

Santiago Borda-Malo Echeverri

El Coraje de la Verdad en Michel Foucault



El Coraje de la Verdad en Michel Foucault

Santiago
Borda-Malo
Echeverri

Este libro de investigación doctoral de Filosofía asume el problema de '*la Parresía como heterotopía*' desde un enfoque *crítico y específico* –con base en el último Foucault–, desarrollando temáticas relevantes como *La hermenéutica del sujeto*, *El gobierno de sí y de los otros* y *El coraje de la verdad*. Se organiza el trabajo en capítulos ordenados, que podemos considerar históricos desde los Clásicos Griegos hasta la realidad actual, en un análisis que toca nuestro país, Colombia, incluyendo la ética y la política permeadas por el Neoliberalismo.

Se hace una buena articulación del hilo conductor del pensamiento foucaultiano, desde diferentes autores latinoamericanos y colombianos. Es un tema pertinente y actual como propuesta de cambio social y un modelo a seguir para mejorar las estructuras de los diferentes gobiernos, en especial el colombiano. Se cumple así el objetivo de analizar y demostrar de una manera analítica la fundamentación del tema: *El uso de los placeres* y *El cuidado de sí como 'otro modo de ser; (im)pensar, decir y vivir'*.

ISBN: 978-958-5471-37-5



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
T U N J A

Santiago Borda-Malo Echeverri

**EL CORAJE DE LA VERDAD
EN MICHEL FOUCAULT:**
OTRO MODO CRÍTICO Y ESPECÍFICO
DE SER, (IM)PENSAR, DECIR Y VIVIR



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
T U N J A



**EL CORAJE DE LA VERDAD EN MICHEL FOUCAULT:
OTRO MODO CRÍTICO Y ESPECÍFICO DE SER, (IM)
PENSAR, DECIR Y VIVIR.**

Institución Editora

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS, SECCIONAL TUNJA

AÑO 2019

ISBN: 978-958-5471-37-5

Dirección

Universidad Santo Tomás – Seccional Tunja
Avenida Campus Universitario. Tunja (Boyacá), Colombia
CALLE 48 No. 1-235 Este.

Teléfono

(8) 7440404, Ext. 1024

Diseño de Portada e Ilustración:

Daniel Bordamalo Medina

Editorial JOTAMAR S.A.S.

Calle 57 No. 3 - 39.
Tunja - Boyacá - Colombia.

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 Gloríae)’...

A mi esposa Mónica, y mis hijos Daniel (autor del Ideograma final en Illustrator) 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 mamá Emilia, a 50 años de su Pascua, y a papá Álvaro a 10 años de la suya: me debo a su Parresía de pensamiento, palabra y obra... 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, asesor de la investigación 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

Pág.

Prólogo (Presentación Ángel María Sopó)	11
Epígrafes foucaultianos genésicos... ..	15
Abreviaturas del Corpus foucaultiano	17

CAPÍTULO I

ITINERARIO DE LA OBRA DEL ÚLTIMO FOUCAULT: HACIA UNA GENEALOGÍA DE LA PARRESÍA	21
- El hilo conductor de Ariadna del pensamiento foucaultiano: una salida del laberinto filosófico racionalista	21
- Prehistoria de la Parresía foucaultiana: <i>Del gobierno de los vivos</i> , Curso en el Collège de France, 1979-1980	26
- <i>Tecnologías del yo</i> : Conferencia en la Universidad de Vermont (EE.UU., otoño de 1982).....	38
- Hacia una genealogía de la Parresía: Ontología crítica de nosotros mismos en el presente	50
- Notas del Capítulo 1... ..	54

CAPÍTULO II

LA IRRUPCIÓN DE LA PARRESÍA EN EL ÚLTIMO FOUCAULT	59
- La hermenéutica del sujeto: la inquietud de sí, Curso en el Collège de France, 1981-1982	62
- La Alêtheia en <i>La hermenéutica del sujeto</i> , 1982	63
La Parresía en <i>La hermenéutica del sujeto</i> , 1982.....	75
- <i>La Parresía</i> : Conferencia en la Universidad de Grenoble, 18 de mayo de 1982	80

- <i>El gobierno de sí y de los otros I:</i> Curso en el Collège de France, 1982-1983	82
- La Alêtheia en <i>El gobierno de sí y de los otros I</i> , 1983.....	83
- La Parrhesia en <i>El gobierno de sí y de los otros I</i> , 1983	90
- Discourse and Truth: The problematization of Parrhesia: at the University of California and Berkeley (october-november 1983): una clave hermenéutica-exegética foucaultiana	121
- Notas del Capítulo	129

CAPÍTULO III

LA PARRESÍA EN *EL CORAJE DE LA VERDAD*:

EL CULMEN FOUCAULTIANO	137
- La Alêtheia en <i>El coraje de la verdad</i> , 1984	139
- La Parrhesia en <i>El coraje de la verdad</i> , 1984.....	145
- Notas del Capítulo 3	191

CAPÍTULO IV

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 la esclarecimiento.....	195
El Último Foucault según Tomás Abraham (2000, 2003, 2014),.....	196
El Último Foucault según Santiago Castro-Gómez (2016),.....	199
El Último Foucault: La ética y la política del decir verdadero, según Edgardo Castro (2017),.....	213
- Discusión crítica sobre la re-lectura de los Clásicos griegos por parte de Foucault	217
- El cuidado de sí como eje de la nueva ética y/o arte de vivir foucaultianos	222

- Re-lectura actual del cuidado de sí:
Ejercicio parresiástico de ontología del presente..... 230
- La Heterotopía foucaultiana:
el ‘otro modo’ y ‘la vida otra’ parresiásticos.....239
- Notas del Capítulo 4...257

CAPÍTULO V:

APORTE DE ESTE LIBRO AL GLOSARIO FOUCAULTIANO..... 265

**A MODO DE CONCLUSIONES DISCONTINUAS
Y CONTINUABLES..... 323**

CODA POÉTICA NIETZSCHEANA.....353

BIBLIOGRAFÍA E INFOGRAFÍA355

TABLA DE IDEOGRAMAS399

Ideograma No. 1: Las cuatro veridicciones, diseño del autor de esta
investigación, S. B. E. Protocolo Genealogía-Ontología
crítica del presente, S.B.E., 3??

Ideograma No. 2: La investigación en un ideograma:
hoja de ruta del Último Foucault,399

Ideograma No. 3: Evolución de la constitución
ética del sujeto (Esther Díaz E.),..... 403

Ideograma No. 4: La subjetividad moral (Esther Díaz E.)..... 404

Ideograma No. 5: Circuito Parresía-Democracia,
por Castro-Gómez, con algunas inferencias del autor del libro, 404

Ideograma No. 6: Los cuatro pilares de la Ética según Foucault,
por Davidson,..... 405

Ideograma No. 7: Los cuatro verbos vectoriales del otro modo
foucaultiano parresiástico, la Heterotopía: ser, (im)pensar, decir y vivir,..... 405

Prólogo

Santiago María Borda-Malo Echeverri ha presentado este libro intitulado *El coraje de la verdad en el Último Michel Foucault: otro modo crítico y específico de ser, (im)pensar, decir y vivir*. Como par académico me permito plantear brevemente lo siguiente:

Para escribir estas líneas he leído exhaustivamente el trabajo del profesor Borda-Malo desde la perspectiva de la pregunta: ¿Existe en este libro un aporte significativo e innovador? Mi respuesta es afirmativa por las siguientes consideraciones:

Primera: En el título mismo, *El coraje de la verdad* está expuesto el argumento central que se propone sustentar como *otro modo filosófico-ético de ser, pensar, decir y vivir*. Para ello, el autor desarrolló cinco capítulos que corresponden a un plan de trabajo filosófico que aporta un nuevo enfoque.

Capítulos que abordó teniendo en cuenta, de Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*; *El gobierno de sí y de los otros*; *El coraje de la verdad* y otros textos acompañados con la lectura y análisis de una pertinente y actualizada bibliografía sobre el tema propuesto.

El libro presentado muestra que el «cuidado de sí» es un *problema filosófico* que desarrolla significativas repercusiones en el campo de la antropología, la ética, la teología y la pedagogía, que se pueden rastrear a lo largo de la historia de la filosofía como lo muestra la reciente publicación intitlada: *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro* de (Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2017), que indica que no se puede rehuir este problema por más tiempo.

Segunda: El problema filosófico de la investigación emprendida se sintetiza en la pregunta: «¿Qué sentido asume el coraje de la verdad en la obra del Último Michel Foucault con miras a otro modo crítico y específico de ser; (im)pensar, decir y vivir?», lo que significa que su tratamiento se elabora desde la *hermenéutica filosófica* de Hans-Georg Gadamer. De dicha cuestión a su vez derivó la siguiente subpregunta: «¿Existe una correlación 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”?», lo que implica asumirla desde la perspectiva de la *correlación*, uno de los escorzos de la *descripción fenomenológica* de Edmund Husserl.

En este sentido, se llama la atención sobre el problema de la fenomenología en el pensamiento del Último Foucault, en especial la tematización de la Parresía en *Discurso y verdad: Conferencias sobre el coraje de decirlo todo* (2017, 2018), que abre novedosas perspectivas históricas para comprender la *reducción fenomenológica* y su aplicación como método de investigación filosófica.

Tercera: El pensador reconstruye la genealogía del concepto de Foucault de *Parresía (coraje de la verdad)* para sostener que existe una correlación entre *subjetividad y verdad*, que da lugar a una «ontología del presente en tanto otro modo crítico y específico de ser». Aquí también persiste la novedad de plantear la aplicación de la *fenomenología genética* como método para la comprensión del concepto de Parresía.

Cuarta: Al examinar el autor la correlación entre “Alêtheia” y “Parrhesia” encuentra la novedad del aporte de Foucault a la elaboración de una nueva ética para un hombre nuevo, pues, según afirmación del profesor Borda-Malo: «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.» (p. 207)

Quinta: Existe, según este estudio, una correlación entre el cuidado de sí y un “arte de vivir” filosófico y su «proyección heterotópica propositiva», que será condición para una nueva fundamentación de la ética y el planteamiento de una «estética de la existencia».

Sexta: Uno de los aportes significativos que honran este libro presentado es el análisis de la contribución del *pensamiento latinoamericano* a la elaboración y comprensión del problema, en autores como Tomás Abraham Spitzer, Santiago Castro-Gómez, Edgardo Castro, Felisa Santos, Silvia Magnavacca, Malena Tonelli, a partir de aseveraciones que dan qué pensar:

«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.» (Tomás Abraham, p. 206 de esta investigación).

Finalmente, este tipo de trabajos y libros contribuye no sólo a la recepción de Michel Foucault en Colombia y América Latina, sino al conocimiento de la actual filosofía; pie para andar por caminos azarosos y desconocidos y propuesta para conocer, sostener y difundir posiciones alternativas por cierto planteadas ya por Platón en *La República*:

«- ¿No es cierto, amigo Glaucón -continué-, que quienes establecieron una educación basada en la música y la gimnástica no lo hicieron, como creen algunos, con objeto de que una de ellas atendiera al cuerpo y otra al alma?

- ¿Pues con qué otro fin? -preguntó.»

[Platón, *La República*, 410b-c. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006, Tomo II, 46.]

Ángel María Sopó, Ph. D.,
Filósofo U. N., Profesor Doctorado Filosofía USTA - Bogotá
21 de agosto de 2018.

Epígrafes Foucaultianos Genésicos

+ “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 *éthos*”.

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

cursivas nuestras).

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 I

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.

Como herramienta metodológica en consonancia con la descripción fenomenológico-hermenéutica-, se juzga pertinente apropiarse 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* = *rhesis* / *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 *eclesiastés* 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 *Parrésia*; 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 pseudofilosófica- 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 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-, retroalimentando 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 ocupa este trabajo. 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 ‘*exomolôgesis*’ –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 ‘*aleurgia*’ 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 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* (*‘alêtheia 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, descubriría 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 nutricio 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 '*exomológesis*' 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 sacrificatoria” 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 apreheñdió 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 Pónico, *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 ‘*exomolôgesis*’ 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” (*id.*), 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 ‘*aleturgia*’ 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 aquélla 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 investigación 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 ‘*aleturgia*’, 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 este trabajo investigativo: 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 se entronca 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 bioû*’), 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 incursionaron 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 aquélla 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 afin 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 ‘*exomolôgesis*’ 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 patrística –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 singulatim: 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 homogénico. 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 investigación: 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 este libro. 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, Roussel, 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 *psiquiatricidio*, 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).

Se aprecia, 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 problémicos 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 esta investigación, 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 pseudocultura 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-maquaviélicas 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 este libro... 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*, seudooverdad 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 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.

[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 investigación 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 abrió un boquete en el racionalismo imperante desde Descartes en la filosofía. Argumento que se irá evidenciando transversalmente a lo largo de toda el libro, 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 investigación.

[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 investigación.

Capítulo II

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]

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 investigación. 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 (*Alcibiades* §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.

Foucault, El gobierno de sí y de los otros I, (EGSO, 2009: p. 330.)

Este curso, *La hermenéutica del sujeto*, fue la culminación de una investigación foucaultiana sobre la noción de ‘*inquietud de sí*’, que superó el precepto delfico-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 relejó la filosofía antigua, permitiendo replantear nuestra identidad como sujeto moderno. Asimismo, su trabajo consistió en volvernó extraños 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 *ἐρμηνευτική 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 transfigurarlos. 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 apprehendió 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 realizando 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 *parresíastés*) 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 grabe 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*’; ‘*anagignoskein*’ 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 decirla, 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*’ (íd.); 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” (id.). 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 afloraba 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 investigación.

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 indisociable 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 encuentre 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 parrhesia* 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 sofística 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 cimiento 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). Se percibe, 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 *exomológesis* (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* reactio 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*’ teorética. 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 (‘aleturgia’), 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 instaura 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” (ídem.), 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 *parresíastés*” (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 *parresíasta*, ‘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 parresíasta 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 investigación, 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 este libro, 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 es 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 investigación, 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) (...) Díón 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 Díón 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 es dable 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 Dión 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 decirla y afirmar decirla 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 ‘*aleurgia*’ 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 ‘*aleurgia*’ 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 instauro 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 se ve 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 (*dikhómytha*)”, 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 pseudoparresiasistas 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). En este contexto se capta 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-Parresía*’: “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. 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 *Alcibiades 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 *Alcibiades*, 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 este libro 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 *logízeisthai dynatós*, utilizar el razonamiento y aplicarlo para tomar la decisión adecuada (EGSO, 2009: p. 250).

Desafortunadamente, *Alcibiades* 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 afin 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 antidotos, 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), autodominio 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 (*daitetés*). (...) 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, es viable 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 ‘*Parresíades*’ 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. Se calibra 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*” (*id.*), 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 ascendiente. (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 *êthos* (EGSO, 2009: pp. 386-387).[9]

Gros destaca sobremanera la exhaustiva investigación de Foucault sobre la *Parresía* (cita a *Giuseppe Scarpato, 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 exhibió 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 *Alcibiades 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 *psicagogia* 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 investigación. 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 interpielen en clave parresiástica: “¿Por qué publicar estas conferencias: ‘*Discurso y verdad: La problematización de la Parresía*’?” (id.) 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 (id.). 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 investigación, Ideograma 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] Problematicación 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 investigación: el ‘*otro modo de pensar*’, incluso atreverse a ‘*impensar*’, postulado por el Último Foucault (cf. 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. *Alcibiades 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: Alcibiades*; Madrid: Ibéricas, 1960, T. 1, 6ª ed. Ha sido muy significativo meditar a renglón seguido *Alcibiades 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 *Alcibiades I* por la Editorial Gredos. Esta investigación se circunscribe al *Alcibiades 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 apunuala: “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 Yáguez: *La Ética del Pensamiento: Para una crítica de lo que somos*; Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, pp. 237-271, y en *La Parrêsia*, 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 inermes 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!” (id.) 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 este libro, 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 parrêsia*, 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’, ‘autocomplacerse’, ‘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 auto-gobierno (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 este libro (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, parresíastas 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, ‘*karmayogui*’ de la acción desinteresada y no-violenta, un paradigma de *Parresíastés*. 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 qué 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 maníaco-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.

Bibliografía e Infografía

+ Fuentes primarias de Foucault:

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 Yáguez, introducción. Madrid: Biblioteca Nueva. 396 pp. (Colección *Razón y Sociedad*).

_____. (2015b). *Historia política de la verdad: Una genealogía de la moral: brevariarios de los cursos del Collège de France (1970-1984)*. Edición de Jorge Álvarez Yáguez. 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 Yáguez. 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 reimpresa. 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

AA.VV. (1990). (Deleuze, Dreyfus, Morey, Rorty, Veyne, Rorty, Hadot). *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa. 342 pp.

AA.VV. (2010-2019). *Agenda Latinoamericana. Ecología integral: reconvertirlo todo (Ecosofía); Igualdad de género. Las grandes causas en lo pequeño*. Bogotá: Verbo Divino. 245 pp. Economía, Religión, Política, Ética del cuidado...

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 parresiasta.

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.

Beltrán Castellanos, Andrés Santiago y Otros (2018). *Morfeo: Una escuela para la libertad*.

Una experiencia de Investigación-Acción inspirada en el pensamiento del Último Michel

Foucault. Bogotá: Instituto Nacional de Investigación e Innovación Social. 242 pp. 1ª ed.

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, Massachussets, 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 meritoria 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 Ropero). 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 Estudos 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 poiética”. En *Revista interuniversitaria Teoría de la Educación*, Universidad de Salamanca (España), 28, 2-2016, pp. 25-51.

_____ (2017). “Filósofos, psicagogos, parresistas... ¿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 transcurividad: 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 Fornet-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.

_____Fornet-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.

Henao 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). “Enunciación e política: Una lectura paralela della democrazia: Foucault e Rancière (Il ‘dir-vero’, La parrhesia)”. En *Materiali Foucaultiani*, a. III, Nos. 5-6, gennaio-dicembre 2014, pp. 113-134.

Lima Da Silva, Anderson Aparecido (2017). “Filosofía, democracia, parrhesía: Uma leitura 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.

Magnavacca, Silvia; Santa Cruz, María Isabel y Soares, Lucas (edit.) (2017). *Conocerse, cuidar de sí, cuidar de otro: Reflexiones antiguas y medievales*. Buenos Aires: Miño y Dávila. Colección ‘Lejos y cerca’. 377 pp.

Mandosio, Jean Marc (2007). *Longévité d’une imposture: Michel Foucault, suivi de ‘foucaultphiles et foucaulâtres’*. 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 παρηγορία 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 Sul, 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 spatiali 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 spatiali 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 parresía”. 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: Fantasma 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 clínica*. Madrid: Siruela. 2ª ed. 786 pp.
- _____. (2010). *Temperamentos filosóficos: De Platón a Foucault*; Madrid: Siruela. 140 pp.
- _____. (2012). *‘Has de cambiar tu vida’: Sobre antropológica*. 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 pensée, 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: “Parrhesía y Estética de la existencia”* (Dosier). 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:

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 parrhêsía 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*, 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*, 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 *Ensaaios 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 / *filosofia.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 parresiaista 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.

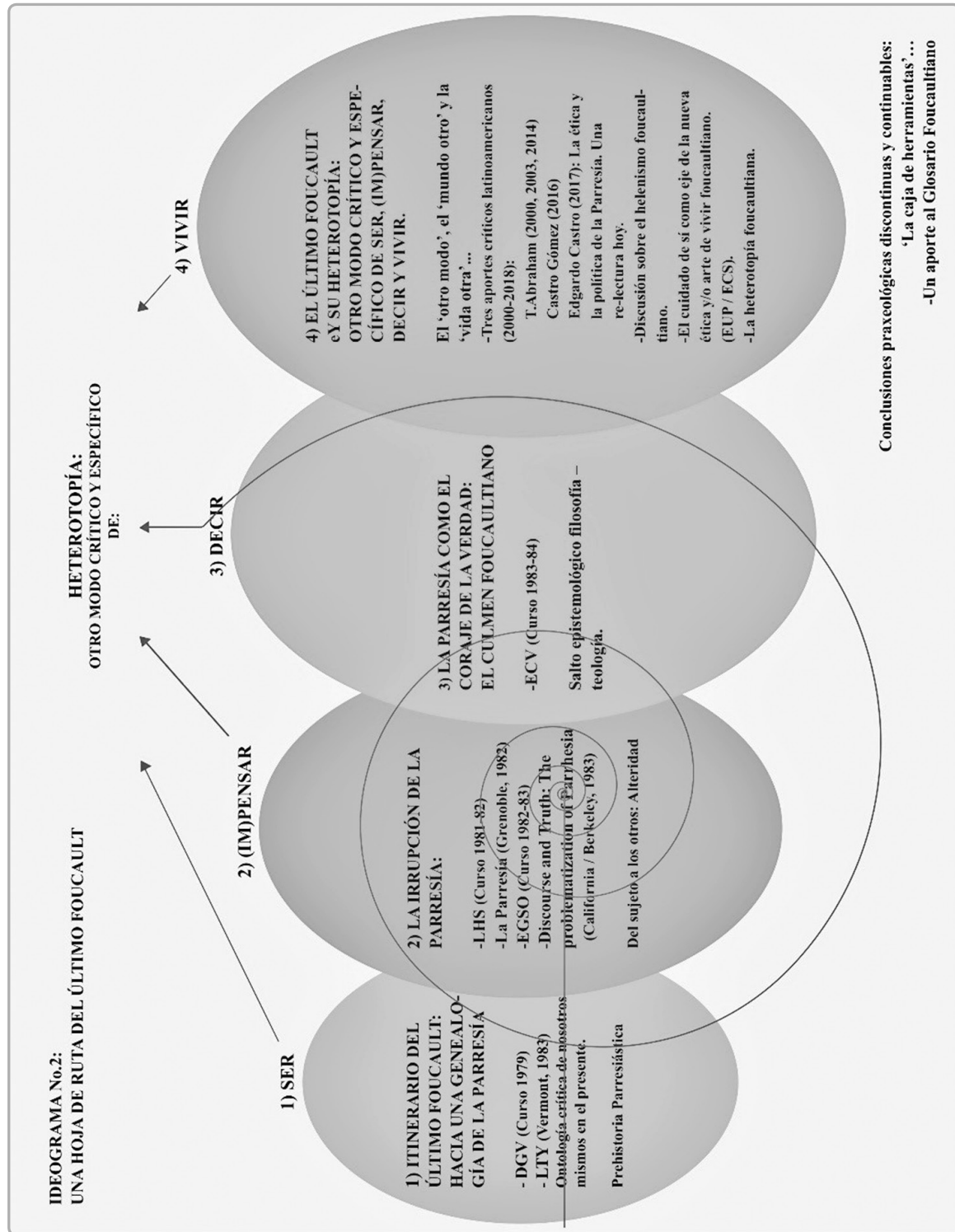
Vega, Guillermo A. y Torres, Gabriel (2010). “Historia y política en el pensamiento de Michel Foucault: Notas sobre la crítica a la toma de conciencia como condición de la revolución”, en *Revista Pensares*, Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), No. 06, pp. 189-209.

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.

Ideogramas

1. UN LIBRO 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 Parresía* 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 intitulados *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 *Parresía* 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 *Parresía* 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*’), ‘*estética de la existencia*’ y rescate del ‘*modo filosófico de vida*’, su versión última del ‘*êthos*’, tema focal que nos ocupa en este libro (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 investigación) hoy muy pertinente. Y “Sospecha parresiástica radical” la bautiza el propio filósofo (*ECV*, pp. 307-308, 347).

Como referentes 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 es preciso omitir 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 que conduce al uso de los placeres (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, autodomínio 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:

1. ONTOLOGÍA (Sustancia ética) ¿Qué es lo ético en mí? ¿Cuál es la materia prima sobre la que me formo, en tanto sujeto moral, marcado por el deseo?	2. DEONTOLOGÍA (Modos de sujeción) ¿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?	3. ASCÉTICA (Trabajo sobre sí) ¿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?	4. TELEOLOGÍA (Intencionalidad y fin) ¿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>?
---	---	--	--

La subjetividad moral

Aporte de Esther Díaz E. (2014: pp. 164, 194-196, articulación del autor).

IDEOGRAMA No. 5:

Democracia:

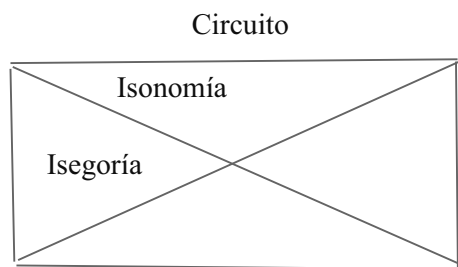
condición formal

Ascendiente: autoridad moral

condición de hecho,

aristocracia ética o estilo de vida.

(Dynasteia)



Decir veraz:

condición de verdad

de la Parrhesía

Coraje:

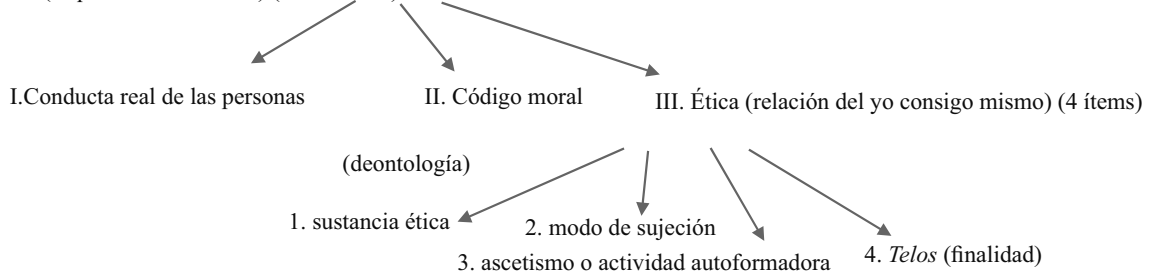
condición moral

Circuito Parrhesía-Democracia

(Castro-Gómez, 2016, p. 340), con algunas inferencias del autor del libro.

IDEOGRAMA No. 6:

Moral (esquema foucaultiano) (3 referentes)



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'*)



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).



Este libro se terminó de imprimir
en agosto de 2019 en los talleres
de Editorial Jotamar S.A.S. Tunja,
Boyacá, Colombia.
