ensayo de una filosofía primera*. Madrid : Trotta.

_____ (2012). “La praxeología como filosofía originaria”. Recuperado en www.praxeologia.org, el 17 de enero de 2016.

- _____ (2014). *Surgimiento: Hacia una ontología de la praxis*. Bogotá : USTA. 200 pp.
- González, F. (2016). “Lo político reconsiderado desde lo común”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 37(114), 187-201.
- González Fisac, Jesús (2007). “Decir verdadero y libertad en Platón: un análisis desde Foucault”. En *Revista Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, Universidad de Cádiz (España), Vol. 40 (2007): 215-239.
- González Varela, Nicolás (2017). *Heidegger: Nazismo y política del Ser*. Barcelona : Montesinos. Colección *Ensayo*. 486 pp.
- Goulet-Cazé, Marie-Odile (2013). *Michel Foucault: Éthique et vérité (1980-1984)*. Paris : Vrin.
- Gros, Frédéric (1998). *Michel Foucault, lector de Kant*. Mérida (Venezuela): Universidad de Los Andes. 57 pp. (Con Jorge Luis Dávila Rojas).
- _____ (2000). *Foucault y la locura*. Buenos Aires : Nueva Visión. 108 pp.
- _____ y Levy, Carlos. “Foucault y la Filosofía antigua: Coloquio Internacional, 21-22 de junio 2001”. Universidad de París XII. Sociedad Internacional de Estudios sobre Michel Foucault y Escuela Normal Superior (1984 / 2004: 20 años de su muerte). 174 pp.
- _____ (2006). *Vie philosophique et oeuvre d'art*. Trabajo inédito citado por Jorge Luis Dávila Rojas, 2007.
- _____ (2007). *Michel Foucault*. Buenos Aires : Amorrortu. 168 pp. 1ª ed.
- _____ (2010). (Comp.) *Foucault: El coraje de la verdad*. Madrid : Arena Libros. 140 pp.
- _____ (2015). “Introduction” en *Oeuvres I, II Michel Foucault*. Paris : Gallimard (Collection *Bibliothèque de La Pléiade*), pp. IX-XXXIII.
- Groys, Boris (2008). *Bajo sospecha: Una fenomenología de los medios*. Valencia : Pre-textos. 295 p. (Defensa de Foucault de los derechos de la locura contra la imagen del mundo racional, normativa y científica, desatendiendo que eran los científicos quienes aparecían como anormales, cf. pp. 287-289).
- Guadarrama González, Pablo. (2012-2013). *Pensamiento filosófico latinoamericano: Humanismo, método e historia*. Bogotá : Planeta-Universidad Católica de Colombia-Università Degli Studi di Salerno. 3 tomos.
- Guattari, Felix. (1996). *Las tres ecologías*. Valencia : Pre-textos. 150 pp.
- Guibert, Hervé (1991). *Al amigo que no me salvó la vida (Foucault)*. Bogotá : Tusquets. 244 pp.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. (1976). *Los laberintos del Estructuralismo*. Bogotá : Instituto Colombiano de Cultura.

- Habermas, Jürgen (1973). “Conocimiento e interés”, en *Revista Ideas y Valores*, Bogotá, Universidad Nacional, No. 42, pp. 61-76. Traducción de Guillermo Hoyos Vásquez.
- Hadot, Ilsetraut (2016). “Séneca, dirección espiritual y práctica de la filosofía”. En *Revista Konvergencias: Filosofía y culturas en diálogo*, Buenos Aires, No. 23, Octubre de 2016: pp. 146-152.
- Hadot, Pierre (1998). *¿Qué es la Filosofía antigua?* México : Fondo de Cultura económica.
- _____ (2006). *Ejercicios espirituales y Filosofía antigua*. Madrid : Siruela (‘Biblioteca de Ensayo’). 383 pp.
- _____ (2007). *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. Valencia : Pre-Textos. 141 pp.
- _____ (2008). *Elogio de Sócrates*. Barcelona : Paidós. 113 pp.
- _____ (2009). *La filosofía como forma de vida* (Conversaciones con Arnold I. Davidson y Jeannie Carlier). Barcelona : Alpha Decay. 266 pp.
- _____ y Epicteto. (2015a). *Manual para una vida feliz*. Madrid : Errata naturae. 246 pp.
- _____ (2015b). *El velo de Isis: Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza*. Barcelona : Alpha Decay. 415 pp.
- Halperin, David (2007). *San Foucault: Para una hagiografía gay*. Buenos Aires : Ediciones Literales (*El cuenco de plata*). 224 pp.
- Han, Byung-Chul (2014). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona : Herder. 70 pp.
- Hardt, Michael; Negri, Antonio. (2004a). *Imperio*. Buenos Aires : Paidós. 3ª ed. 399 pp.
- _____ (2004b). *Multitud: guerra y democracia en la era del imperio*. Barcelona : Debate. 461 pp.
- _____ (2007). *La multitud y la guerra*. México : Era. 140 pp.
- _____ (2011). *Commonwealth: El proyecto de una revolución del común*. Madrid : Akal. 398 pp.
- _____ (2012). *Declaración*. Madrid : Akal. 122 pp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1977). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México : Fondo de Cultura Económica. T. II, 459 pp.
- Heidegger, Martin (2000). *Los problemas fundamentales de la Fenomenología*. Madrid : Trotta. 402 pp.
- Henaó Castro, Andrés Fabián (2006). *Análisis de las resistencias desde la perspectiva de Michel Foucault*. Bogotá : Universidad Nacional (Colección *Investigaciones en construcción*). 51 pp.
- Herrera Restrepo, Daniel (1980). *Los orígenes de la Fenomenología*. Bogotá : Universidad

Nacional (Colección *Biblioteca Filosófica*). 136 pp.

Jara García, José. (2000). “De Nietzsche a Foucault: un peligroso ‘tal vez’ ”. En *Revista Logoi*, No. 03, pp. 31-56. Universidad de Valparaíso (Chile).

Jiménez Rodríguez, Ricardo J. (2017). “Bíos y parrhesia desde la ‘piedra de toque’ “. En *Revista Dorsal de Estudios Foucaultianos: “Parrhesía y Estética de la existencia”* (Dosier). No. 2, Junio de 2017, pp. 173-193.

Kittel, Gerhard. (2003). “Parresía”. En *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*. Bogotá : Libros Desafío, pp. 609-610.

Kohan, Walter Omar. (2008). “Saber, cuidado de sí y formación: El último Sócrates en el último Foucault”. En *Revista Ensayo y Error de Educación y Ciencias Sociales*, Universidad de Río de Janeiro (Brasil), Vol. 17, No. 34, pp. 93-118.

Koyré, Alexandre (2009). *Reflexiones sobre la mentira (Réflexions sur le mensonge)*. Buenos Aires : Leviatán. 77 pp.

_____ (2015). *La función política de la mentira moderna*. Madrid : Pasos perdidos. 84 pp.

Krishnamurti, Jiddu (1996). *El libro de la Vida (The Book of life-dail and meditations)*; Madrid: EDAF. 244 pp.

_____ (2002). *El arte de vivir*. Barcelona: Kairós. 238 pp.

Landgrebe, Ludwig (1975). *Fenomenología e Historia*. Caracas : Monte Ávila Editores. 248 pp.

Larrauri, Maite (1999). *Anarqueología: Teoría de la verdad en Michel Foucault*. Valencia : Episteme. 154 pp.

Lazzarato, Maurizio. (2014). “Enunciazione e política: Una lettura parallela della democrazia: Foucault e Rancière (Il ‘dir-vero’, La parrhesia)”. En *Materiali Foucaultiani*, a. III, Nos. 5-6, gennanio-dicembre 2014, pp. 113-134.

Lima Da Silva, Anderson Aparecido (2017). “Filosofía, democracia, parrhesia: Una lectura de Michel Foucault”. En: Chamorro Sánchez, Emmanuel, *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento: Una mirada histórica*, Viña del Mar (Chile) : CENALTES, 2017, pp. 49-59.

López, Cristina. (2017). “El desafío filosófico del libro de los signos: Un balance de los aportes y limitaciones de *Las Palabras y las cosas* de Michel Foucault”. En *Revista Hybris*, Vol. 8, Núm. 1, Mayo de 2017, pp. 69-93 (Docente Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina).

Lorenzini, Daniele (2017). “Statues visibles de la vérité: L’askêsis corporelle entre éthique et politique”. En *Revista Dorsal de Estudios Foucaultianos: “Parrhesía y Estética de la existencia”* (Dosier). No. 2, Junio de 2017, pp. 33-47.

Lorite Mena, José (1986). “Foucault: la muerte del hombre y la posibilidad de la ética”. En *Revista Texto y contexto*; Bogotá : Universidad de Los Andes, No. 08 (Mayo-Agosto), pp.

51-87.

Lukomski, Andrzej. (2014). "Santo Tomás y la Complejidad". En *Revista Albertus Magnus*, Bogotá : USTA, Vol. V, No. 01, pp. 47-64.

Macey, David (1995). *Las vidas de Michel Foucault*. Madrid : Cátedra. 617 pp.

Macías Valadez, José Mendivil (2013). "¿Qué es una formación socrática? Paideia, parresía y buen uso de la razón". En *Revista Filosofía UIS*, Bucaramanga, Vol. 12, No. 01, Enero-Junio de 2013, pp. 85-97.

Mandosio, Jean Marc (2007). *Longévité d'une imposture: Michel Foucault, suivi de 'foucaultphiles et foucaultâtres'*. Paris : L'Encyclopédie des Nuisances. Traducción castellana: *Foucault: Longevidad de una impostura: Foucaultófilos y foucaultólatras*. En *Resquicios, Revista de crítica social; El Salmón*, 2010. 145 pp.

Manrique Ospina, Carlos Andrés. (2012). "La palabra transgresiva y la otra vida: de la literatura al gesto cínico (entre Michel Foucault y Raúl Gómez Jattin)". En *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, No. 43, agosto de 2012, pp. 23-35.

_____(2013). "Actitud crítica y ruptura: la re-configuración de la esfera de lo político en la reflexión de Foucault sobre la parrhesía como modelo del decir veraz". En Documento fuente del libro: *A la sombra de lo político: violencias institucionales y transformaciones de lo común* (Compilador junto con María del Rosario Acosta). Bogotá, Universidad de Los Andes, pp. 185-221.

_____(2014). "La dramatización de la verdad y la discursividad de los cuerpos (líneas de resonancia entre los estudios de Foucault de la gubernamentalidad neoliberal y la parrhesía cínica)". En *Revista Quadranti: Rivista Internazionale di filosofia contemporanea*; Vol. II, No. 01, pp. 183-205. (Profesor de la Universidad de Los Andes, ponente foucaultiano internacional, al lado de Daniel Defert y los más connotados foucaultianos mundiales en París, 2013).

Márquez Estrada, José Wilson (2007). *Gilles Deleuze-Michel Foucault: El continente fascinante de la Filosofía Moderna*. Cartagena : El Caribe Editores. 165 pp.

Martínez Posada, Jorge Eliécer. (2010). *La universidad productora de productores entre biopolítica y subjetividad*. Presentación de Miguel Morey y prefacio de Santiago Castro-Gómez. Bogotá : Universidad de La Salle. 184 pp.

_____(2013-2015). "Dispositivos de producción de subjetividad (epistémica, política y moral) de los jóvenes universitarios: Estrategias gubernamentales y formas de resistencia posible". (Proyecto de investigación, Bogotá: Universidad de La Salle).

_____(2015). "El cuidado de sí como práctica parresiástica de resistencia a los modos de subjetivación de la condición neoliberal: Una lectura desde la biopolítica". Recuperado de iberofoucault.org, 8 de junio de 2017.

_____(2017). "La práctica parresiástica en la educación: Una lectura desde la biopolítica a la condición neoliberal". En: Chamorro Sánchez, Emmanuel, *Michel Foucault y los*

sistemas de pensamiento: Una mirada histórica, Viña del Mar (Chile) : CENALTES, 2017, pp. 365-376.

Megill, Allan (1985). *Prophets of extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Berkeley: University of California Press. 399 pp.

Merquior, José Guilherme (1988). *Michel Foucault o el nihilismo de la cátedra*. México : Fondo de Cultura Económica. 323 pp.

Micieli, Cristina (2003). *Foucault y la fenomenología: Kant, Husserl, Merleau-Ponty*. Prólogo de Roberto J. Walton. Buenos Aires : Biblos. 152 pp.

Miller, James (1995). *La pasión de Michel Foucault*. Santiago de Chile : Andrés Bello. 644 pp.

Moreno Pestaña, José Luis (2006). *Convirtiéndose en Foucault: Sociogénesis de un filósofo*. Madrid : Ediciones de Intervención Cultural. 206 pp.

Morey, Miguel (Ed.) (1978). *Sexo, poder, verdad: Conversaciones con Michel Foucault*. Barcelona : Ed. Materiales. 280 pp.

_____ (2014a). *Lectura de Foucault*. México : Sexto Piso. 431 pp. (A 30 años de la muerte de Foucault).

_____ (2014b). *Escritos sobre Foucault*. Madrid / México D.F. : Ed. Sexto Piso. 381 pp.

_____ (2015). *Foucault y Derrida: Pensamiento francés contemporáneo*. Madrid : Impresia Ibérica. 143 pp.

Mosquera Varas, Andrea C. (2017). “La παρηγοία filosófica: Una interpretación foucaultiana de la historia de la Filosofía”. En: Chamorro Sánchez, Emmanuel, *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento: Una mirada histórica*, Viña del Mar (Chile) : CENALTES, 2017, pp. 31-42.

Nehamas, Alexander (2005). *El arte de vivir: Reflexiones socráticas de Platón a Foucault (The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault, 1998)*. Valencia : Pre-Textos. 406 pp.

Nicolescu, Basarab (1996). *La Transdisciplinarité*. Monaco : Du Rocher. 98 pp. / *La Transdisciplinariedad* (traducción castellana).

Noguera Ramírez, Carlos Ernesto. (2005). “Foucault revisitado: Una relectura de la disciplina en clave antropológica. Repensar la educación a 40 años de Vigilar y castigar”. Brasil : Editora Livraria da Física, pp. 209-239.

_____ (2009a). “La gubernamentalidad en los cursos del profesor Foucault”. En *Revista Educação & Realidade*, Universidades Federal do Rio Grande do Soul, vol. 34, pp. 21-33.

_____ (2009b). “Foucault en educación y pedagogía”. En *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín : Universidad de Antioquia, vol. 21, pp. 131-149.

_____ (2015). “La parresía pedagógica de Foucault y la ética de la educación como

- psicagogía”. En *Revista Brasileira de Educação*, vol. 18, No. 53, abril-junio.
- Nussbaum, Martha Craven (2013). *La terapia del deseo: Teoría y práctica en la ética helenística*. Barcelona: Paidós. 670 pp. 4ª reimpresión.
- O’Leary, Timothy (2009). *Foucault and the art of Ethics*. London : Continuum.
- Orejudo Pedrosa, Juan Carlos. (2016). “Filosofía como ‘arte de vivir’: de Pierre Hadot a Michel Foucault”. En Revista digital FILHA de la Unidad Académica de Docencia Superior. México : Universidad Autónoma de Zacatecas, Julio de 2016, No. 14, 21 pp.
- Orwell, George (2014). *1984*. Bogotá : Penguin Random House. 350 pp.
- Pachón Soto, Damián. (2006). *Esbozos filosóficos I: De Kant a la crítica de la Modernidad*. Bogotá : Villegas Ed. 212 pp.
- _____ (2010). *Esbozos filosóficos I: trasegares*. Bogotá : USTA. 276 pp.
- _____ (2011). “Crítica de la posmodernidad en Rafael Gutiérrez Girardot”. En *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, Vol. 32, No. 104, pp. 97-118.
- _____ (2015). “Rafael Gutiérrez Girardot y José Luis Romero”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 36(112), 151-169.
- Páez, Alicia (1988). “Ética y prácticas sociales: La genealogía de la ética según Michel Foucault”, en *Foucault y la ética*, por Tomás Abraham et al (1992); Buenos Aires : Letra Buena. 374 pp., 4ª ed., pp. 79-103).
- Pagni, Pedro (2013). “El cuidado de sí y las figuras del maestro en la relación pedagógica: Reflexión a partir del último Foucault”. En *Revista de Educación*, Brasil, No. 360, Enero-Abril. 14 pp.
- Panikkar, Raimon. (1994). *Ecosofía: para una espiritualidad de la Tierra*. Madrid : San Pablo, 182 pp.
- Paponi, María Susana (1997). *Michel Foucault: Historia, problematización del presente*. Con prólogo de Esther Díaz. Buenos Aires : Biblos. 91 pp. 2ª ed.
- Pastor Martín, Juan y Ovejero Bernal, Anastasio (2007). *Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación*. Universidad de Oviedo (España), 150 pp. 1ª ed.
- Peñuela, Jorge (2013). “Conquista de una parresiástica contemporánea” (Tesis doctoral). Bogotá : Universidad Javeriana.(Docente investigador de la Universidad Distrital).
- _____ (2014). “La larga agonía del Premio ‘Luis Caballero’ (parresiástica)“. En *Revista de investigación artística Calle 14*; Bogotá, Vol. 09, No. 14 (Septiembre-Diciembre), pp. 72-90.
- Perea Acevedo, Adrián José (2009). “Ontología crítica del presente y estética de la existencia: La actualización de la parresía como problematización de la relación verdad / sujeto / poder”. En *Seminario Internacional Conmemoración de 25 años de la muerte de Michel Foucault*

(1984 / 2009). Bogotá : Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 15-16 de octubre de 2009.

_____ (2011a). “‘*Critica ordine spaciali mostrata*’: la ontología del presente de Michel Foucault como heterotopología de la subjetividad moderna”. Bogotá : Universidad Javeriana (Facultad de Filosofía / Tesis doctoral laureada). 376 pp.

_____ (2011b). “‘*Critica ordine spaciali mostrata*’: la ontología del presente de Michel Foucault como heterotopología de la subjetividad moderna” (*Excerpta Dissertationis*). Bogotá : Universidad Javeriana. 58 pp.

_____ (2013). *La cuestión del espacio en la filosofía de Michel Foucault*. Colección *Laureata*. Bogotá : Universidad Javeriana. 292 pp.

_____ (2016). *Michel Foucault: Vocabulario de nociones espaciales*. Bogotá: Universidad Distrital / CLACSO / Magisterio. Biblioteca de estudios sociales. 89 pp.

Pérez Cortés, Sergio. (2013). *La razón en la historia: Hegel, Marx, Foucault*; México: Universidad Antónoma Metropolitana. 414 pp.

Piñeiro, Armando Alonso (1977). *Crítica de la razón violenta*. Buenos Aires : Depalma. 237 pp.

Pizarnik Bromiker, Alejandra (2016). *Poesía completa*. Buenos Aires : Lumen. 470 pp., 13ª ed.

Quijano Valencia, Olver y Tobar, Javier (Comp.) (2006). *Biopolítica y filosofías de la vida*. Popayán (Colombia) : Universidad del Cauca (Colección *Territorios del saber*). 1ª ed. 216 pp.

Quintana Porras, Laura. (2012). “Singularización política (Arendt) o subjetivación ética (Foucault): dos formas de interrupción frente a la administración de la vida”. En *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá : Universidad de los Andes, No. 43, pp. 50-62.

Raffin, Marcelo (2008). “El pensamiento de Gilles Deleuze y Michel Foucault en cuestión: Las ideas en torno del poder, el sujeto y la verdad”. En *Lecciones y Ensayos*, Buenos Aires (Argentina), No. 85, pp. 17-44.

_____ (2017). “La interpretación foucaultiana de la figura de Sócrates en la producción de la parrhesía”. En *Revista Dorsal de Estudios Foucaultianos: “Parrhesía y Estética de la existencia”* (Dosier). No. 2, Junio de 2017, pp. 49-65.

Reale, Giovanni y Antiseri, Dario. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Barcelona : Herder, T. III, pp. 830-833. (El rechazo foucaultiano del *mito del progreso* y la discontinuidad de la historia y las *epistemes*: el discurso rompe su vínculo con las cosas y la historia ya no tiene sentido)...

_____ (2010). *Historia de la Filosofía: Michel Foucault y el Estructuralismo en la historia*. Bogotá : San Pablo-Universidad Pedagógica Nacional. T. 7, pp. 144-146, 156. *Las estructuras epistémicas y las prácticas discursivas de la historia del saber occidental: El hombre es un invento reciente cuyo fin está próximo (...) Se borrará como en los límites del*

mar un rostro de arena (LPC, p. 375).

Reale, Giovanni. (2001). *Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona : Herder. 371 pp.

_____ (2009a). *Por una nueva interpretación de Platón*. Barcelona : Herder. 934 pp.

_____ (2009b). *Eros, demonio mediador: El juego de las máscaras en El Banquete de Platón*. Barcelona : Herder. 272 pp.

Revel, Jean-François y Ricard, Matthieu (1998). *El monje budista y el filósofo*. Barcelona : Urano. 326 pp.

Revel, Judith (2009). *Diccionario Foucault*. Buenos Aires : Nueva Visión. Traducción de Horacio Pons. 176 pp.

_____ (2014). *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*. Buenos Aires : Amorrortu. 256 pp.

Revista *Dorsal* (2017). Revista de Estudios Foucaultianos: “Parrhesía y Estética de la existencia” (Dosier). No. 2, Junio de 2017.

Ricoeur, Paul (2003). *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de Hermenéutica I*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica. 462 pp.

_____ (2006). *Del texto a la acción: Ensayos de Hermenéutica II*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica. 380 pp.

Roberto Alba, Nelson Fernando (2013). *La estética de la existencia: La apuesta ética de Michel Foucault*. Bogotá : Universidad San Buenaventura (Colección *Excelencia* No. 1). 146 pp.

Rodríguez Casallas, Diego Fernando (2016). “La clave anarquista en el pensamiento de Michel Foucault”. En *Revista Justicia*, No. 30, pp. 96-106, Diciembre de 2016. Universidad Simón Bolívar, Barranquilla (Colombia). Docente de la Universidad de Boyacá, Tunja.

Rodríguez Malpartida, José Manuel (2017). “La parrhesía como una modificación hacia el cristianismo”. En: Chamorro Sánchez, Emmanuel, *Michel Foucault y los sistemas de pensamiento: Una mirada histórica*, Viña del Mar (Chile) : CENALTES, 2017, pp. 113-121.

Rodríguez V., Manuel Guillermo (2010). *Foucault: Fantasmas del Neoliberalismo. La desconstrucción de la filosofía política moderna*. Popayán (Cauca, Colombia) : Utopía. 212 pp.

Runge Peña, Andrés Klaus (2003). “Foucault o la revaloración del Maestro como modelo de la formación: Una mirada pedagógica a la Hermenéutica del sujeto y la Parresía”. En: Zuluaga Garcés, Olga Lucía et Al. (2007). *Seminario Internacional: ‘Pensar de otro modo’: Usos de Foucault para pensar la Educación en Iberoamérica (2004: 20 años)*. Bogotá : Universidad Pedagógica Nacional-Alcaldía Mayor-Ed. Magisterio, pp. 201-223.

_____ (2008). “Heterotopías para la infancia: Reflexiones a propósito de su ‘desaparición’ y del ‘final de su educación’ “. En *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Vol. 6, No. 1, Enero-Junio, pp. 31-53.

Sabato, Ernesto (1998). *Antes del fin* (Memorias). Bogotá : Seix Barral-Planeta. 192 pp.

_____ (2000). *La resistencia*. Bogotá : Seix Barral-Planeta. 86 pp.

_____ (2004). *España en los diarios de mi vejez*. Buenos Aires : Seix Barral. 1ª ed. 240 pp.

_____ (2011). *Heterodoxia*. Buenos Aires : Seix Barral. 2ª ed., 152 pp. Colección *Biblioteca Ernesto Sabato*.

_____ (2015). *Uno y el universo* (edición definitiva). Buenos Aires : Seix Barral. 4ª ed., 144 pp. Colección *Biblioteca Ernesto Sabato*.

Sabot, Philippe (2006). “Los juegos del espacio y del lenguaje: heterotopía, isotopía, caligrama”. En *Revista Aisthesis*, No. 40, pp. 33-44.

Sánchez-Ávila Estébanez, Fernando (2017). “Michel Foucault, el placer del otro y la estética de la existencia”. En *Revista Dorsal de Estudios Foucaultianos: “Parrhesía y Estética de la existencia”* (Dosier). No. 2, Junio de 2017, pp. 81-109.

Sánchez Godoy, Rubén Antonio (Ed.) (2007). *Biopolítica y formas de vida*. Bogotá : Universidad Javeriana. 243 pp.

Santamaría Velasco, Freddy. (2016). *Hacer mundos: el nombrar y la significatividad. Una investigación desde la Filosofía analítica*. Bogotá : Siglo del Hombre / UPB / USTA. 295 pp. (Michel Foucault como filósofo analítico del lenguaje: *Las palabras y las cosas*, p. 288). 2ª ed. revisada.

_____ (2015). “El método analítico en el doctorado en Filosofía”. Bogotá : USTA. Seminario sobre el método analítico o análisis filosófico (Doctorado en Filosofía, 48 diapositivas).

Sardinha, Diogo (2017). “Pensar como perros: Foucault y los Cínicos”. En *Revista Dorsal de Estudios Foucaultianos: “Parrhesía y Estética de la existencia”* (Dosier). No. 2, Junio de 2017, pp. 283-300.

Sauquillo González, Julián (1989). *Michel Foucault: Una filosofía de la acción*. Madrid : Centro de Estudios Constitucionales. 459 pp. (Tesis doctoral).

_____ (2001). *Para leer a Foucault*. Madrid : Alianza Ed.. 199 pp.

Schmid, Wilhelm (2002). *En busca de un nuevo arte de vivir: La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentalidad de la ética de Foucault*. Valencia : Pre-textos. 399 pp. (Tesis doctoral).

Silva Olarte, Renán (2012). “En defensa de un positivismo alegre: Michel Foucault en el archivo”. Documento fuente: *Historia y Memoria*; Tunja (Boyacá), No. 04 (Enero-Julio), pp. 225-257.

- Sloterdijk, Peter (2003). *Experimentos con uno mismo*. Valencia : Pre-Textos. 179 pp.
- _____ (2004). *Crítica de la razón cínica*. Madrid : Siruela. 2ª ed. 786 pp.
- _____ (2010). *Temperamentos filosóficos: De Platón a Foucault*; Madrid: Siruela. 140 pp.
- _____ (2012). *‘Has de cambiar tu vida’: Sobre antropotécnica*. Valencia : Pre-Textos. 583 pp.
- _____ (2013). *Muerte aparente en el pensar: Sobre la filosofía y la ciencia como ejercicio*. Madrid : Siruela. 113 pp.
- Smith, Daniel (2017). “Foucault sobre ética y subjetividad: ‘Cuidado de sí’ y ‘estética de la existencia’ “. En *Revista Dorsal de Estudios Foucaultianos*: “Parrhesía y Estética de la existencia” (Dosier). No. 2, Junio de 2017, pp. 301-321.
- Sopó, Ángel María. (2005). “La biblioteca fantástica: El libro sobre la mesa”. En Documento fuente: *Revista Logos*; Bogotá, No. 09 (Noviembre), pp. 15-38.
- Soto Posada, Gonzalo (2007). *Filosofía medieval*. Bogotá : San Pablo-Universidad Pedagógica Nacional (Capítulo *El medioevo de Michel Foucault*, pp. 94-169).
- Strathern, Paul (2002). *Foucault en 90 minutos*. Madrid : Siglo XXI España. 109 pp.
- Szilasi, Wilhelm (2003). *Introducción a la Fenomenología de Husserl*. Buenos Aires : Amorrortu. (*Biblioteca de Filosofía*).188 pp.
- Terán, Óscar (1995) (Comp.). *Michel Foucault: Discurso, poder y subjetividad*. Buenos Aires : El Cielo por asalto.
- Torres Ornelas, Sonia. (2008). “Foucault: Autogobierno, arte de vivir”. En Memorias de XX Coloquio Nacional sobre la enseñanza de la Filosofía. México : Universidad de Zacatecas, 21-23 de agosto de 2008.
- Tran, Jonathan (2011). *Foucault and Theology*. (Collection *Philosophy and Theology*). London, New York : T&T Clark International.
- Trombadori, Duccio (2010). *Conversaciones con Foucault: pensamientos, obras y omisiones del último ‘maître-à-penser’*. Buenos Aires : Amorrortu. 158 pp.
- Vargas Guillén, Germán. (2002). *Pensar sobre nosotros mismos: Introducción fenomenológica a la filosofía en América Latina*. Bogotá: San Pablo-Universidad Pedagógica Nacional.
- _____ (2006). *Tratado de Epistemología: Fenomenología de la ciencia, la tecnología y la investigación social*. Bogotá : Universidad Pedagógica Nacional (UPN)-Ed. San Pablo. 303 pp. 2ª ed.
- Vásquez Rocca, Liliana (2013). “Foucault y Sloterdijk: Aproximación entre Biopolítica y Antropotécnicas. Las nuevas formas de control y producción artificial del comportamiento humano”. En *Revista Observaciones Filosóficas*, No. 16, 20 pp., Universidad Andrés Bello-

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile).

Vattimo, Gianni (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona : Paidós. 1ª ed. 172 pp.

Veyne, Paul (1984). *Cómo se escribe la historia: Foucault revoluciona la historia*. Madrid : Alianza. 238 pp.

_____ (1986). “Le dernier Foucault et sa morale”. “El último Foucault y su moral”. En *Revista Critique* (Nos. 471-472), agosto-septiembre de 1986, pp. 933-941. Traducción castellana en: *Revista Anábasis*, No. 04 de 1996.

_____ (2009). *Foucault: Pensamiento y vida (Foucault: Sa pensé, sa personne)*. Barcelona : Paidós. 157 pp.

Waldenfels, Bernhard (1997). *De Husserl a Derrida: Introducción a la Fenomenología*. Barcelona : Paidós. 191 pp.

Wilber, Ken (1994). *Los tres ojos del conocimiento (Eye to eye)*. Madrid : Kairós. 220 pp.

Williams, Bernard (2006). *Verdad y Veracidad: Una aproximación genealógica. (Truth & Truthfulness: An Essay in Genealogy)*. Barcelona : Tusquets (Colección Ensayo, No. 61). 306 pp.

Wittgenstein, Ludwig. (1998). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona : Crítica.

Yuing Alfaro, Tuillang (2017). *Tras lo singular: Foucault y el ejercicio del filosofar histórico*. Viña del Mar (Chile) : CENALTES (Colección Ensayo). 387 pp.

Žižek, Slavoj (2011). *El espinoso sujeto: El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires : Paidós, 2ª ed.

Zorrilla, Claudia (2017). “El último Foucault: Entre la modernidad y las prácticas de existencia”. En *Revista Dorsal de Estudios Foucaultianos: “Parrhesia y Estética de la existencia”* (Dossier). No. 2, Junio de 2017, pp. 111-127.

Zuluaga Garcés, Olga Lucía et Al. (2007). *Seminario Internacional: ‘Pensar de otro modo’: Usos de Foucault para pensar la Educación en Iberoamérica (2004: 20 años)*. Bogotá : Universidad Pedagógica Nacional-Alcaldía Mayor-Ed. Magisterio. 407 pp.

+ **Infografía:** (41 fuentes citadas, 20 consultadas)

AA. VV. (2013). “*Gubernamentalidad y Educación: Discusiones contemporáneas*” (Simposio Internacional, prólogo de Santiago Castro-Gómez); Alcaldía Mayor de Bogotá: IDEP, 2013, 2ª ed. Recuperado de www.google.com el 3 de febrero de 2017.

Bacarlett Pérez, María Luisa (2006). “Michel Foucault: 15 años”, “50 pensadores políticos del Siglo XX”, en: *Revista Metapolítica*, Universidad Autónoma del Estado de México, 2006 (Noviembre-Diciembre), No. 50, pp. 61-63.

Bejarano, Alberto (2012): “Pensar la inactualidad del pensamiento de Michel Foucault en contextos comparados”, en *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, Universidad de Los Andes,

No. 43.

Biblioteca Luis Ángel Arango (2017). Banco de la República de Colombia. Catálogo en línea (OPAC). Aparecen 352 títulos sobre Michel Foucault (libros, revistas en varios idiomas), de los cuales 142 son textos primarias del autor. La base de datos más extensa del país sobre el autor francés, con bibliografía actualizada y especializada hasta 2016, que hemos consultado en su totalidad. Recuperada de www.bibliotecaluisangelarango.org

Braicovich, Rodrigo. (2016). “Filodemo y la parrhēsia epicúrea como práctica pedagógico-terapéutica”. En *Análisis: Revista de investigación filosófica (Arif)*, vol. 3, No. 1 (2016): 11-30. Universidad de Zaragoza (España). Recuperado el 30 de enero de 2017 en www.google.com

Chase, Michael (2011). “Pierre Hadot y Michel Foucault: desde los Ejercicios Espirituales a las prácticas de sí”, recuperado de la red informática en septiembre de 2016. 11 pp.

Clark, Elisabeth A. (1988). “Foucault, the Fathers, and sex”, en *Journal of America Academy of Religion*, Oxford University Press, Vol. 56, No. 04 (Winter, 1988), pp. 619-641.

Dávila Rojas, Jorge Luis (2007). “Michel Foucault: Ética de la palabra y vida académica”. En *Utopía y Praxis Latinoamericana*; 12 (39), dic. 2007, pp. 107-132. Maracaibo (Zulia, Venezuela). Recuperado de *SciELO*, 17 de abril de 2017.

_____ (2015). “Foucault y el êthos educativo”. En Universidad de Los Andes, Mérida (Venezuela), No. 40, pp. 109-118, enero-abril 2015.

EBSCO. Red informática a la cual está vinculada la USTA. Acceso a 30 artículos sobre Foucault en español e inglés, con la ayuda del bibliotecólogo de Seccional Tunja, Germán Francisco Infante.

Escobar Galo, Juan Pablo (2012). “Cuerpo, poder y disciplina: Una lectura desde Michel Foucault”, en *Revista Cultura*, Universidad Rafael Landívar, Guatemala, pp. 131-144.
Foucault, Michel (1988). “*El sujeto y el poder*”, en: *Revista mexicana de Sociología*, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol. 50, No. 03, pp. 3-20.

Fraser, Nancy (1985). “Michel Foucault: ‘A Young conservative’ ”, en *Ethics*, The University of Chicago Press, Vol. 96, No. 01 (October, 1985), pp. 165-184 (survey article).

Gallo, Silvio. “Filosofía, enseñanza y sociedad de control”. Universidad Estadual de Campinas (UNICAMP, Brasil), S. f. Recuperado de www.google.com el 3 de febrero de 2017.

_____ y Veiga-Neto, Alfredo. (2007). “Repensar a educação: Foucault”. En *Revista Educação*, Sao Paulo (Brasil), mar 2007. Recuperado de www.google.com el 3 de febrero de 2017.

<http://www.agendalatinoamericana.org>
<http://www.serviciodiaconia.org/boff>

<http://michel-foucault-archives.org> // <http://foucault.info/documents...>

<http://www.google.com/heterotopías>

<http://www.michel-foucault.com/links/index.html>

<http://www.iberofoucault.org> (Red Iberoamericana Foucault).

<http://www.panopticweb.com/philosophy/philosophers/foucault.html>//http://www2.univ-paris8.fr/article.php3?id_article=403 (grabación de los dos cursos de Gilles Deleuze sobre Michel Foucault, 1985 y 1986, y su transcripción).

<http://www.materialifoucaultiani.org> (Revista del pensamiento político de Foucault).

Jay, Martin (2004). “¿Parresía visual? Foucault y la verdad de la mirada”. Recuperado en [google.com](http://www.google.com), 7 de enero de 2016 (s.f.).

JSTOR. Red informática a la cual está vinculada la USTA. Artículos sobre Foucault.

Lugo-Ortiz, Agnes (2012). “Poder, resistencia y dominación en las Américas esclavistas: apostillas a Michel Foucault (paradojas y aporías)”; en *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, Universidad de Los Andes, No. 43.

Perea Acevedo, Adrián José (2016). “De la crítica como práctica espiritual: La cuestión de la Parresía en Foucault”. Bogotá : Universidad Distrital Francisco José de Caldas. En YouTube, 13-12-2016.

Peusner, Pablo (2014). “Parresía: Acerca de Michel Foucault”. Copyright, recuperado de [Imago.agenda.com /Letraviva](http://Imago.agenda.com/Letraviva), septiembre de 2014.

Pinho, Luiz Celso. (2015). “Michel Foucault e o conceito grego de parresia”. En *Poiesis: Revista de filosofia*, vol. 12, No. 1, pp. 34-43. Recuperado en www.google.com el 2 de febrero de 2017.

_____. (2016). “Michel Foucault e a Confência La Parrêsia: um ponto de inflexão”. En *Ensaio filosóficos*, vol. XIV, dezembro 2016. Recuperado en www.google.com el 2 de febrero de 2017.

Quejigo Sánchez-Guijaldo (2012). “Michel Foucault, Filósofo de lo pequeño”. En *Cuaderno de Materiales, Revista de Filosofía*. No. 24, pp. 105-124. Blog / filosofía.net

Rajchman, John (1983). “Foucault, or the Ends of Modernism”, en *The MIT Press* (Spring, 1983, October), Vol. 24, pp. 37-42.

Rangel Cruz, Pedro (2009). “La vigencia del concepto de poder de Michel Foucault”, en *Revista Compendium*, Universidad Lisandro Alvarado, Barquisimeto (Venezuela), No. 23, pp. 49-66.

Roca Jusmet, Luis (2011). “Michel Foucault: ni ángel ni demonio”. En *Revista Rebelión*, España, 31-08-2011, recuperado el 3 de mayo de 2017.

Sáez Rueda, Luis. (2016). “Parresía”. Recuperado el 29 de junio de 2016 en internet. 7 pp.

de www.google.com

Said, Edward W. (1972). "Michel Foucault as an intellectual Imagination", en Duke University Press, Columbia University, Boundary 2, Vol. 01 (Autumn, 1972), pp. 1-36.

Santos Gómez, Marcos (2013). "Educación y construcción del 'Self' en la filosofía helenística según Michel Foucault"; en *Revista Española de Pedagogía*, Universidad de Granada (España), Año LXXI, No. 256, 2013 (Septiembre-Diciembre), pp. 479-492.

Sztajnszrajber, Darío (2011-2017). "Mentira la verdad: La filosofía a martillazos". Canal Encuentro. Buenos Aires (Argentina). Autor foucaultiano parresiasta de *¿Para qué sirve la filosofía? Pequeño tratado sobre la demolición* (Planeta, 2013). Profesor de FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales) y Universidad de Buenos Aires (UBA), Premio Konex 2017, "Pensar al otro", "Desencajados", "Sabemos que la verdad no existe, pero no hacemos otra cosa que buscarla". Conferencista invitado a Universidad Nacional y Universidad de los Andes, Bogotá, marzo de 2017.

Thiele, Leslie Paul (1990). "The Agony of Politics: The Nietzschean Roots of Foucault's Thought", en *The American Political Science Review*, Vol. 84, No. 03 (September, 1990), pp. 907-925.

Torres Vindas, Javier (2007, 5 de octubre). "Notas para leer al sujeto en Foucault desde América Latina". Universidad de Costa Rica. Disponible y recuperado en www.alainet.org (15 de julio de 2017).

Toscano López, Daniel G. (2008). "El biopoder en Michel Foucault", en *Revista Universitas Philosophia*, Bogotá (Colombia), Año 25, 51: pp. 39-57, 2008 (Diciembre).

Vázquez García, Francisco (1999). "Historia de la raza y teoría social: entre Foucault y Bourdieu", en *Revista mexicana de Sociología*, Universidad Nacional Autónoma de México, Vol., 61, No. 02 (Abril-Junio 1999), pp. 189-212.

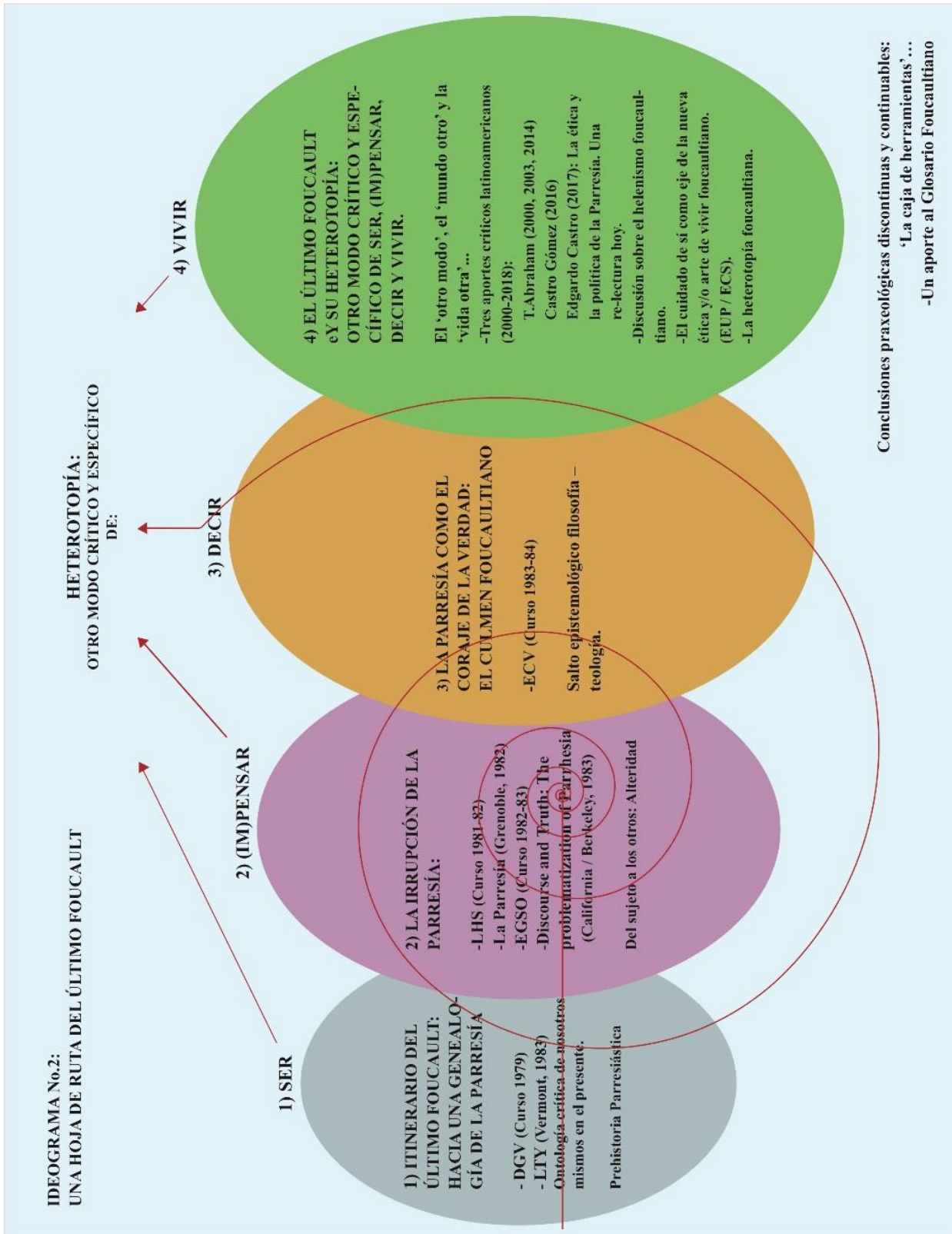
Vega, Guillermo A. y Torres, Gabriel (2010). "Historia y política en el pensamiento de Michel Foucault: Notas sobre la crítica a la toma de conciencia como condición de la revolución", en *Revista Pensares*, Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), No. 06, pp. 189-209.

Zagan, Christian (2015). "Foucault and Parrhesia: The relationship between philosophy and politics". *Journal of Romanian Literary Studies*. Issue No. 7, pp. 478-483. Recuperado el 30 de enero de 2017 de www.google.com

Zavala, Oswaldo (2008). "El humanismo y sus heterotopías: Foucault, Borges y la (reincidente) muerte del Hombre"; en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 34, No. 68, pp. 55-78. Recuperado de www.google.com, 7 de marzo de 2017, en Buenos Aires (Argentina). Del City University of New York, College of Staten Island.

ANEXOS

1. UNA TESIS EN UN IDEOGRAMA (No. 2):



Clave interpretativa del Ideograma No. 2:

La obra de Foucault –sobre todo su versión *última*- fue discontinua, si bien mantiene al mismo tiempo –de modo paradójico e incluso aporético- una relativa continuidad. Por eso, la ilustramos con óvalos o elipses: efectivamente, el primero se refiere al *itinerario* de su obra final abordado como *genealogía de la Parrésia* que plenificó su esbozada *genealogía del sujeto moderno* de cara a la hegemonía secular de la *filosofía del sujeto*; se trata de una prehistoria signada por un color grisáceo que jalona su primera búsqueda pre-parresiástica de una ‘verdad’ que ya superaba el carácter discursivo y epistemológico, y cuyos hitos fueron: los Cursos del Collège de France intitolados *Del gobierno de los vivos* (1980), y *Subjetividad y verdad* (1981) y las conferencias de Dartmouth (*La hermenéutica de sí*, 2016a: pp. 129, 141), de Bélgica (*Obrar mal, decir la verdad*, 1981) y Vermont (*Las tecnologías del yo*, 1982), textos de los cuales hemos privilegiado el primero (*DGV*) como teorético y el último por su carácter praxeológico (*TY*). Este capítulo 1 ejemplifica ya el *otro modo crítico y específico de ser* foucaultiano apuntando embrionariamente hacia la *Heterotopía*, en cuanto puede recapitularse este ‘otro modo’ o lugar filosófico en la ‘*ontología crítica de nosotros mismos en el presente*’, tópico de Foucault emparentado a modo de prolepsis o anticipación con la ulterior ‘*est-ética de la existencia*’.

El segundo óvalo está marcado por un color violeta de cárdeno racimo de uvas metamorfoseado, que preconiza y postula la *Parrésia* foucaultiana a partir de la interacción ‘*Alêtheia-Parrhesía*’ en los dos primeros textos de los Cursos del Collège de France de la trilogía final: *La hermenéutica del sujeto* (1981-82) y *El gobierno de sí y de los otros I* (1982-83), complementados con las conferencias de Grenoble y *Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia* en las universidades de California y Berkeley (1983, traducido como *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*, Grenoble, 1982 / Berkeley, 1983, reeditado de la traducción del original francés, Buenos Aires, en mayo de 2017a, por E. Castro; primer texto completo). Este capítulo 2 vehicula el ‘*otro modo crítico y específico de (im)pensar*’ esa alteridad, reorientando una verdad epistemológica hacia la *Parrésia* en tanto veracidad concreta del presente.

La tercer elipse del *Último Foucault* se transfigura y enrojece en clave testimonial hasta alcanzar un tono terracota que canaliza la ‘*Alêtheia*’ en clave de ‘*Parrhesía*’ terrígena (el medular capítulo 3 como ‘*otro modo crítico y específico de decir*’), plenificando el tríptico final de sus cursos filosóficos mediante *El coraje de la verdad* (1984), ya ‘*ad portas*’ de su muerte: a todas luces este último Curso constituye el *culmen o clímax foucaultiano*.

El cuarto y último óvalo se torna color verde vida y esperanza al entronizar privilegiadamente los esclarecedores aportes de tres investigadores foucaultianos latinoamericanos: Tomás Abraham,

Santiago Castro-Gómez y Edgardo Castro, en un arco histórico *'postmortem'* de 18 años. En líneas generales, sus constructos desembocan en la reivindicación foucaultiana de la *Parresía* como *'arte de vivir'* filosófico-ético articulado en función del *'cuidado de sí'* (*'epiméleia heautou'*), *'estéticade la existencia'* y rescate del *'modo filosófico de vida'*, su versión última del *'êthos'*, tema focal que nos ocupa en esta Tesis (capítulo 4 en color verde vital que plasma el *'otro modo crítico y específico de vivir'*), decantando y retroalimentando polícromos aportes actuales. En suma, la filosofía foucaultiana en esta versión última parresiástica se torna una *'crítica de la razón filosófica contemporánea'*, y concretamente una aportación a una *'crítica de la razón disruptiva y/o violenta'*. He aquí el polémico escenario, a tenor de lo expresado explícita y enfáticamente por Foucault:

Hay una racionalidad incluso en las formas más violentas. Lo más peligroso –en la violencia– es su *racionalidad*. Por supuesto, la violencia es en sí misma terrible. Pero ella encuentra su anclaje más profundo y extrae su permanencia de la forma de racionalidad que utilizamos. Se ha pretendido que, si viviésemos en un mundo de razón, podríamos desembarazarnos de la violencia. Esto es completamente falso, pues entre la violencia y la racionalidad no hay incompatibilidad. Mi problema no es atacar la razón, sino determinar la naturaleza de esta racionalidad que es tan compatible con la violencia (Foucault en entrevista con M. Dillon disertando sobre “La razón de Estado”, 1979, cit. Álvarez Yáguez, 2015: p. 126, *passim*).

Como último acápite de este capítulo 4, la *'Heterotopía'* es el supremo dispositivo y práctica de la alteridad del constructo foucaultiano: *'otro modo crítico y específico'* que conjuga los cuatro verbos foucaultianos precedentes <ser, –(im)pensar–, decir y vivir> desde la óptica del *'pensamiento del afuera'* que, a modo de *'punto de fuga'* –sobre un trasfondo azulado que inspira trascendencia– permite una convergencia pletórica de los cuatro capítulos. Las conclusiones *'discontinuas y continuables'*, de acento *'praxeológico'* se desprenden como fruto maduro a modo de *la caja de herramientas anti-hegemónicas* para construir una *'contra-cultura'*, mediante su arsenal quirúrgico para una disección –bisturí parresiástico en mano– de nuestro mundo agónico, postulando incluso ejercicios y tareas *parresiásticas* concretas –aún hoy pendientes en la filosofía–, como una *'ontología crítica del presente'* sobre nosotros mismos, reto actual ineludible e inaplazable.

Finalmente, una sutil *espiral* –característica de la dinámica metodología foucaultiana– simula un enigmático signo de interrogación, retrotrae y extrapola todo el constructo anterior para desembocar plenificante en la *'Heterotopía'* u otro espacio diferente o *'contraespacio'* donde todo se torna alternativo, altermundialista hoy: porque todavía y siempre *'otro mundo'* es y será posible... Al respecto, es muy significativa la efemérides de los **50 años del tópico de la Heterotopía foucaultiana (1967 / 2017)**, que cobra aquí y ahora insospechada vigencia en virtud de su actualidad rediviva. Significativamente, este vocablo

Procedía de la *medicina*, con carga mítica y simbólica como respuesta a los lugares acostumbrados; como *lo otro* dentro del cuerpo social enfermo, otros lugares para experiencias contra las relaciones de *poder y saber*, '*lo otro de la razón*', lo monstruoso, lo raro, lo ajeno e incomprensible, pero convertible en objeto de fascinación para la razón, *espacios heterotópicos, contra-emplazamientos*, lugar otro a la vez *real y ficcional* en su 'otredad' fascinante; un lugar que se encuentra por fuera de todos los lugares, a otro nivel, '*mysterium fascinosum et tremendum*', que atrae y aterroriza a la vez, del cuidado como intervención biopolítica, *emplazamiento heterotópico* (Runge Peña, 2008: pp. 48-51, cursivas nuestras).

Entonces con Foucault nos encontramos ante una 'sofoterapia' (neologismo emergente en esta Tesis) hoy muy pertinente. Y "Sospecha parresiástica radical" la bautiza el propio filósofo (ECV, pp. 307-308, 347).

Como *Anexos* imprescindibles han quedado los ideogramas nucleares que potencian la hermenéutica semiótica de las imágenes, y constituyen un aporte innovador junto con el '*Glosario foucaultiano*' referencial (ampliamente desarrollado por E. Castro, J. Revel y A. Perea Acevedo, que hemos preferido reservarnos para no hacer tan prolijo el texto final del trabajo). Entonces la *espiral* recapitula y retroalimenta dinámica y gráficamente toda la parábola de la vida y obra foucaultianas, inyectándole un dinamismo re-creador y vectorial de cara al infinito ignoto, complejo constructo todavía pendiente de una completa dilucidación, que -como todo lo grande e intempestivo- parece aún interminable...

IDEOGRAMA No. 3:

1. Sustancia ética (Causa material)	GRIEGOS <i>Fuerza</i> que conduce al uso de los placeres (<i>aphrodisia</i>).	ESTOICOS ROMANOS La misma <i>fuerza</i> , pero marcando su <i>fragilidad</i> .	CRISTIANOS Deseo, <i>carne</i> , concupiscencia.
2. Modos de sujeción (Causa eficiente)	Estética y comunitaria: gobernarse para poder gobernar a los demás.	Naturaleza, ley racional: Autoconstituirse en tanto seres universales.	Ley divina.
3. Trabajo sobre sí (Causa formal)	Ascética, relaciones políticas: Ascesis en función de la virtud ciudadana. Autoconocimiento (<i>gnóthi seautón</i>) y autocuidado (<i>epiméleia heautoû</i>) en relación agonística.	Ascética, autodomio del deseo: Ascesis para la perfección individual.	Ascética, autodesciframiento, combate espiritual. Examen de conciencia (' <i>exomológesis</i> ') y confesión (' <i>exagoreusis</i> ' / Agustín de Hipona).
4. Teleología del sujeto moral	Libertad y verdad: ser libre en una ciudad libre, en medio de una sociedad de control biopolitizada.	Imperturbabilidad, tranquilidad del ánimo (<i>apatheia</i>). Sabiduría.	Salvación del alma, Trascendencia, Santidad.

Evolución de la constitución ética del sujeto –sus cuatro pilares- concordada con las categorías aristotélicas, según los 'pliegues' de Deleuze (1987: p. 137).

(Cf. Esther Díaz E., 2014: pp. 173, 176, 185 con aporte del autor, S.B.E.).

IDEOGRAMA No. 4:

<p>1. ONTOLOGÍA (Sustancia ética)</p> <p>¿Qué es lo ético en mí? ¿Cuál es la materia prima sobre la que me formo, en tanto sujeto moral, marcado por el deseo?</p>	<p>2. DEONTOLOGÍA (Modos de sujeción)</p> <p>¿A qué principio debo responder para ser ético (la Naturaleza, la ley divina, regla racional, regla estética o derivada de la verdad científica y tecnológica), en nuestra sociedad no sólo disciplinaria sino de control? ¿Cómo resistir a las dos formas de sujeción actuales: el individualismo por causa del poder y la vinculación de cada quien a una identidad inamovible?</p>	<p>3. ASCÉTICA (Trabajo sobre sí)</p> <p>¿Cómo debo proceder para ser ético, qué prácticas debo realizar (examen de conciencia, continencias, ayunos, confesiones, abstinencias)? ¿Cómo liberar nuestro deseo, virando hacia una actitud analítica?</p>	<p>4. TELEOLOGÍA (Intencionalidad y fin)</p> <p>¿A qué aspiro siendo ético, qué fin persigo (la libertad, la inmortalidad, la tranquilidad de ánimo, la indiferencia)? ¿Cómo repensar la ética desde la conciencia de la finitud de <i>mi vida</i>?</p>
--	--	---	---

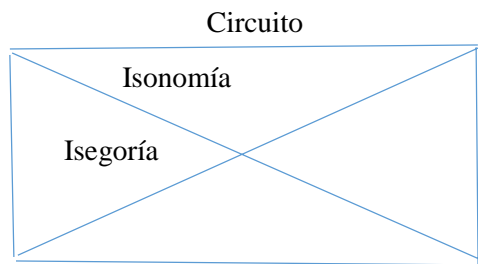
La subjetividad moral

Aporte de Esther Díaz E. (2014: pp. 164, 194-196, articulación del autor).

IDEOGRAMA No. 5:

Democracia:

condición formal



Decir veraz:

condición de verdad

de la Parrhesía

Ascendiente: autoridad moral

condición de hecho,
aristocracia ética o estilo de vida.

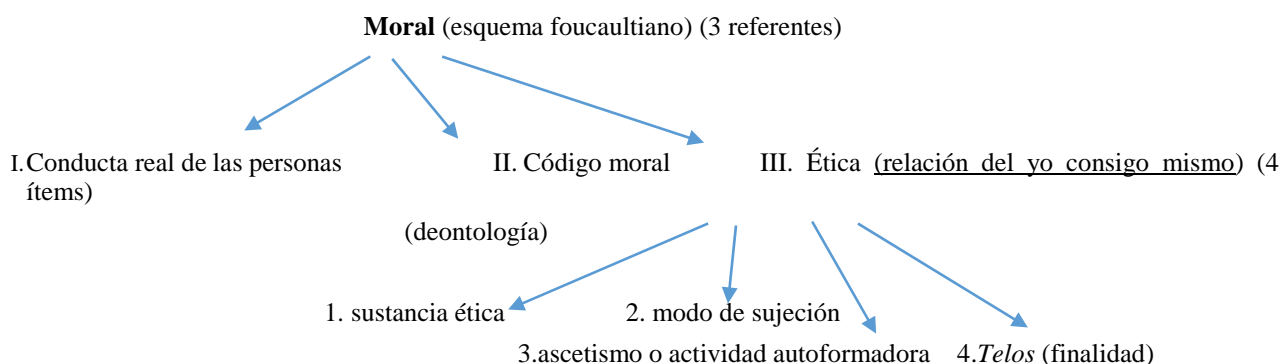
(Dynasteia)

Coraje: *condición moral*

Circuito Parresía-Democracia

(Castro-Gómez, 2016, p. 340), con algunas inferencias del autor de la Tesis.

IDEOGRAMA No. 6:



Los cuatro pilares a la Ética según Foucault

(Davidson, 1988, p. 252).

IDEOGRAMA No. 7: LOS CUATRO VERBOS DEL OTRO MODO FOUCAULTIANO PARRESIÁSTICO, LA HETEROTOPÍA: SER, (IM)PENSAR, DECIR Y VIVIR.

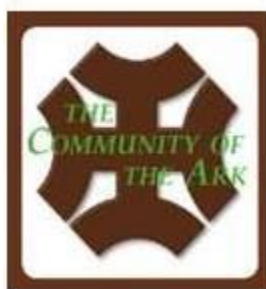
SER:

ONTOLOGÍA CRÍTICA DEL PRESENTE

EST-ÉTICA DE LA EXISTENCIA

(*'HETEROTOPOLOGÍA DE SÍ'*)

(IM)PENSAR



DECIR

ARTE DE VIVIR

(*'ETHOPOÈTICA HETEROTÓPICA'*)

(del autor S. B. E., vinculando a Foucault (*¿Qué es la Ilustración?*, 1983) con Lanza del Vasto, en una nueva crítica de la razón violenta, y teniendo en cuenta los aportes de A. J. Perea Acevedo, 2013, 2016).

ÍNDICE COMPLETO

Contenido general.....	7
Dedicatoria.....	5
Agradecimientos.....	6
Resumen y palabras-clave	8
Epígrafes foucaultianos genésicos.....	9
Introducción general.....	10
Justificación.....	12
Metodología: El método fenomenológico – hermenéutico.....	13
Abreviaturas del Corpus foucaultiano	15

CAPÍTULO 1

ITINERARIO DE LA OBRA DEL ÚLTIMO FOUCAULT:

HACIA UNA GENEALOGÍA DE LA PARRESÍA	17
- El hilo conductor de Ariadna del pensamiento foucaultiano.....	18
- Prehistoria de la Parresía foucaultiana: <i>Del gobierno de los vivos</i> , Curso en el Collège de France, 1979-1980.....	23
- <i>Tecnologías del yo</i> : Conferencia en la Universidad de Vermont (EE.UU., otoño de 1982).....	33
- Hacia una genealogía de la Parresía: Ontología crítica de nosotros mismos en el presente.....	44
- Notas del Capítulo 1.....	47

CAPÍTULO 2

LA IRRUPCIÓN DE LA PARRESÍA EN EL ÚLTIMO FOUCAULT

- <i>La hermenéutica del sujeto</i> : la inquietud de sí, Curso en el Collège de France, 1981-1982.....	54
La Alêtheia en <i>La hermenéutica del sujeto</i> , 55	
La Parresía en <i>La hermenéutica del sujeto</i> , 65	
- La Parresía: Conferencia en la Universidad de Grenoble, 18 de mayo de 1982.	69
- <i>El gobierno de sí y de los otros I</i> : Curso en el Collège de France, 1982-1983.	70

La Alêtheia en <i>El gobierno de sí y de los otros</i> ,	71
La Parresía en <i>El gobierno de sí y de los otros</i> ,	76
- <i>Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia: at the University of California and Berkeley</i> (october-november 1983): una clave hermenéutica-exegética foucaultiana	102
- Notas del Capítulo 2... ..	109

CAPÍTULO 3

LA PARRESÍA COMO *EL CORAJE DE LA VERDAD*: EL CULMEN FOUCAULTIANO

La Alêtheia en <i>El coraje de la verdad</i> ,	115
La Parresía en <i>El coraje de la verdad</i> ,	120
- Notas del Capítulo 3... ..	159

CAPÍTULO 4

EL ÚLTIMO FOUCAULT Y SU HETEROTOPÍA: OTRO MODO CRÍTICO Y ESPECÍFICO DE SER, (IM)PENSAR, DECIR Y VIVIR.....

- Tres apreciaciones críticas sobre el Último Foucault (2000-2018, 18 años de esclarecimiento).....	162
El Último Foucault según Tomás Abraham (2000, 2003, 2014).....	162
El Último Foucault según Santiago Castro-Gómez (2016).....	165
<i>El Último Foucault: La ética y la política del decir verdadero</i> , según Edgardo Castro (2017).....	178
- Discusión crítica sobre la re-lectura de los Clásicos griegos por parte de Foucault	181
- El cuidado de sí como eje de la nueva ética y/o arte de vivir foucaultianos.	185
- Re-lectura actual del cuidado de sí: Ejercicio parresiástico de ontología del presente	193
- La Heterotopía foucaultiana: el ‘otro modo’ y ‘la vida otra’ parresiásticos.....	201
- Notas del Capítulo 4... ..	217

A MODO DE CONCLUSIONES DISCONTINUAS Y CONTINUABLES

CODA POÉTICA NIETZSCHEANA

BIBLIOGRAFÍA E INFOGRAFÍA.....

TABLA DE IDEOGRAMAS

Ideograma No. 1: Las cuatro veridicciones, diseño del autor de esta Tesis, S. B. E. , 124

Protocolo Genealogía-Ontología crítica del presente, S.B.E. , 170

Ideograma No. 2: La tesis en un ideograma: hoja de ruta del Último Foucault ,	278
Ideograma No. 3: Evolución de la constitución ética del sujeto (Esther Díaz E.) ,	280
Ideograma No. 4: La subjetividad moral (Esther Díaz E.) ,	282
Ideograma No. 5: Circuito Parresía-Democracia, por Castro-Gómez, con algunas inferencias del autor de la Tesis ,	282
Ideograma No. 6: Los cuatro pilares de la Ética según Foucault, por Davidson ,	283
Ideograma No. 7: Los cuatro verbos vectoriales del otro modo foucaultiano parresiástico, la Heterotopía: ser, (im)pensar, decir y vivir,	283
ANEXOS:	278
7 IDEOGRAMAS.....	278
ÍNDICE COMPLETO	284-286